

Filosofia Hermenêutica

Cristina Amaro Viana
Elton Moreira Quadros
Leonardo Marques Kussler
Viviane Magalhães Pereira
(Organizadores)

COLEÇÃO
ANPOF
XIX
ENCONTRO



Desde 2013, a ANPOF tem publicado os trabalhos apresentados em seus encontros sob a forma de livros, com o objetivo não apenas de divulgar as pesquisas de estudantes e professores e professoras, mas também de estimular o debate filosófico na área. Esse esforço é particularmente relevante, pois proporciona uma oportunidade única de reunir uma significativa presença de colegas de todo o Brasil, conectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Dessa maneira, a Coleção ANPOF representa um retrato do estado da pesquisa filosófica em um determinado momento.

Filosofia Hermenêutica

Editora Responsável

Viviane Magalhães Pereira

Revisão

Cristina Amaro Viana

Elton Moreira Quadros

Leonardo Marques Kussler

Viviane Magalhães Pereira

Filosofia Hermenêutica

Cristina Amaro Viana

Elton Moreira Quadros

Leonardo Marques Kussler

Viviane Magalhães Pereira

(Organizadores)



© 2024 ANPOF

Gerente Editorial

Junior Cunha

Editora Adjunta

Daniela Valentini

Conselho Editorial

Ana Karine Braggio

José Francisco de Assis Dias

Roberto S. Kahlmeyer-Mertens

Produção Editorial

Amanda C. Schallenberger Schaurich

Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber

www.institutoquerosaber.org

editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

F488

Filosofia hermenêutica. / organizadores, Cristina Amaro Viana ... [et al.]. 1. ed. (ebook) Toledo, Pr.: Instituto Quero Saber, 2024.
230 p. (Coleção do XIX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:
<<https://www.institutoquerosaber.org/editora>>
ISBN: 978-65-5121-028-0
DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.90>

1. Filosofia.

CDD 22. ed. 190

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi – Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.
O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Diretoria 2021-2022

Susana de Castro Amaral Vieira (UFRJ), Presidente

Patrícia Del Nero Velasco (UFABC), Secretaria Geral

Tessa Moura Lacerda (USP), Secretária Adjunta

Agnaldo Cuoco Portugal (UnB), Tesouraria

Cláudia Maria Rocha Oliveira (FAJE), Tesouraria Adjunta

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), Diretoria de Comunicação

Tiegue Vieira Rodrigues (UFSM), Diretoria Editorial

Conselho Fiscal

Juliele Sievers (UFAL)

Georgia Cristina Amitrano (UFU)

Cesar Candiotto (PUCPR)

Apresentação da Coleção do XIX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Quando eu era criança, durante muito tempo pensei que os livros nascessem em árvores, como pássaros. Quando descobri que existiam autores, pensei: também quero escrever um livro.

Então, escrever é o modo de quem tem a palavra como isca: a palavra pescando o que não é palavra. Quando essa não palavra morde a isca, alguma coisa se escreveu.

Clarice Lispector

A Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia realizou entre 10 e 14 de outubro de 2022 seu XIX Encontro Nacional. O evento foi totalmente presencial, em Goiânia/GO, com apenas algumas poucas conferências feitas de forma remota. Foi o primeiro da Associação na região Centro-Oeste. Além disso, é importante salientar que a presidência da ANPOF nesta gestão foi realizada pela professora Susana de Castro (UFRJ), sendo ela a terceira mulher a presidir a Associação em quase quatro décadas de sua existência.

O Encontro reuniu mais de 2 mil participantes em 70 Grupos de trabalhos, 53 Sessões Temáticas e na V Anpof Educação Básica e ainda ofereceu 10 minicursos, promoveu debates em seis mesas redondas e lançou mais de 120 livros da comunidade filosófica. A Universidade Federal de Goiás e seu Programa de Pós-graduação em Filosofia e a Pontifícia Universidade Católica de Goiás foram as instituições anfitriãs do evento.

A edição de 2022 também foi marcada pelo retorno presencial ao encontro da ANPOF após a pandemia de COVID-19, o que tornou ainda mais forte e necessário os afetos e debates produzidos no encontro. Vale também frisar a marcante participação virtual de Ailton Krenak, Silvia Federici e Françoise Vergès, que contribuíram para pensar questões emergentes e atuais. Outra conferência marcante foi realizada

presencialmente pelo filósofo de Guiné Bissau, Filomeno Lopes, autor de obras significativas sobre a Filosofia Africana, como *Filosofia em volta do fogo*, *Filosofia sem feitiço*, *E Se a África desaparecesse do Mapa Mundo?*, *Uma reflexão filosófica* e *Da mediocridade à excelência: reflexões filosóficas de um imigrante africano*

Desde 2013, a ANPOF tem publicado os trabalhos apresentados sob a forma de livros, com o objetivo não apenas de divulgar as pesquisas de estudantes e professores e professoras, mas também de estimular o debate filosófico na área. Esse esforço é particularmente relevante, pois proporciona uma oportunidade única de reunir uma significativa presença de colegas de todo o Brasil, conectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Dessa maneira, a Coleção ANPOF representa um retrato do estado da pesquisa filosófica em um determinado momento, reunindo trabalhos apresentados em GTs e STs.

Essa coleção desempenha um papel crucial também na disseminação do conhecimento filosófico, tornando disponíveis trabalhos acadêmicos de alta qualidade para um público mais amplo. Essa disseminação é essencial para a formação de estudantes, pesquisadores e entusiastas da filosofia. Além disso, ao publicar obras de autores brasileiros vinculados às pesquisas realizadas nos programas de pós-graduação filosóficos do país, a coleção destaca e enaltece a produção nacional em filosofia, consolidando a presença do pensamento brasileiro na cena filosófica internacional.

É importante registrar nesta “Apresentação” a dinâmica utilizada no processo de organização dos volumes que são agora publicados, cuja concepção geral consistiu em estruturar o processo da maneira mais amplamente colegiada possível, envolvendo no processo de avaliação dos textos submetidos todas as coordenações dos Grupos de Trabalho em Filosofia. Em termos práticos, o processo seguiu três etapas: 1. Cada pesquisador(a) teve um período para submissão dos seus trabalhos,

enviados diretamente para os GTs; 2. Período de avaliação, adequação e reavaliação dos textos por parte das coordenações e membros dos GTs; 3. Envio dos textos aprovados para a Diretoria Editorial, que nesta edição teve o apoio essencial do Instituto Quero Saber, responsável pela editoração dos textos.

Esperamos que o resultado final desse processo seja uma expressão positiva e democrática dos debates que vêm sendo travados em nossa comunidade e que o público leitor tenha nelas um retrato instigante das pesquisas mais atuais da área.

Reiteramos nossos agradecimentos pelos esforços da comunidade acadêmica, tanto no que diz respeito à publicação das pesquisas em filosofia atualmente conduzidas no Brasil quanto à colaboração intensiva para realizar, mesmo diante do considerável trabalho envolvido, nossas atividades de maneira colegiada.

Boa leitura!

Diretoria ANPOF

Sumário

| | |
|---|-----|
| <i>Apresentação</i> | 13 |
| Da hermenêutica da facticidade à fenomenologia hermenêutica | |
| <i>Mateus Aragão da Cunha</i> | 19 |
| <i>Hamlet, ou da Incompreensão</i> | |
| <i>Rodrigo Viana Passos</i> | 29 |
| A práxis ontológica da linguagem e do diálogo a partir da filosofia gadameriana | |
| <i>Roberto Freitas dos Santos</i> | 45 |
| Hermenêutica como método para a ética | |
| <i>Viviane Magalhães Pereira</i> | 67 |
| O modo de ser desobediente da hermenêutica: arte, educação, ética e política | |
| <i>Leonardo Marques Kussler</i> | 85 |
| Do reconhecimento-identificação ao reconhecimento- responsabilidade e suas implicações na esfera da justiça distributiva | |
| <i>Helena Esser dos Reis & Luiz Henrique Pacífico Ribeiro</i> | 103 |
| Revisitando as leituras ricœurianas sobre <i>Ideologia e Utopia</i> (1971-1983) | |
| <i>Manoel Coracy Saboia Dias</i> | 127 |

| | |
|--|-----|
| Hermenêutica intercultural a partir de Paul Ricoeur <i>Cristina Amaro Viana</i> | 163 |
| Tempo e memória em Husserl e a crítica ricoeuriana <i>Elton Moreira Quadros</i> | 185 |
| A experiência fictícia da recordação: a hermenêutica ricoeuriana na obra <i>À la recherche du temps perdu – Du côté de chez Swann</i>, de Proust <i>Adriano Carvalho Viana & Rita de Cássia Oliveira</i> | 197 |
| Vitalismo, moralidade e hermenêutica em Friedrich Nietzsche <i>José Elielton de Sousa</i> | 213 |

Apresentação

O GT Filosofia Hermenêutica foi fundado formalmente em 2016, na XVII edição do Encontro Nacional da ANPOF, em Aracaju/SE, com o objetivo de discutir sobre pesquisas realizadas há mais de duas décadas no Brasil acerca do tema da hermenêutica, articulando e qualificando as pesquisas para os eventos subsequentes. Sob a égide do pensamento crítico e da dialética dialógica, buscou aproximar o estudo histórico da filosofia à prática filosófica tangenciando os conceitos de linguagem, sentido, interpretação e compreensão.

O GT participou do Encontro Nacional da ANPOF de 2018, em Vitória/ES como apresentação de comunicações e oferta do minicurso *Hermenêutica como Filosofia Prática*. Em 2020, por ocasião da pandemia de Covid-19, o GT realizou seu terceiro encontro, na modalidade virtual. Em 2022, na cidade de Goiânia/GO, o GT Filosofia Hermenêutica realizou seu quarto encontro, contando com apresentações diversas e oferta do minicurso *Desdobramentos da hermenêutica filosófica: feminismo, educação e interculturalidade*. Em 2023, no Miniencontro Nacional da ANPOF alusivo aos 40 Anos da associação, sediado em Fortaleza/CE, o GT Filosofia Hermenêutica também contou com a mesa-redonda *Ensino de Filosofia*.

Esperamos que esta edição, que compila parte dos textos apresentados na edição do Encontro da ANPOF de 2022, sirva não apenas de registro das reflexões apresentadas e discutidas, mas também possibilite mostrar o desenvolvimento e a abertura propiciados pelo GT ao longo dos anos, que ultrapassa a discussão clássica exegética e propõe discussões atuais, situadas na história e georreferenciadas a partir do Brasil.

Mateus Aragão da Cunha, com o texto **Da hermenêutica da facticidade à fenomenologia hermenêutica**, explora a passagem da hermenêutica da facticidade ao processo de fenomenologia hermenêutica em Heidegger, enfatizando que as duas metodologias de compreensão podem ser relacionadas por meio de uma ontologia que busca a essência das coisas, mas sempre com a baliza do elemento fático humano.

No artigo **Hamlet, ou da Incompreensão**, **Rodrigo Viana Passos** interpreta a peça trágica *Hamlet* de Shakespeare a partir da ideia de fenomenologia da Tragédia, a qual o autor desenvolveu em sua tese de doutoramento com base nos textos *Ser e tempo* e *A origem da obra de arte* de Martin Heidegger. Naquela peça encontramos dois fenômenos centrais para a análise fenomenológica da tragédia, isto é, mundo e tempo, os quais são o fundamento de onde parte e para onde retornam os fatos presenciados. Por essa razão, a peça recebeu diversas críticas, cujo aspecto central o autor chama de “a incompreensão”, mas que é aquilo que dá, paradoxalmente, o sentido esperado ao drama.

O texto **A práxis ontológica da linguagem e do diálogo a partir da filosofia gadameriana**, de **Roberto Freitas dos Santos**, busca explicitar em que medida as dimensões do diálogo e da linguagem são expressões da linguagem e fundamentais para a compreensão do mundo enquanto tarefa e modo de ser-no-mundo próprias do ser humano, visto que tudo que é compreendido se dá na mediação da linguagem.

Em **Hermenêutica como método para a ética**, escrito por **Viviane Magalhães Pereira**, o foco é propor uma metodologia para se pensar a ética filosófica na contemporaneidade. Para tal, a autora argumenta que a hermenêutica filosófica de Gadamer é ímpar na capacidade de dar base à reflexão filosófica sem comprometer o elemento epistemológico a ser incluído pelas áreas de estudo da prática ética —

como Direito, Antropologia, Educação etc. —, permitindo que quem filosofa faça a intermediação dos discursos morais na busca pela superação dos dissensos históricos e existenciais.

No artigo ***O modo de ser desobediente da hermenêutica: arte, educação, ética e política, Leonardo Marques Kussler***, partindo do pressuposto de que a hermenêutica de Hans-Georg Gadamer seja antes de tudo uma postura, defende que ela traz a possibilidade de um modo de ser desobediente. Essa noção de desobediência é desdobrada a partir de um modo de vida artístico-filosófico que possibilita um tipo de *performance* existencial crítica o suficiente para romper com mecanismos de controle sutis da contemporaneidade digitalizada por meio do corpo. O *locus* para tal ação, segundo o autor, é o da educação.

No artigo ***Do reconhecimento-identificação ao reconhecimento-responsabilidade e suas implicações na esfera da justiça distributiva, Helena Esser dos Reis & Luiz Henrique Pacífico*** Ribeiro revisitam as incursões éticas de Ricoeur sobre as conceituações do reconhecimento, com foco especial no eixo cognitivo e no eixo prático. Munidos desse referencial, buscam mostrar como a problemática da realização da justiça no plano político tem a ganhar se analisada a partir da esfera do reconhecimento. Mobilizando diversos autores de uma pertinente bibliografia, propõem por fim a possibilidade de se extrair um novo critério de distribuição de bens a partir das considerações acerca do reconhecimento.

Manoel Coracy Saboia Dias reflete, no capítulo ***Revisitando as leituras ricœurianas sobre Ideologia e Utopia (1971-1983)***, as questões da ideologia e da utopia no pensamento de Paul Ricoeur. Ricoeur realiza uma inovação ao tratar esses dois temas na perspectiva de uma relação mútua, sem desconsiderar as tensões e polarizações que tal escolha pode oferecer. Ao revisitar essa discussão na perspectiva

ricoeuriana, Coracy propõe destacar a importância desse debate para o imaginário social e cultural numa perspectiva hermenêutica e filosófica.

Cristina Amaro Viana discute, no capítulo **Hermenêutica intercultural a partir de Paul Ricoeur**, a existência de uma hermenêutica intercultural na obra de Paul Ricoeur, para tanto, a autora estabelece um diálogo com Ernest Wolff, filósofo sul-africano que reflete sobre essa questão na obra do filósofo francês. Problematizar essa questão, a partir da periferia, dentro da discussão ricoeuriana, pode nos levar a refletir sobre as possibilidades de diálogo existentes sobre o pensamento intercultural para além dos horizontes, talvez limitados, do pensamento ocidental, mas que, encontra em Ricoeur uma possibilidade de diálogo e afirmação.

No artigo **Tempo e memória em Husserl e a crítica ricoeuriana**, **Elton Moreira Quadros** apresenta os traços fundamentais da compreensão husserliana acerca da subjetividade, a qual está pautada numa fina teoria da memória e do processo de rememoração. À luz da sofisticada análise de Ricoeur, o autor expõe as limitações que a teoria de Husserl apresenta para pensar as relações intersubjetivas, em especial no que diz respeito à memória coletiva.

No artigo **A experiência fictícia da recordação: a hermenêutica ricoeuriana na obra *À la recherche du temps perdu – Du côté de chez Swann*, de Proust**, **Adriano Carvalho Viana & Rita de Cássia Oliveira** se baseiam na ótica ricoeuriana para explorar os processos e meandros da memória na magistral obra de Proust, com o fito de mostrar que a narrativa, articulando hermeneuticamente os dados da recordação, permite o surgimento de inusitadas camadas da experiência humana do tempo.

No artigo **Vitalismo, moralidade e hermenêutica em Friedrich Nietzsche**, **José Elielton de Sousa** se baseia na relação entre vida, moralidade e interpretação presente na filosofia de Nietzsche, para

Apresentação

expor o que significa para o filósofo entender a vida humana como uma atividade criadora de valores. Trata-se de uma perspectiva fisiopsicológica da vida como constituída por forças que interagem, de tal modo que diversas configurações de poder são criadas e várias formas de coordenação e conflito, organização e desintegração são assumidas. Nietzsche compreende esse jogo de forças como vontade de poder e o autor destaca, em particular, a hipótese da vontade de poder como interpretação.

Desejamos a todos(as) uma ótima leitura!

Cristina Amaro Viana
Elton Moreira Quadros
Leonardo Marques Kussler
Viviane Magalhães Pereira

Da hermenêutica da facticidade à fenomenologia hermenêutica

Mateus Aragão da Cunha¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.90.01>

1 Introdução

Heidegger elabora o sentido metodológico de sua filosofia em 1923. Tomando em referência a fenomenologia husserliana, princípios conceituais da ética aristotélica e a hermenêutica moderna², pensa a ontologia como “Hermenêutica da facticidade”. Na busca de elaboração desta como “ontologia fundamental”, em 1927 publica *Ser e tempo*, obra em que articula seu pensamento ontológico como “fenomenologia hermenêutica”.

Abordaremos as especificidades das duas descrições para uma interpretação mais abrangente das tentativas do filósofo para definir o que quer dizer por ontologia, a “ciência do ser enquanto ser”.

2 Hermenêutica da facticidade

Por que “indagar tematicamente o ser” a partir de uma “Hermenêutica da facticidade”? Se a metafísica privilegiou entes para a

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará.

E-mail: mateusaraga097@gmail.com

² A influência husserliana nas primeiras obras de Heidegger se notam efetivamente em *Ser e tempo*; as referências a Dilthey são feitas justamente quando o autor busca pensar o sentido da historicidade na interpretação do ser, também em *Ser e tempo* (§77); já a referência aristotélica se encontra em *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicação da situação hermenêutica* (*Informe Natorp*) (1922).

determinação do “ser enquanto ser”, o que significa esta hermenêutica, portanto, como ontologia fundamental? Qual a possibilidade de esta ontologia manifestar-se metodologicamente da maneira da tradição que critica?

Ao interpretar o modo fundamental de ser do ser humano com o conceito de *Dasein*, o filósofo abre um novo horizonte de possibilidades de interpretação tanto deste ente, quanto do que é, pela atitude “natural” deste ente, descoberto na ocupação cotidiana. Este ente determinado ontologicamente pela existência (*existentia*), ou seja, pela persistência em seu próprio ser, se manifesta a partir da abertura interpretativa em seu modo histórico de projeção ontológica, ou seja, sua projeção a ser ele próprio determina a possibilidade de interpretação do “mundo”, que sempre o circunda historicamente. Conceitos como o de “facticidade” explanam justamente a forma como a existência se dá em seu caráter projetivo. O conceito de facticidade demonstra a especificidade da interpretação deste ente, pois “existência” aqui não é empregada sob a designação metafísica de “essência”, objetificação isolada do conceito de “subsistência”, ponto central da crítica heideggeriana à tradição.

O mais importante da “facticidade” é sua caracterização que diz respeito sempre ao “como” deste ser que importa ao *Dasein*, o ser dele próprio. Assim, a determinação do modo em que este ser importa a si mesmo não significa algo “primordialmente enquanto *objetualidade* da intuição e da determinação intuitiva, da mera aquisição e posse de conhecimentos disso, mas *Dasein* está aí para si mesmo no como de seu ser mais próprio” (Heidegger, 2013, p. 13, GA63, 7, grifo do autor).

A tarefa de uma interpretação “originária” deste “como” é uma possibilidade à própria ontologia, na medida em que desvela a condição de abertura de toda compreensão (*Verstehen*) de ser. Sendo no mundo como facticidade, é necessária uma explicação deste “ser-aí ocasional”, que é realizada hermenêuticamente. O que isso quer dizer? Designar a

hermenêutica de forma puramente formal é insuficiente para o filósofo, pois uma conceituação desta pode ser algo como “teoria da interpretação”³. Heidegger não esclarece pormenorizadamente o sentido exato do que seja esta interpretação fática em seu intento filosófico. Ele apenas afirma que, em seu sentido original, hermenêutica se designa como uma “determinada unidade na realização do *ξρμενεύειν* (do comunicar), ou seja, da *interpretação da facticidade* que conduz ao encontro, visão, maneira e conceito de facticidade” (Heidegger, 2013, p. 21, GA63, 14, grifo do autor).

A interpretação hermenêutica é privilegiada, na “teoria do ser”, pois qualquer generalidade interpretativa existe e se mantém apenas em sua formalidade (não sendo nada mais que uma generalidade), já que, pelo próprio caráter do *Dasein*, o que a hermenêutica descobre, de fato, é o ser fático e não um mero conceito formal apreendido em sua objetualidade. Isto ocorre na medida em que ela não é uma pesquisa que tem por objeto algo fixo e determinado. O que acontece é que, nesta interpretação, o que se desvela é o “como” sempre possível deste ser interpretado e não uma apreensão formal do que compõe este “objeto”. A “unidade” deste ser interpretado com a própria interpretação justifica que “através do questionamento hermenêutico, tendo em vista que ele seja o verdadeiro ser da própria existência, a facticidade situa-se na posição prévia, a partir da qual e em vista da qual será interpretada”

³ De acordo com Grondin (1999, p. 23), é possível, mas problemático, interpretarmos a hermenêutica como uma “arte”, uma ação “predominantemente normativa e mesmo técnica”. Desde o surgimento do conceito a tarefa básica desta arte é estabelecer “indicações metodológicas” àquelas ciências que necessitavam da interpretação “correta”. De seu surgimento até o caráter de uma hermenêutica filosófica na década de 1960, este conceito sofre diversas mudanças, como aquelas empreendidas por Hans-Georg Gadamer (1900-2002), que compreende a hermenêutica no seu aspecto ontológico fundamental, “na forma de uma teoria da historicidade e da linguagem corrente de nossa experiência” (Grondin, 1999, p. 26). Já Heidegger a compreende como “ponto de partida” à ontologia, no terreno da facticidade. O mais importante é sabermos que não há uma teleologia na história da hermenêutica, possibilitando interpretarmos que o que há são hermenêuticas, no plural, e, em cada caso, há uma especificidade metodológica própria.

(Heidegger, 2013, p. 22, GA63, 16). Por isto, a “pesquisa” hermenêutica “não tem por objetivo a posse de conhecimentos, mas um conhecer existencial, isto é, um *ser*” (Heidegger, 2013, 24, GA63, 18, grifo do autor).

A realização de uma “Hermenêutica da facticidade” mostra que a ontologia, medida através deste “método” peculiar, é uma possibilidade daquela busca pelo sentido originário do ser. Em 1927, o autor assume este pressuposto e articula uma “ontologia fundamental”, baseada em sua interpretação fenomenológica. Assim, Heidegger (2012, p. 119, GA2, 34) afirma que “fazer ver a partir dele mesmo [do ente] o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra” não é uma designação de uma simples ciência de objetos assinalados previamente. Trata-se, para Heidegger (2012, p. 123, GA2, 35), de mostrar fático do “ser do ente, seu sentido, suas modificações e derivados” que permanece “esquecido” em seu encobrimento cotidiano.

“Fazer ver” o ente específico se dá no sentido interpretativo. A fenomenologia do *Dasein* é um anúncio do sentido e das “estruturas-fundamentais” deste ser interpretado.

Filosofia é ontologia fenomenológica universal cujo ponto de partida é a hermenêutica do *Dasein*, a qual, como analítica da *existência*, fixou a ponta do fio-condutor de todo perguntar filosófico lá de onde ele *surge* e para onde ele *retorna* (Heidegger, 2012, p. 129, GA2, 38, grifo do autor).

3 Fenomenologia hermenêutica

Para pôr em relevo o que é entendido por “fenomenologia”, Heidegger, em *Ser e tempo*, primeiro aborda sua especificidade metodológica. É claro que, se o programa reitor da obra é a busca concreta pelo sentido do ser, fica exposto que se trata de uma investigação ontológica, mas o autor entende que esta denominação não define prioritariamente o método, mas apenas o campo temático: “o método da ontologia permanece problemático em sumo grau, enquanto se queira

como que pedir conselho a algo assim como às ontologias historicamente transmitidas ou às tentativas do gênero” (Heidegger, 2012, p. 99, GA2, 27).

A ontologia, por isto, não é uma corrente filosófica que se alinha às demais disciplinas, mas se coloca como campo teórico mais fundamental ao abordar a pergunta mais “fundamental da filosofia em geral”. Seu tratamento é fundado, não em outra disciplina, mas exigido pelas “coisas elas mesmas”. É apresentado, desta forma, a justificativa metodológica de exposição da ontologia pela fenomenologia, pois esta é compreendida como um “conceito-de-método” que, por sua vez, não é apenas mais uma corrente (como a ontologia também não é), mas dita o “como” da pesquisa ao invés de categorizar e pré-estabelecer seus conteúdos.

O autor explana, partindo do entendimento husserliano que diz assumir, que este “conceito-de-método” significa um retorno “às coisas elas mesmas”, o que pode, em um primeiro momento, ser entendido de forma superficial e não abrangente e por isso é preciso investigar, etimologicamente, a origem do conceito “fenomenologia” para clarificar isto que serve de guia metodológico à pesquisa ontológica. Em outras palavras: analisar criticamente o sentido de “fenômeno” na linguagem grega e, ao mesmo tempo, o de *logos*, para que o significado concreto de “fenomenologia” possa ser clarificado, mais do que apenas traduzido.

O termo “fenômeno” é derivado de outro, grego, que significa “mostrar-se”, fazendo com que seu sentido seja “o que se mostra, o se-mostrante, o manifesto” (Heidegger, 2012, p. 103, GA2, 28). O significado, de forma expressa, analisado os radicais que o compõem, quer dizer: “o-que-se-mostra-em-si-mesmo, o manifesto”. No plural, portanto, os “fenômenos” são então o conjunto do que está à luz do dia ou que pode ser posto em claro” (Heidegger, 2012, p. 103, GA2, 28). O importante deste termo em grego, no plural, é que ele pode significar simplesmente “o

ente”, fazendo com que o “conceito de coisa”, o ôntico, tenha relação intrínseca com o fator de “manifestação”.

Assim o emprego de “fenômeno” na terminologia clássica adquire um princípio fundador, inclusive, de outros conceitos, por momentos tidos como “modos” deste que “se-mostra”.

Ora, o ente pode se mostrar, a partir de si mesmo, de diversos modos, cada vez segundo o modo-de-acesso a ele. Há mesmo a possibilidade de que o ente se mostre como o que ele *não é* em si mesmo. Nesse mostrar-se, o ente aparenta, ele “é como se...” (Heidegger, 2012, p. 103, GA2, 28, grifo do autor).

O fenômeno, compreendido por Heidegger, se desdobra, a partir disto, como o fundamento da “aparência”, enquanto esta é uma modificação “privativa” do que se mostra, por ser uma determinação de algo que “é como se...”, mas que não apresenta expressamente seu conteúdo. Por sua vez, “aparência” se distingue de “aparecimento”, conquanto que

Fenômeno — o mostrar-se-em-si-mesmo — significa um modo assinalado de algo vir-de-encontro. *Aparecimento* significa, ao oposto, uma relação-de-remissão ôntica, dentro do ente ele mesmo, e isso de tal maneira que o *remetente* (o anunciante) só pode cumprir sua possível função se se mostra em si mesmo, sendo “fenômeno”. Aparecimento e aparência fundam-se eles mesmos, de modo diverso, no fenômeno (Heidegger, 2012, p. 109, GA2, 31, grifo do autor).

Ou seja, saber como o-que-se-mostra tem o caráter de uma possibilidade de pesquisa concreta, para adentrar no que é transmitido neste “vir-de-encontro”, é ter o primeiro passo para o que é entendido vulgarmente como “ciência dos fenômenos”. Restando agora saber qual a compreensão heideggeriana de *logos* para esta conceituação de metodologia ontológica.

O *logos* recebe muitas interpretações ao longo da história do pensamento. Podemos encontrar este termo definido como “razão, juízo,

conceito, definição, fundamento, relação” (Heidegger, 2012, p. 113, GA2, 32). Por sua vez, o autor assume com preeminência a tradução por “discurso”, analisando e justificando esta significação a partir do que significa o próprio discurso. Ele ainda se indaga (tomando como assombro as diversas traduções e interpretações do conceito): “Mas como ‘discurso’ deve se modificar de modo que *λόγος* venha a significar tudo o que foi enumerado e isso precisamente ainda no interior do emprego científico da linguagem?” (Heidegger, 2012, p. 113, GA2, 32).

Ele explica que, como discurso, aquele termo significa o que é manifesto do próprio discurso, aquilo que o discurso quer fazer ver, ou seja, como “tornar manifesto aquilo de que ‘se discorre’ no discurso” (Heidegger, 2012, p. 113, GA2, 32). O que é dito, por sua vez, deve ser mostrado, manifesto, no discurso. Assim podemos compreender o *logos* no sentido de “síntese”. A síntese não significa a articulação de representações “internas” com o objeto “físico lá fora”, mas que seu sentido é um “fazer ver algo em seu *ser junto* com algo, fazer ver algo *como* algo” (Heidegger, 2012, p. 115, GA2, 33, grifo do autor).

Heidegger chama de “função primária” deste conceito, portanto, ele poder assumir a interpretação de “razão”. Embora apenas enquanto esfera que mostra, mas que, no “dizer que mostra”, subsiste aquilo que é dito, aquilo de que se discorre (ou seja, como subjacente do discurso). Este entendimento de “subsistência” do que é dito, no discurso, é a tradução que suporta o conceito de “razão”, *ratio*. O discurso apofântico não apenas não é o lugar da verdade e não é o mais fundamental do *logos*, mas apenas uma derivação deste como “juízo”.

Deste modo, fica claro que esses dois termos se relacionam, ou melhor, têm uma estrutura de ser parecidas. Com isso se configura, de forma conclusiva a partir da análise dos termos, que fenomenologia quer dizer, sobre o ente, o “fazer ver a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra” (Heidegger, 2012, p. 119, GA2, 34). O

significado de *logos* interpretado pelo filósofo se diferencia de sua interpretação pelas demais ciências, segundo a qual o *logos* é um conceito de “investigação”, como “biologia” que seria a investigação da vida. A fenomenologia, pelo contrário, não dá uma determinação de conteúdo como o faz a “ciência da vida”. O que ela demonstra é “como” se dá o respectivo objeto e seu modo adequado de tratamento, fazendo ver o que se mostra.

É desta forma que Heidegger assume que a ontologia somente é possível como fenomenologia, precisamente pela fenomenologia, ao buscar fazer ver o que se mostra, revelar o que permanece oculto mesmo no que não se mostra de pronto, revelando, assim, como seu “sentido e fundamento”, o ser do ente.

“Atrás” dos fenômenos da fenomenologia não há essencialmente nada mais, embora seja possível que esteja oculto o que deve tornar-se fenômeno. E precisamente por isso, porque os fenômenos *não* se dão de pronto e no mais das vezes, é que se exige fenomenologia (Heidegger, 2012, p. 123, GA2, 36, grifo do autor).

Tomado esse específico “conceito de método” enquanto apropriado à ontologia, é preciso compreendermos por que razão ele é fundado, no caso de Heidegger, como “hermenêutica”. O conceito de “hermenêutica”, relacionado ao momento da interpretação, nos é apresentado por Heidegger, em *Ser e tempo*, de uma forma complementar à fenomenologia, de modo que a metodologia esteja apoiada em sua interpretação do que significa a fenomenologia, mas sendo a hermenêutica seu meio necessário de interpretação do ente visado.

A argumentação para essa justificação é que, frente ao objetivo claro do tratado e seu objeto temático sendo o *Dasein*, podemos entender que, fenomenologicamente, este ente será tomado como objeto a ser compreendido por si mesmo tal como se mostra a partir de si mesmo. Disso decorre que, como o filósofo expõe, o “sentido metódico da

descrição fenomenológica” é isto que é denominado “interpretação”, já que o modo do “mostrar-se” deste ente que, apreendido compreensivamente tem o modo de ser da interpretação, funda nesta “as estruturas-fundamentais do seu próprio ser”. A fenomenologia aplicada ao *Dasein* torna-se uma tarefa interpretativa, hermenêutica. Ou seja, a hermenêutica não se torna um elemento a mais na metodologia, mas os dois “polos” se complementam, enquanto uma busca apreensiva do manifestado que é feita interpretativamente.

Agora, na medida em que pela descoberta do sentido-do-ser e das estruturas-fundamentais do *Dasein* em geral se põe à mostra o horizonte para toda outra pesquisa ontológica do ente não-conforme ao *Dasein*, essa hermenêutica se torna ao mesmo tempo “Hermenêutica”, no sentido da elaboração das condições da possibilidade de toda investigação ontológica (Heidegger, 2012, p. 127, GA2, 37).

Assim, podemos ver que a metodologia “adotada” por Heidegger para o curso de sua trajetória filosófica, assumindo, por exemplo, as análises da filosofia aristotélica, dentre outras (e respeitando a crítica destrutiva em que visa a tradição metafísica), assume um papel predominante para o próprio filosofar enquanto tal, pois a ontologia é o “ramo” mais fundamental que comporta a “pergunta mais fundamental”⁴, podendo mesmo assumir uma definição de “filosofia” no tratamento do método, como dissemos, ontológico por natureza:

Filosofia é ontologia fenomenológica universal cujo ponto de partida é a hermenêutica do *Dasein*, a qual, como analítica da *existência*, fixou a

⁴ Fica claro, por isto, seu apreço ao que fora iniciado por “seu mestre” Husserl, entendendo que fora este quem, através das *Investigações Lógicas* (1901), dera início à fenomenologia como tratamento rigoroso da questão do ser e que, a partir do tratado de 1927, é compreendida como uma metodologia que se afasta de um período ou corrente simplesmente pós-kantiano em sentido filosófico-transcendental (Heidegger, 2012). Husserl foi um dos filósofos mais influentes do século XX, por justamente assumir a posição crítica frente aos modos de as ciências serem pensadas e, ao assumir a posição transcendental como fator preeminente gnosiológico, fez ver a importância deste método ao contrário do positivismo lógico, guiado por uma ideia de “abstenção” do cientista em relação ao que investiga.

ponta do fio-condutor de todo perguntar filosófico lá de onde ele *surge* e para onde ele *retorna* (Heidegger, 2012, p. 129, GA2, 38, grifo do autor).

4 Considerações finais

É necessário que nos perguntemos: há um sentido que unifique as duas descrições metodológicas? Pensamos que sim. E esse é objeto da busca fundamental de Heidegger por uma ontologia que seja baseada na interpretação fenomênica do que se mostra, a partir sempre da perspectiva fática. A facticidade é o conceito que une tanto a fenomenologia (que não é uma apreensão “pura”) quanto a hermenêutica (que esboça a historicidade interpretativa) numa ontologia fundamental. Uma fundamentação que não seja apoiada em princípios absolutos só pode existir se a facticidade for o fio condutor da interpretação fenomênica.

Uma análise pormenorizada do conceito de “facticidade” é necessária para sabermos se ele possibilita pensarmos o sentido da ontologia fundamental heideggeriana, levando em consideração o projeto de sua filosofia de 1923 a 1927.

Referências

GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. São Leopoldo: UNISINOS, 1999.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Vol. 2. Frankfurt am Maim: Vittorio Klostermann, 1976.

HEIDEGGER, Martin. *Ontologie* (Hermeneutik der Faktizität). Vol. 63. Frankfurt am Maim: Vittorio Klostermann, 1988.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo / Sein und Zeit*. Trad. Fausto Castilho. [Ed. Bilingue]. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Ontologia* (Hermenêutica da facticidade). Trad. Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2013.

Hamlet, ou da Incompreensão

Rodrigo Viana Passos¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.90.02>

1 Introdução

Desenvolvemos aqui uma primeira interpretação de uma obra literária a partir das considerações metodológicas e principiológicas desenvolvidas em outra pesquisa mais ampla de doutoramento, e que, em verdade, preparou-nos para testar as hipóteses ali levantadas e ampliar o escopo de suas possibilidades². Com efeito, essa mencionada pesquisa tratou de apresentar a ideia de uma Fenomenologia da Tragédia a partir de uma incursão através da obra de Martin Heidegger, notadamente de dois textos centrais: *Ser e Tempo* e *A origem da obra de arte*. Assim, selecionamos a peça trágica *Hamlet*, onde encontramos dois fenômenos centrais para a análise fenomenológica da Tragédia: mundo e tempo. Ambos são, neste drama, representados textualmente enquanto elementos (quase como personagens) problemáticos em meio aos quais a trama se desenrola. Eles são, enfim, o *fundamento* de onde parte e para onde retornam os fatos presenciados.

A tragédia de Hamlet é um dos feitos literários mais bem sucedidos até hoje, ainda que sua recepção (na verdade, Shakespeare em geral) nos séculos imediatamente seguintes tenha despertado muitas

¹ Professor do Bacharelado Interdisciplinar em Ciência e Tecnologia (BICT – UFMA). Graduado em Direito (UFMA); Mestre e Doutor em Filosofia (PUC-Rio).

² O presente texto é um excerto do trabalho de tese de doutorado (intitulada *O trágico em obra: a Fenomenologia da Tragédia*), com algumas alterações para adequá-lo ao formato de capítulo de livro. Uma formulação mais sintética sobre essas bases metodológicas e principiológicas será ainda publicada em forma de artigos.

controvérsias. No seu caso específico, não é difícil entender o porquê, ainda mais se levarmos em conta a revitalização da *Poética* de Aristóteles como suma de reflexão sobre o correto fazer de obras dramáticas. Pensemos, neste caso, o classicismo francês de Racine e Corneille, ou mesmo as leituras germânicas, nas quais ora Shakespeare era elogiado em detrimento dos franceses (Lessing), ora estes eram eleitos como padrão (Schiller em relação a Corneille num dado momento, e até mesmo em detrimento dos gregos). De modo geral, esta recepção da *Poética* foi realizada por um olhar extremamente racionalista, o qual dificilmente poderia aceitar *Hamlet* como um bom exemplo de elaboração dramática. Afinal, é uma peça extremamente longa, cheia de personagens ambíguos, com um herói errático e melancólico que parece fazer tudo de maneira desajeitada, assim como o tom por vezes cômico de algumas cenas... Para eles, a peça pode ter sido, sem exageros, incompreensível. No entanto, não é preciso ir tão longe para encontrar avaliações negativas sobre a peça, bastando-nos lembrar o ensaio de T.S. Eliot, *Hamlet e seus problemas*, em que *Hamlet* é considerada um verdadeiro fracasso dramático ao nível da técnica de composição.

Para não entrar tanto no mérito desta discussão, iremos apenas aproveitar esse aspecto geral das críticas, o qual denominaremos simplesmente “*a incompreensão*”. No fundo, o que há é uma frustração de uma expectativa de sentido cristalino, de compreensão imediata ou, ainda, reconhecimento de temas, argumentos e formas tomadas desde o início como acertadas de acordo com um cânone, de modo que a textura de *Hamlet* não consegue ser apreendida no todo; quando muito, como uma miscelânea de trapos. Nesse caso, questionamos se não é essa precisamente a chave para o sentido da peça, de modo que é a incompreensão geral aquilo que justifica o destino da ação, dando, paradoxalmente, o sentido tão esperado ao drama. Ou seja, é o *não-sentido* que produz o conflito e realiza o efeito trágico.

2 Desajustando mundos

Ao nos depararmos com as peças shakespearianas, somos arrastados para seu palco universal, onde todo drama humano (ainda que sub ou sobre-humano) é bem-vindo. Como diz Jaques em *As you like it* {*Como gostais*}: “Todo o mundo é um palco,/ E todos os homens e mulheres apenas atores./ Eles têm suas saídas e entradas,/ E um homem atua de múltiplas formas em seu tempo” (Shakespeare, 2016a, p. 696, [II, 7, 140-144])³. O palco é um mundo, e o mundo é um palco. Note-se a singularidade do um. Com isso, gostaríamos de remarcar a impressão de que cada cena shakespeariana é um mundo muito próprio. Apoiando-nos no espírito de *A origem da obra de arte* de Heidegger, afirmamos que cada cena shakespeariana inaugura um mundo. Por outro lado, segundo a cena do Bardo, todo mundo se configura efetivamente como palco, ou seja, é redescoberto em sua plasticidade mesma. Se cada cena de Shakespeare é um mundo, que mundo é este de Hamlet?

Abre-se o livro ou abrem-se as cortinas e lá está o castelo danês de Elsinore com um aspecto lúgubre. Em meio a esse cenário sombrio, apenas iluminado pelas estrelas, pela lua e por alguns archotes, ouvimos as vozes — quem sabe nervosas — de duas sentinelas: “[Barnardo] Quem está aí?/ [Francisco] Que! Responda-me. Erga-se e se apresente” (Shakespeare, 2016b, p. 358, [I, 1, 1-2])⁴. Ambos, sabemos algumas linhas adiante, estão em alerta por conta da aparição de um espectro; mais algumas e vemos Horácio, após ele mesmo provar de vista a presença do espectro, pressentirá os maus augúrios que essa aparição prenuncia (*Idem*, p. 361, [I, 1, 112ss]). Com isso, o mundo de Hamlet se abre em profundos mistérios e presságios sombrios, mas essa tensão alcançará seu máximo quando o próprio Hamlet enfim presenciar o espectro. De

³ Original: “All the world’s a stage, / And all the men and women merely players. / They have their exits and their entrances, / And one man in his time plays many parts”.

⁴ Original: “[Barnardo] Who’s there?/ [Francisco]: Nay, answer me. Stand and unfold yourself”.

fato, Hamlet-Filho já havia aparecido anteriormente num estado, digamos, exaltado, angustiado, errático (*Idem*, p. 360, [I, 2, 65ss]). O mundo de Hamlet estava efetivamente torto, desajeitado, e o espectro virá-lo-á de ponta cabeça, instaurando em Hamlet uma desordem ainda mais profunda. Como ele mesmo dirá, “[Hamlet]: O tempo está fora dos eixos,/ Oh destino maldito,/ Que eu tenha nascido para endireitá-lo” (*Idem*, p. 378, [I, 5, 189-190])⁵.

Instado pelo espectro, Hamlet se enredará numa saga vertiginosa. É aqui que iniciam nossas incompreensões sobre as incompreensões e indecisões de Hamlet. Afinal, por que a vingança é tão difícil para Hamlet? Nossas expectativas trágicas clamam por um sangue fácil. Está posto: o espectro revelou a verdade e a tarefa a ser feita. E então? Uma definição acertada é dada por A. C. Bradley (2009, p. 20) ao falar de modo geral sobre os heróis trágicos shakespearianos: “eles não entendem a si mesmos como não entendem o mundo que os cerca”. Aqui entra-se numa possibilidade de ver a situação de Hamlet não primariamente por aspectos psicológicos per se.

Não é que Hamlet seja fraco psicologicamente e, por isso, não compreende seu mundo. Antes disso, Hamlet não compreende seu mundo porque o mundo mesmo é/está fora dos eixos, e por isso seu espírito, notadamente artístico, portanto, eminentemente aberto, vacila, dando abertura para que suas paixões sejam instigadas de maneira radical. O espectro, por sua vez, é o símbolo do mundo desajustado, pois ele mesmo é em si uma presença desajustada, de uma temporalidade estranha. Por um lado, o espectro é a memória do Hamlet-Pai e do mundo que ele representa e reúne em seu entorno, e que era ou parecia familiar a Hamlet-Filho; por outro, ele é também a imposição desse passado ao tempo de Hamlet: atordoando seu “presente” e turvando seu

⁵ Original. “[Hamlet]: The time is out of joint, O cursed spite, / That ever I was born to set it right!”.

futuro. Nesse sentido, o espectro apresenta a Hamlet o próprio problema de herança de uma tradição. Este é, poder-se-ia dizer, o primeiro estágio da Incompreensão de Hamlet, no qual o herói se vê numa aporia fundamental sobre si mesmo e seu mundo. É um desafio à expectativa de sentido que se assenta numa prévia familiaridade compreensiva com o mundo, e este mesmo, por sua vez, interpretado como uma conjuntura de significância. Por isso, a incompreensão é uma forma de estranhamento.

Tal estado de coisas não se resolve com o desenrolar da peça, mas é inegável que Hamlet adquire uma outra disposição diante dele. Em certa medida, Hamlet acolhe em si mesmo o desajustamento do mundo, a despeito de ainda parecer se enxergar como aquele que irá ajustá-lo, fazer-lhe justiça.

De fato, como muitas tragédias, *Hamlet* já se inicia permeada por um evento trágico em sentido lato. O rei morreu e teria voltado como espectro. A peça inicia-se na passagem de um dia para o outro (talvez pouco depois da meia-noite), em que vemos os atrapalhados e assustados Barnardo e Francisco gritando no escuro. Em seguida chegam Marcellus e Horatio. Como bem sintetiza Marjorie Garber (2005, ps. 11605)⁶, a ambiência da peça é dada aqui, em que o sinistro se insinua no palco da nossa consciência, revolvendo nossos humores. É nesse cenário que o Espectro, Fantasma, Espírito {*Ghost*} aparece novamente (pois *antes* da peça ele já tinha dado as caras) e faz seu show de gestos silencioso (um *dumb show*). O espectro *parece parecer* com o rei morto Hamlet, pressagiando coisas indeterminadas, mas assustadoras. Os quatro estão em suspense; não sabem o que fazer com o espectro, o que falar. Como Horatio mesmo diz: “esse espírito, mudo (ou confuso, incompreensível) para nós...” (Shakespeare, 2016b, p. 362, [I, 1, 164])⁷. O espectro é, como

⁶ Fonte no Kindle: Bookerly tamanho 6.

⁷ Original: “This spirit, dumb to us...”

provavelmente todos os críticos entendem, uma “imagem” do passado que se apresenta no presente e coloca o futuro entre parênteses, numa escuridão na qual os olhos da alma não veem bem, especialmente para essas personagens, que, aparentemente, não têm o que é necessário para dirigir-lhe a palavra e compreendê-lo. Mesmo Horatio, o *scholar*, falha e se mostra até apatetado. Enfim, o espectro é o passado que se coloca pesadamente e pesarosamente (pois se trata de luto também).

Contudo, essa mesma aparição é facilmente afugentada pela chegada do dia. Já na aurora o espectro deve descer para a sua caverna infernal. Horatio e Marcellus têm alguma interpretação mítica sobre isso.

[Horatio] E então ficou como uma coisa {*thing*} culpada/ Diante de um temente chamado. Eu [já] ouvi que/ O galo, a trombeta do dia, / Faz acordar, com sua garganta estridente,/ O deus do dia, e ao seu aviso,/ Seja no mar ou fogo, na terra ou ar,/ O espírito perdido e errante voa/ Para seu confim...

[Marcellus] Ele evanesceu ao canto do galo. / Dizem que sempre pouco antes à chegada da estação/ Em que o nascer de nosso Salvador é celebrado,/ a ave da alvorada canta por toda noite,/ E então, dizem, nenhum espírito pode andar por aí:/ As noites são salutares, os astros não ofendem, / Nenhuma fada enfeitiça,/ Nem bruxa tem poder para encanto {*charm*},/ De tão sagrado e gracioso que é o tempo.

[Horatio] [...] Mas, vê, a manhã {*morn*} em manto acobreado {*russet*} vestida, / Caminha sobre o orvalho do longínquo topo da colina oriental (*Idem*, p. 362, [I, 1, 145-165])⁸.

A aurora, essa transição mítica entre o dia e a noite muda a ambiência em que nos encontrávamos, e de algum modo muda o ânimo

⁸ Original: “[Horatio]: And then it started like a guilty thing/ Upon a fearful summons. I have heard/ The cock that is the trumpet to the morn/ Doth with his lofty and shrill-sounding throat/ Awake the god of day, and at his warning,/ Whether in sea or fire, in earth or air,/ Th’extravagant and erring spirit hies/ To his confine...

[Marcellus]: It faded on the crowing of the cock./ Some say the ever ‘gainst that season comes/ Wherein our Savior’s birth is celebrated,/ This bird of dawning singeth all night long,/ And then, they say, no spirit dare stir abroad,/ The nights are wholesome, then no planets strike,/ No fairy takes, nor witch hath power to charm, / So hallowed and so gracious is that time.

[Horatio]: So have I heard and do in part believe it./ But look, the morn is russet mantle clad/ Walks o’er the dew of yon high eastward hill”.

dos quatro. O modo como o espectro é visto por eles, reforçado pela noite cerrada, é essencialmente negativo, tanto porque incompreensível, como também pela força imponente (o peso) do passado que vem à consciência. Contudo, a chegada do dia promete algo de purificador, novo, salutar e inteiro-unido {*wholesome*}, diria “não-disjunto”. Poderíamos considerar, então, que para eles o espectro é um passado que não deveria estar ali, e se está é porque promete algo de necessariamente terrível. A fala de Horatio tem um quê de esperança tristonha, pois a aurora, do modo como ele a pinta com as palavras, vem chegando e anunciando algo ao distante, no “longínquo topo da colina oriental”, e por enquanto afasta o espectro. Além disso, ela vem nesse rubro marrom. Sabendo, como sabemos, de como correrá a peça, imaginamos que esse *russet* promete sangue. Mas o que, além disso, ela prenunciaria? Como sinaliza Marjorie Garber, a primeira cena se encerra na aurora e nos conduz ao segundo ato, em que Hamlet enfim aparecerá. Ele é o filho-sol {*son-sun*}, que carrega o nome do pai; é o lusco-fusco; é a promessa de salvação... e vingança. Ambas prometem que o dia seguinte será *wholesome*.

3 Uma herança problemática

O que e como Hamlet, o príncipe da Dinamarca, herda sua herança? A peça *Hamlet* é uma peça sobre herança, no final das contas; e principalmente sobre os *problemas* insondáveis de qualquer herança. Tendo isso em mente, pode-se ver aquela aurora metaforizada simplesmente como transição, tradição {*tradere*}, em que as coisas se confundem e não parecem ter uma visada nem definida nem indefinida.

Há algo de belo, ainda que desmesurado, na aparição de uma aurora. Melhor, talvez algo de sublime⁹.

Na segunda cena do primeiro ato finalmente vemos Hamlet. Ele parece ressentido, o que talvez, hoje, podemos chamar de um modo da melancolia. Seu pai morreu repentinamente há pouco tempo, mas ninguém está de luto como ele. Além disso, o poder real é dado ao seu tio, não a ele. A seus olhos há apenas bufonaria e hipocrisia política, bem como corrupção moral. O novo rei Claudio, comparado ao seu pai, é um homúnculo. Por outro lado, mesmo ele, Hamlet, não sente ter a grandeza de seu pai¹⁰. Quando chega Horatio, que funciona como um índice de autorreconhecimento de Hamlet e de certa consciência moral, o príncipe diz: “[Hamlet] Meu pai, acho que vejo meu pai. / [Horatio] Onde, meu senhor? / [Hamlet] Nos olhos de minha mente {*mind*}” (*Ibidem*, p. 367, [I, 2, 184-186])¹¹. Em seu luto cerrado, Hamlet não deixa de remoer uma certa memória de seu pai, que muito pode ser uma idealização. É interessante notar, nesse sentido, ao longo da peça, que o velho-Hamlet só comparece como espectro [duvidoso] ou como memória de outros, e isso já é um aspecto importante da herança. Não sabemos “de fato” como ele era, apenas que ele simboliza algo aparentemente perdido, que em

⁹ Não seria isso que caracterizaria propriamente a Renascença? De modo geral, podemos entendê-la como um momento de transição e crise, em que não sabemos nem exatamente onde se inicia nem onde termina, ou mesmo se chegou a existir e ter direito a um nome. De todo modo, parece razoavelmente evidente que há um período em que certas estruturas políticas, sociais, religiosas, científicas, estéticas etc. sofrem abalos de várias procedências. Seja a Reforma Protestante, a “redescoberta” da literatura grega e romana, a gestação das monarquias modernas, a formação de uma nova ciência matematizada e experimental, a descoberta, do ponto de vista Europeu, do Novo Mundo... Enfim, não há como desconsiderar que há um período como esse. Em relação à literatura grega e romana, por exemplo, não se trata simplesmente de uma redescoberta reprodutora, mas está em questão o próprio modo de como se herdar essa tradição, o que fazer com ela efetivamente, ainda mais tendo em vista o mundo essencialmente cristianizado da Europa.

¹⁰ Cf. *Idem*, p. 366: “[Hamlet]: So excellent a King, that was to this/ Hyperion to a satyr...” (I, 2, 140); “... married with mine uncle, / My father’s brother but no more like my father than I to Hercules...” (I, 2, 151-153).

¹¹ Original: “[Hamlet] ... My father – methinks I see my father./ [Horatio]: Where, my lord? / [Hamlet]: In my mind’s eye, Horatio”.

dados momentos se pode mostrar como idílico, mítico, uma força original bruta (medieval? bárbara? pagã?). Como diz Marjorie Garber, o espectro é também uma parte da consciência de Hamlet.

Nas cenas quatro e cinco do primeiro ato, enfim, dá-se o encontro entre Hamlet-Príncipe e Hamlet-Rei-Espectro. Ao contrário das quatro personagens da primeira cena, Hamlet consegue se dirigir ao espectro e manter uma conversa a sós, mesmo que de início terrorificado. Ainda assim, ele consegue domar suas emoções, afasta o terror como um verdadeiro herói destemido em busca da verdade, mas para isso ele precisa dar acolhida ao *estranho*, fazer-se ambientado na estranheza que circunda aquele evento. Ambientado, ele pode agora ouvir o pedido do fantasma: “[Espectro] Vingue esse imundo e mais inatural assassínio [...] Adieu, adieu, Hamlet: lembre-se de mim” (*Idem*, p. 374 e 376, [I, 5, 25; e 91])¹². A vingança está essencialmente ligada à memória; vingar é fazer jus a uma ofensa sofrida, e necessita de ter em si constantemente o reforço da lembrança. Rumina-se vingança e memória, mas de um modo em que uma pode deformar a outra, pois tanto o humor vingativo pode distorcer uma memória, como uma memória ruminada demais pode despertar um humor vingativo ou, contrariamente, arrefecê-lo, retardá-lo. Parece-nos que ambas as coisas acometem Hamlet.

É necessário ter em perspectiva que a peça é em sua essência anacrônica como o próprio espectro. Em grande medida, o espectro funciona como o preciso anacronismo de um passado que importuna o presente constantemente, para o bem e o mal. Morto, mas não vencido e silenciado. Passado que em sua proveniência carrega muitas ambiguidades e incertezas. Nesse sentido, Barnardo, Macellus, Francisco e Horatio têm suas razões para temê-lo para além de sua sobrenaturalidade. Por isso, uma das genialidades de Shakespeare é ter

¹² Original: “[Ghost] Revenge his foul and most unnatural murder. [...] *Adieu, adieu, adieu: remember me*”.

assumido e encarnado esse anacronismo como algo constitutivo da própria personagem Hamlet, além de ser um dos elementos que determinam a sua tragicidade. Shakespeare atualiza um Hamlet viking e medieval para uma Inglaterra elizabetana, renascentista, pré-moderna. Faz dele um pensador e herói para seu tempo. Com isso, Hamlet é figurado como um ser relativamente brilhante, bom orador, questionador, extremamente sensível e artificioso, a quem é dada a tarefa de vingar um pai. No entanto, ele entende isso como algo maior do que um ato de interesse privado¹³. Pois trata-se de corrigir, ajustar, fazer *justiça* ao seu mundo. O que isso irá lhe cobrar?

Assim, a correção de seu mundo se mostra como *vingança*, e nisso Shakespeare faz ecoar a tradição senequeana de tragédias de vingança e também as novas produções que faziam sucesso em seu próprio tempo. Porém, como relembra Sússekind (2014, p. 11), ele complica o cálculo da retribuição, possibilitando um outro desenvolvimento do caráter do herói e de suas ações. É também famosa a sentença de Harold Bloom (2004, p. 4) quanto a essa recepção do gênero de *tragédia de vingança*: “Hamlet faz parte da vingança de Shakespeare sobre a tragédia de vingança, e não pertence a nenhum gênero”. Além disso, como enfatiza Paul Cantor, Hamlet também precisa se decidir sobre qual tipo de herói ele tem de ser. O cavaleiro medieval cristão, Cristo que oferece a outra face, um herói grego como o sanguinário Pirro (Neoptolemo, filho de Aquiles) ou um gélido viking? Aqui se vê uma faceta do próprio drama do Renascimento enquanto época. Em geral, o herói é encarado historicamente como uma espécie de suma de valores, um modelo para a ação. Por sua parte, Hamlet, esse homem anacrônico, tem de decidir qual é o seu modelo, mas é questionável se ele escolhe efetivamente algum desses modelos. Para Cantor (2004, p. 15), por exemplo, “sua tragédia também advém da destruição do ideal de totalidade do Renascimento”,

¹³ Até porque um Rei é também o próprio corpo político do Reinado, como aprendemos com Ernst Kantorowicz (2016, p. 193ss).

no sentido de que seria necessário um esforço titânico para fazer conformar valores tão conflitantes, o que nos faz perguntar sobre a possibilidade de uma empreitada como essa. Lembremos ainda que há o espectro da Reforma rondando a Europa, o qual se mostra, por exemplo, na figura problemática do purgatório, que era um dos motivos da querela religiosa (Greenblatt, 2013, p. 105s). Isso nos permite entender melhor a indecisão de Hamlet em relação à natureza do espectro de seu pai.

4 O herói e sua incompreendida indecisão

Esse estado de coisas dá a pensar então que tipo de herói é Hamlet. Pelo que foi exposto até aqui, o que tentamos traçar é, portanto, a imagem de um certo anti-herói renascentista que Hamlet inaugura, na medida em que ele representa aquele ideal ao mesmo tempo em que o destrói. É preciso agora apontar o elemento central de seu caráter, o qual, como vimos, está necessariamente ancorado nessas desconjunturas do mundo¹⁴ [e do tempo]. Uma mostra disso se dá em seu diálogo com Rosencrantz e Guildenstern:

[Hamlet] Ultimamente, tenho, mas de onde não sei, perdido toda a minha alegria, descuidado / de todo hábito de exercícios, / e de fato isso me pesa tanto em minha / disposição, que essa boníssima moldura, / a terra, parece a mim um estéril / promontório; o ar, este tão excelente dossel, este bravo / suspenso firmamento, esse majestoso teto salpicado com fogo / dourado — ora, ele não me aparece como outra coisa senão uma imunda e pestilenta / congregação de vapores. Que obra é o homem! Quão nobre / em razão, quão infinito em faculdades, em forma e movimento quão ágil / e admirável, em ação quão símil a um anjo, em percepção / como um deus! A beleza do mundo, o ápice dos animais — e/ ainda para mim, o que é essa quintessência do pó? Homem não me

¹⁴ Como nesta passagem: “[Hamlet] O God, O God! / How weary, stale, flat and unprofitable / seem to me all the uses of this world” (Shakespeare, 2016b, p. 366, [I, 2, 132-133]).

agrada / — não, nem mulher tampouco, ainda que pelo seu sorriso você parece dizer / que sim (*Idem*, p. II, 2, 257-270)¹⁵.

Ainda que se possa dizer que Hamlet está *atuando* para ambos, plantando um discurso que deseja que seja ouvido pelo rei e a rainha, não se pode desconsiderar a incrível reflexividade melancólica hamletiana aqui. Isso é fato pacífico e muito comentado na tradição de leituras da peça. Mas queremos reforçar que não é uma reflexividade enclausurada em assuntos privados e individuais. Hamlet deseja ser herói de seu mundo, mas para isso ele *pensa* sobre ele. Esse mundo faz do homem um ser impotente, na mesma medida em que é o próprio homem que torna esse mundo imundo. E, assim, ele vai mastigando longamente se “é mais nobre na mente {*mind*} sofrer / os lances e flechas da ultrajante fortuna, / Ou pegar em armas contra um oceano de aflições, / e ao resistir findá-las?” (*Idem*, p. 396, [III, 1, 55-59])¹⁶.

Bem, esse humor hamletiano é volúvel e metamorfo, mas paulatinamente se aprofunda na descoberta existencial da finitude e fugacidade da vida (*Idem*, p. 432, [V, 1, 50ss]). Na cena com os coveiros (V, 1), Hamlet faz sua última grande reflexão sobre isso, e não se pode deixar de representá-lo com um certo sorriso paradoxal no rosto. Mesmo as sumidades da história transformam-se em ossadas ou, no extremo, simplesmente pó. Alexandre e Cesar foram conjuradores de impérios, mas sempre novamente o tempo consumiu os eixos de seus feitos. E ali

¹⁵ Original: “I have of late, but wherefore I know not, lost all my mirth, forgone all custom of exercises; and indeed it goes so heavily with my disposition that this goodly frame, the earth, seems to me a sterile promontory; this most excellent canopy the air, look you, this brave o’erhanging firmament, this majestical roof fretted with golden fire — why, it appeareth no other thing to me but a foul and pestilent congregation of vapours. What a piece of work is a man! How noble in reason, how infinite in faculties, in form and moving how express and admirable, in action how like an angel, in apprehension how like a god! The beauty of the world, the paragon of animals — and yet to me, what is this quintessence of dust? Man delights not me — no, nor woman neither, though by your smiling you seem to say so”.

¹⁶ Original: “To be, or not to be, that is the question —/ Whether ‘tis nobler in the mind to suffer/ The slings and arrows of outrageous fortune,/ Or to take arms against a sea of troubles,/ And by opposing end them”.

está Hamlet tentando mimetizar heróis redentores rendidos. O riso é irresistível.

Não é possível deixar de seguir com esse riso nervoso até o fim da peça, pois o *fim* de ambos os Hamlets é, enfim, a morte de Claudio, mas também de tantas outras pessoas ao seu redor: Polônio, Rosencranz e Guildenstern, a atormentada Ofélia, sua mãe Gertrudes, Laertes... e o próprio Hamlet. Contudo, mais que isso, a vingança de Hamlet acontece de um modo desajeitado e até mesmo despuorada. No final das contas, *incompreensível*. A cena toda é muito estranha e destoa de qualquer expectativa de um ato potente, vigoroso, heroico. É a vingança contra a vingança, sob a qual jaz a vanidade de um esforço, sempre mimetizado historicamente, de corrigir o tempo. As últimas palavras de Hamlet, são um testamento não só para a Dinamarca, mas para o mundo:

[Hamlet] Eu estou morto, Horatio. [...] / Vocês que parecem pálidos e tremem ante essa sorte, / Que são senão figurantes ou espectadores desse ato, / Tivesse eu senão tempo — já que essa carrasca, morte, / é rigorosa em sua prisão — Ó, eu poderia lhes dizer. / Mas deixe estar. — Horatio, eu estou morto: / Tu vives: fala sobre mim e meus motivos certos/ Aos que não saibam. [...] Ó Deus, Horatio, quão manchado deve — / ficando as coisas assim desconhecidas — o nome permanecer por trás de mim! / Se tu sempre me tiveste no teu coração, / Te ausenta por ora da felicidade, / E nesse duro mundo suspira em dor, / para contar minha estória (*Idem*, p. 445-446, [V, 2, 310-318])¹⁷.

E Horatio começa assim a cumprir a promessa ao seu modo:

[Horatio] ... dê ordens para que estes corpos / Sejam, alto, numa plataforma, {*stage*} postos à vista, / E me permita falar para o ainda ignorante {*unknowing*} mundo / De como se deram essas coisas: assim,

¹⁷ Original: “[Hamlet]: I am dead, Horatio. [...] You that look pale and tremble at this chance,/ That are but mutes or audience to this act,/ Had I but time — as this fell sergeant, Death, / Is strict in his arrest — oh, I could tell you — / But let it be. Horatio, I am dead. / Thou livest: report me and my cause aright/ To the unsatisfied./ [...] O God, Horatio, what a wounded name,/ Things standing thus unknown, shall I leave behind me!/ If thou didst ever hold me in thy heart,/ Absent thee from felicity awhile/ And in this harsh world draw thy breath in pain/ To tell my story”.

vocês devem ouvir / De atos carnais, sangrentos e inaturais, / De juízos acidentais, / Matanças fortuitas, / De mortes causadas por astúcia e coerção, / E, nesse remate, propósitos trocados / Recaem sobre as cabeças artífices: tudo isso posso / Veraz oferecer (*Idem*, p. 447, [V, 2, 329-337])¹⁸.

Como prometido pela aurora, encerrou-se a cena desse mundo em rubro sangue. Mas um outro dia é prometido, e talvez ele possa iniciar um pouco diferente se aprendermos algo com esta história contada e recontada: *lembramos de Hamlet*. Pois ela é uma Tragédia contra a Tragédia, ou contra uma expectativa errônea em relação a ela, seja um final redentor na figura da vingança, seja na vitória de uma reconciliação triunfal qualquer, quase ao estilo épico. Nesse sentido, Shakespeare eleva o Trágico, se nos é permitido esse anacronismo conceitual, ao nível até mesmo do paroxismo cômico, revelando que o riso ou o choro estão mais próximos do que parecem na vanidade dos Grandes Destinos.

5 Considerações finais

Ao analisarmos a peça *Hamlet* a partir do ponto de vista não exclusiva ou prioritariamente da *compreensão*, mas da *incompreensão*, cremos alcançar uma possibilidade interpretativa e teórica bastante rica em geral, qual seja, a de que o não-sentido, em vez de puro nada, também é fundamento de sentido. Isso parece, em uma primeira vista, contradizer justamente nossa expectativa hermenêutica mais arraigada, seja “instintiva” ou teoricamente informada, de que há um privilégio quase ontológico do *sentido*. Na verdade, a hipótese mais ampla a ser melhor avaliada na leitura de outras peças, é a de que o sentido da Tragédia, o

¹⁸ Original: “[Horatio]: ... give order that these bodies/ High on a stage be placed to the view,/ And let me speak to th’yet unknowing world how these things came about./ So shall you hear/ Of carnal, bloody, and unnatural acts,/ Of accidental judgements, casual slaughters,/ Of deaths put on by cunning and for no cause,/ And in this upshot purposes mistook/ Fall’n on the inventors’ head. All this can I/ Truly deliver”.

Trágico, é o não-sentido, na medida em que ele é fundamentalmente um abalo nas estruturas mais básicas de nossa existência: mundo, tempo e disposição de ânimo.

Por outro lado, talvez a questão não precise ser posta necessariamente em termos de uma oposição entre sentido e não-sentido na forma de uma “ou-ou”. Levando a sério o “espírito” de uma fenomenologia existencial, este cenário pode reaparecer sob a perspectiva de que toda possibilidade de sentido se alimenta por um “não” que, antes de excluir possibilidades, seja sua salvaguarda, ou seja, a precaução essencial contra uma pretensão totalizadora e plenamente clarificadora acerca dos fenômenos e da existência.

Referências

- BLOOM, Harold. *Hamlet: poem unlimited*. New York: Riverhead Books, 2004.
- BRADLEY, A.C. *A tragédia shakespeariana*. Trad. Alexandre Feitosa Rosas. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- CANTOR, Paul. *Shakespeare: Hamlet*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- GARBER, Marjorie. *Shakespeare after all*. Nova York: Anchor Books: 2005.
- GREENBLATT, Stephen. *Hamlet in purgatory*. New Jersey: Princeton University Press, 2013.
- KANTOROWICZ, Ernst. *The King's tow bodies*. New Jersey: Princeton University Press, 2016.
- SHAKESPEARE, William. As you like it. In: *The Norton Shakespeare: Comedies*. Nova York e Londres: W. W. Norton & Company, 2016a.
- SHAKESPEARE, William. Hamlet. In: *The Norton Shakespeare: Tragedies*. Nova York e Londres: W. W. Norton & Company, 2016b.
- SÜSSEKIND, Pedro. A filosofia em Hamlet. In: *O que nos faz pensar*, n. 35, 2014.

A *práxis* ontológica da linguagem e do diálogo a partir da filosofia gadameriana

Roberto Freitas dos Santos¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.90.03>

1 Introdução

A linguagem (*Sprache*) é o tema central que tece a terceira parte de *Verdade e Método* (2015), assim como nos apresenta o pensador alemão Hans-Georg Gadamer (1960). Nessa parte podemos entender qual é a proposta do autor quando ele enaltece a hermenêutica — não enquanto apenas uma simples forma de interpretação textual — e apresenta a linguagem e o diálogo (*Dialog*) como força que o ser humano tem para seu modo de ser, de se comunicar e de se manifestar no mundo para, então, compreendê-lo.

Gadamer nos propôs uma reflexão hermenêutica filosófica enquanto linguagem dialógica, referente àquilo que o ser humano encontra nas mais diversificadas formas de compreensão (*Verstehen*) que estão presentes no mundo. Sendo assim, podemos afirmar que a linguagem no modo de ser do ser humano também acontece por meio da prática. Quer dizer que, provavelmente, tudo o que o homem entende passa pelo fio condutor da interpretação e compreensão das coisas que existem no mundo, e assim ele tentará colocar em prática.

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí – UFPI.
E-mail: robertofreitas@live.com

2 Linguagem e diálogo enquanto práxis ontológica do ser humano

O traço filosófico hermenêutico da linguagem acontece por meio do diálogo, pelo fato de ambos estarem imbricados entre si. Para Gadamer, a linguagem em si já acontece enquanto diálogo e, pelo seu *medium*, o ser humano se manifesta e se comunica com as coisas que pertencem ao mundo. Por isso, há uma relação constante com essa forma prática para o processo de interpretação/compreensão. Isso ocorre porque quem está presente no mundo observa todas as coisas que também estão nele.

Com efeito, a hermenêutica filosófica gadameriana nos leva a refletir sobre a importância que a linguagem tem enquanto *medium* universal interpretativo no mundo. De acordo com a afirmativa de Gadamer (2011, p. 220), “é a linguagem que constrói e conserva essa orientação comum no mundo”. Isso se daria porque a linguagem é pertencente ao sujeito pensante que está no mundo. E é somente por meio da linguagem que o ser humano é capaz de se manifestar enquanto diálogo.

Não obstante, a capacidade para o diálogo é um atributo natural do ser humano. Aristóteles denominou o ser humano como o ser que possui linguagem e só existe linguagem no diálogo. Ainda que a linguagem seja codificável e tenha uma relativa fixação no dicionário, na gramática, na literatura — a sua própria validade, o seu envelhecimento e a sua renovação, o seu deterioramento e o seu aperfeiçoamento até às formas mais elaboradas de estilo de arte literária, tudo vive do intercâmbio dinâmico daqueles que falam com os outros. A linguagem, só existe no diálogo (Almeida; Flickinger; Rohden, 2000, p. 130).

Sabe-se que o diálogo é um atributo natural para o humano porque lhe dá capacidade para se comunicar com as demais pessoas. Aristóteles denominou o homem como um ser dotado de linguagem e, dessa forma, a linguagem se faz existente em intercâmbio com o diálogo,

por isso, mesmo que o passar dos anos faça a linguagem “envelhecer”, há também um processo contínuo de renovação.

A linguagem e o diálogo só existem quando estão conectados entre si. Nesse caso, mesmo com o passar dos anos, mesmo que a linguagem vá se aperfeiçoando, ela jamais perde a sua capacidade de se manifestar no diálogo. Assim, a linguagem vive na interação entre aqueles que podem se comunicar no mundo.

Para Figal (2007, p. 53),

[...] fica evidente por que expressões linguísticas em geral precisam ser elucidadas: elas só possuem significação e são experienciáveis significativamente porque são aplicáveis em mais do que em uma situação. A generalidade pertence à essência da linguagem. Aquilo que pode ser dito não pertence a ninguém; nenhuma palavra está ligada apenas a uma pessoa. É somente porque algo não pode ser dito apenas uma vez e em relação a uma pessoa que há linguagem, assim como um mundo compartilhado e comunicável na linguagem.

A questão apresentada por Günter Figal de que as “expressões linguísticas” precisam ser elucidadas, nos faz pensar que a linguagem tem seu próprio caráter de ser através da experiência (*Erfahrung*) do ser humano com as coisas do mundo, porque, por meio dessa experiência, o ser humano pode colocar em prática tudo aquilo que ele aprende num determinado lugar no qual está inserido ou no qual deseja se inserir.

Entender o que se pode ser dito implica geralmente numa aplicação propiciada por meio da interpretação/compreensão. Nesse caso, o ato de compreender requer a ligação entre a palavra que pode ser dita e a outra que pode ser explicada. Conforme Silva (2014, p. 210), “compreender (*Verstehen*), para Gadamer, significa sempre um entender-se (*Verständigung*)”, isto é, uma maneira que o ser humano possui para se comunicar e interpretar.

Como sabemos a palavra não pertence de maneira exclusiva apenas a uma pessoa, ela pode tornar-se compartilhada quando

comunicada. Assim, “compreender é uma forma de estar em diálogo com o que nos constitui” (Braidá, 2021, p. 169). Trata-se não de prender a palavra em si mesma, mas, sobretudo, de compartilhar, porque o que constitui o homem é a linguagem: “toda nossa compreensão parte desses sentidos já dados e compartilhados” (Silva, 2014, p. 209). Compartilhar, pois, aquilo que se sabe é, de certa maneira, um estar se relacionando com os demais seres que pertencem e que estão presentes no mundo.

Por conseguinte, o ser da linguagem no mundo acontece enquanto modo de ser, ou seja, como cada um pode se manifestar, se comportar, se comunicar porque o *ser* do ser humano está presente no mundo e, por isso, pode pertencer a uma comunidade² linguística humana, sobretudo, uma comunidade na qual cada ser humano pode se tornar visível pelo *medium* de sua linguagem. Dessa forma, cada ser que está inserido ou que faz parte de uma comunidade humana é um ser construído linguisticamente.

Para Gadamer (2015, p. 612), “o *ser que pode ser compreendido é linguagem*”. Esse *ser*, que pode ser compreendido na e pela linguagem, manifesta-se através de uma prática humana³, ou seja, por meio de como ele se comunica, porque a comunicação pertence diretamente ao ser humano. Segundo Viviane Pereira (2015, p. 28),

[...] a compreensão possui uma dimensão ontológica no que diz respeito ao ser da linguagem, e uma dimensão prática, que está ligada aos efeitos de nossa compreensão sobre o outro, ou melhor, ao modo como nos comportamos com relação ao outro [e de como podemos compreender por meio de uma prática com o outro na diferença com o eu].

² Todas as formas de comunidade humana são formas de comunidade linguística, mas formam linguagem, uma vez que a linguagem é essencialmente a linguagem do diálogo. Por isso, a não pode ser reduzida a um mero entendimento o próprio mundo que se apresenta a nós na vida comum (Oliveira, 1996, p. 239-239).

³ Como nos ensina o termo *práxis*, o ser humano já se encontra em uma situação, na qual é impelido a agir, mas a sua caracterização como alguém que pode agir em direção de uma melhor realização de sua vida se dá justamente ante a chance de fazer uma *escolha previa* entre possibilidades (Pereira, 2015, p. 55).

Nessa perspectiva, entende-se, pois, que o ser da linguagem também acontece através da *práxis* humana. Essa *práxis* seria tudo aquilo que o ser humano vai interpretando/compreendendo no percurso de sua vida, no que se refere a sua relação com as coisas e com os outros seres humanos que estão presentes, fazendo assim, parte do mesmo mundo.

Só quem pode se comunicar e se compreender é aquele que é percebido. Ser percebido no mundo é, de alguma forma, ser percebido por meio da linguagem, sobretudo, pelo processo histórico, porque só se pode perceber algo que de fato aconteceu ou que pertenceu ao mundo. Assim, podemos perceber que, conforme Rohden (2002, p. 247), “é na linguagem e por meio dela que criamos e nos adaptamos ao mundo”, e, posteriormente, nos engajando em algum lugar como, por exemplo, numa comunidade humana.

Segundo Viviane Pereira (2015, p. 166):

O ser que pode ser compreendido precisa ser buscado, pela simples razão de que, ao contrário, sentidos, valores, conteúdos de um modo geral que dizem respeito aos seres humanos, seriam perdidos. [...] o ser, que pode ser compreendido, por fazer parte da história humana, está na linguagem. Esse ser não nos é plenamente acessível por causa de nossa condição finita, de sofrermos apenas certos efeitos da história e ainda de somente nos tornarmos conscientes de alguns dentre estes efeitos, mas não porque ele não possa ser compreendido.

O ser compreendido por meio da linguagem está relacionado a tudo aquilo que o homem faz e ao fato de que ele é pertencente à história. Não teríamos como pertencer ao nada; somos seres históricos. Conforme Oliveira (1996, p. 232), “Para Gadamer, não é a história que nos pertence, na verdade somos nós que pertencemos a ela”, porque através dela nos compreendemos e nos inserimos no mundo. No entanto, a finitude⁴

⁴ Em todo nosso pensar e conhecer somos já sempre parciais devido à interpretação linguística do mundo. Nesse ponto, a linguagem é a marca propriamente dita de nossa finitude. Que se encontra, já sempre, para além de nós. A consciência do indivíduo não é a régua na qual o seu ser pode ser medido (Almeida; Flickinger; Rohden, 2000, p. 122).

humana e o próprio processo histórico não permitem que o homem acesse totalmente o ser em si. A linguagem, por outro lado, permite compreender por meio do modo ser, ou seja, pela maneira como a pessoa humana se comporta no mundo.

Entende-se, pois, que

[...] o *ser que pode ser compreendido é linguagem*. De certo modo, o fenômeno hermenêutico devolve aqui a sua própria universalidade à constituição ontológica do compreendido, na medida em que a determina, num sentido universal, como *linguagem*, e determina sua própria referência ao ente como interpretação. Por isso, não falamos somente da natureza de uma linguagem da arte, mas também de uma linguagem da natureza, e inclusive de uma linguagem que as coisas exercem (Gadamer, 2015, p. 612).

Compreende-se, pelo *medium* da linguagem, que ela não é apenas uma simples forma de compreensão, principalmente, porque a linguagem é um fenômeno⁵ da hermenêutica filosófica, e ela se manifesta enquanto uma constituição universal do ente do homem, isto é, de seu modo de ser e de estar presente no mundo. Em outras palavras: a linguagem se manifesta como uma forma ontológica de ser compreendida. “Daí por que a linguagem emerge como um horizonte intrascendível da ontologia hermenêutica” (Oliveira, 1996, p. 232). Dessa forma, conforme Gadamer (2015, p. 613), “o modo de ser especulativo da linguagem demonstra com isso seu significado ontológico universal”, isto é, de que a linguagem está ligada com a maneira de compreensão das coisas pertencentes ao mundo pelo ser humano. Logo, tudo que é acessível ao homem é passível de entendimento.

⁵ O que constitui verdadeiramente o fenômeno hermenêutico originário é que não existe nenhum enunciado que não possa ser compreendido como resposta a uma pergunta, e é só assim que ele pode realmente ser compreendido (Grondin, 2012, p. 131).

Agora já não é mais uma simples linguagem apresentada através da arte, mas também por meio de uma linguagem da natureza das coisas pertencentes, que estão presentes no mundo, exercendo de certa maneira uma função. As coisas não estão simplesmente por estar, mas principalmente, porque possuem uma finalidade. Isso significa que na própria linguagem, como afirma Viviane Pereira (2015, p. 166): “manifesta-se a oportunidade de compreendermos as coisas como elas são”. Portanto, a linguagem, além de ser modo de ser do ser humano, contribui para a compreensão do homem.

É perceptível que o ser que pode ser compreendido possui a sua universalidade e, dessa maneira, dar-se-ia enquanto um fenômeno que pode ser interpretado pela ótica da hermenêutica filosófica, “que retrata e justifica uma concepção de metafísica” (Rohden, 2002, p. 254). Essa justificativa metafísica acontece porque a linguagem é compreendida como modo de ser, de se relacionar, de estar presente, com todas as coisas que o ser humano se relaciona.

De certo modo,

[...] o ser que pode ser compreendido, passa a *ser* apenas quando se torna linguagem. Por outras palavras, o ser torna-se realidade na medida em que se corporifica linguisticamente; de outro modo não passa de uma ideia vaga, abstrata, uma *ideia* apenas. Isto, contudo, não quer dizer que a idealidade constitua uma outra forma de realidade (Rohden, 2000, p. 546).

O *ser* só se torna ser quando ele passa a ser o *ser* pelo *medium* da linguagem. Neste caso, ele proporciona uma realidade estabelecida pela própria linguisticidade do homem. Em outras palavras, uma corporificação que pode ser estabelecida pelo ser humano. Sem isso, seria apenas uma ideia simples, incapaz de proporcionar algo mais concreto, um espaço vazio, ou seja, que não possui uma finalidade.

O pensamento gadameriano acerca da linguagem nos leva a perceber que ela está direcionada para o diálogo, porque a linguagem

versa-se inteiramente enquanto diálogo, pois o modo de ser do ser humano acontece também por meio da comunicação linguística aplicada pelo homem. Essa comunicação linguística acontece por meio de tudo aquilo que o ser humano pode utilizar enquanto auxílio para a compreensão das coisas no mundo. Sendo assim, manifestar-se pelo *medium* ontológico hermenêutico da linguagem é manter-se em um constante diálogo. E, dialogicamente⁶ falando, o ser da linguagem, além de ser compreensão, também pode ser tido enquanto ser que possui comunicação.

É no *medium* da linguagem que ocorre toda a nossa experiência do mundo, e a consciência do limite da linguagem é consciência também de nossa temporalidade; por isso a hermenêutica filosófica estrutura-se como ontologia e metafísica da finitude. Nesta concepção de metafísica, a linguagem não pode ser suprassumida ou eliminada, mas deve ser ampliada, por conter a tensão entre o finito e o infinito, entre nossa fome de pão e de sentido (Rohden, 2002, p. 259-260).

Essa realização da linguagem ocorrida por meio da experiência humana no mundo proporciona ao homem conhecer os limites da consciência da linguagem no tempo. Nesse intuito é que se estrutura a hermenêutica filosófica enquanto uma ontologia, isto é, uma metafísica da finitude. Mas, isso não pode suprimir a linguagem, pelo contrário, deve ampliar seu horizonte de compreensão.

Dado isso, nota-se que a linguagem é especulativa pelo fato de que ela possui uma ontologia⁷ e se direciona para o universal da compreensão. Isso é perceptível porque, por meio do diálogo, manifesta-

⁶ “Se podemos falar de uma universalidade e de uma racionalidade dialógica da linguagem, para designar sua abertura a todo sentido que se possa ser entendido, é porque a linguagem é a luz do próprio ser” (Grondin, 2012, p. 77).

⁷ “E, embora possa soar um pouco estranho, aqui, metafísica e ontologia convertem-se no sentido de que concedemos à primeira o caráter argumentativo, discursivo do filosofar que desemboca, necessariamente, numa postura, num modo de ser” (Rohden, 2000, p. 549). Aqui, nota-se o convertimento da metafísica e da ontologia enquanto linguagem, ou seja, ambas são pertencentes ao ser humano e estão no mundo de maneira argumentativa.

se a fala, ou seja, a comunicação através da palavra. Por isso, aquilo que é perceptível enquanto ontologia hermenêutica pode ser dito.

O modo de ser especulativo da linguagem demonstra com isso seu significado ontológico universal. O que vem a fala é, naturalmente, algo diferente da própria palavra falada. Mas a palavra só é palavra em virtude do que nela vem à fala. Só se faz presente em seu próprio ser sensível para subsumir-se no que é dito. Inversamente, também o que vem à fala não é algo dado de antemão, e desprovido de fala, mas recebe na palavra sua própria determinação (Gadamer, 2015, p. 613).

Dado o exposto, a universalidade apresentada pela hermenêutica filosófica gadameriana é, de fato, o manifestar-se linguisticamente do ser humano no mundo. Em vista disso, as ações humanas acontecem enquanto fenômeno comunicativo. Isto é, o modo de ser do ser humano perpassa a comunicação, porque a “atividade hermenêutica de interpretação ocorre na linguagem” (Schmidt, 2014, p. 170). Logo, o comunicar é linguagem, e a linguagem é interpretação/compreensão.

Por conseguinte, percebe-se, que o *ser que pode ser compreendido* é ser que acontece enquanto linguagem. Desse modo, o ser da linguagem se dá como ser que pode ser percebido no mundo. Por isso, torna-se “uma hermenêutica universal que atinge a relação geral do homem com o mundo” (Gadamer, 2015, p. 614). Assim, o ser da linguagem também pode ser entendido como ser que se articula por meio da compreensão.

Compreender, pois, pelo *medium* da linguagem, também significa entender que o ser no mundo possui a sua finitude. Nota-se que o ser humano a partir de sua historicidade, pode entender um pouco a sua essência, não apenas por ser esse *ser pensante* que se comunica, mas também porque a história ajuda na constituição do indivíduo humano. Segundo Viviane Pereira (2015, p. 29):

Como indivíduos, temos história e linguagem, mas isso só é possível na medida em que há, em um nível não completamente determinado por nós, algo com uma história e uma linguagem *comuns*. Enquanto Hegel

queria converter toda substancialidade em subjetividade e transformar toda subjetividade em objeto. Gadamer fez o inverso. Ele tentou mostrar que em toda subjetividade há uma substancialidade (história, linguagem, tradição) que a determina, isto é, diante da qual somos finitos.

A historicidade humana dá possibilidade ao ser humano de se manifestar no mundo a partir da linguagem e, posteriormente, através da tradição. Isso difere a subjetividade apresentada por Gadamer da subjetividade apresentada por Hegel. Para Gadamer, essa subjetividade representa a finitude humana, por meio da linguagem, da história e da tradição. Já para Hegel, essa subjetividade é objeto. Neste intuito, o relato gadameriano nos informa sobre o caráter do acontecer da linguagem:

Quando partimos do caráter de linguagem da compreensão, sublinhamos, antes, a finitude do acontecer que se dá na linguagem, onde se concretiza em cada caso a compreensão. A linguagem que as coisas exercem, sejam elas quais forem, não é *logos ousias* e não alcança a sua plena realização na autointuição de um intelecto infinito; ela é linguagem que nossa essência histórica finita assume quando aprendemos a falar (Gadamer, 2015, p. 614).

Por meio dessa cunhagem de linguagem enquanto forma de interpretação/compreensão do *ser* no mundo, percebe-se, que “são formas de concepção que se desdobram como formas da experiência hermenêutica a partir do ser universal do ser hermenêutico” (Gadamer, 2015, p. 614). Assim, fica evidente que o *ser*, enquanto *ser* que se compreende, desdobra-se no mundo da compreensão humana pelo seu modo de ser. O *ser* hermenêutico é o *ser* enquanto ser e que pode ser dado a partir daquilo que pode ser interpretado/compreendido.

Evidencia-se, pois, que tudo o que entendemos como *ser* da linguagem se constitui no seio do diálogo, porque a linguagem e o diálogo estão imbricados entre si. Por isso, a linguagem é diálogo e vice-versa. Para Gadamer (2012, p. 119), “nos aproximamos mais da linguagem

quando pensamos no diálogo”. Assim, pensar a linguagem é pensar, sobretudo, numa maneira dialógica de estar em contato com o outro.

Com uma abordagem direcionada sobre a linguagem, podemos afirmar que ela tem seu próprio caráter ontológico no mundo. Por isso, é elucidativo destacar que:

Somente compreendemos porque somos em meio a linguagem, tudo o que compreendemos, por sua vez, também é linguagem e não há linguagem sem compreensão. A linguagem é o que possibilita a existência de uma unidade entre ser humano e mundo, entre pensamento e coisa, entre sujeito e objeto. Ela é aquilo que possuímos em comum com o mundo, com a tradição, com as coisas, com os outros. Sem ela não podem haver sentidos a serem compreendidos (Pereira, 2015, p. 168-169).

A linguagem não é simplesmente uma “coisa” do ser homem. Além do modo de ser do ser humano, ela também é uma forma de interpretação/compreensão. Graças ao *medium* da linguagem, o ser humano é capacitado para compreender sobre a sua existência de *ser* no mundo, pois a linguagem está em tudo o que o homem pode interpretar/compreender.

Tudo aquilo que a linguagem possibilita ao ser humano deve estar em comum com o mundo. Decerto não poderíamos pensar numa linguagem separadamente do homem com o mundo. Ela faz parte da vida humana, principalmente, no referente ao seu contexto histórico. Assim o seu verdadeiro sentido de compreensão pode ser percebido.

A tese *o ser que pode ser compreendido é linguagem* (Gadamer, 2015, p. 612), indica que o *ser* da linguagem está presente no mundo de maneira significativa no enquanto da ontologia hermenêutica filosófica. Segundo Luiz Rohden (2002, p. 265), “esta afirmação é central, resume e explica a concepção hermenêutica filosófica enquanto ontologia hermenêutica”. Neste caso, uma hermenêutica filosófica que interpreta/compreende e explica o modo de ser da linguagem.

Certamente, a tese gadameriana nos faz entender que a linguagem, além de ser o modo de ser, é também a parte central tecida por Gadamer na sua obra *magna, Verdade e Método*, para expressar de forma adequada o que o autor apresenta sobre a hermenêutica filosófica; a saber, que a hermenêutica filosófica é o evento do acontecer tecido pelo fio condutor da linguagem.

De acordo com Viviane Pereira (2015, p. 175):

Quando Gadamer disse que “o *ser que pode ser compreendido é linguagem*” ele admitiu que a sua hermenêutica é uma filosofia do ser, não do ser metafísico, mas do ser da linguagem, da história, da tradição. Desse modo, a verdade que Gadamer quis destacar, com sua obra *Verdade e Método*, foi aquela ligada a experiência humanístico-histórica que fazemos a cada instante que somos no mundo, e que não pode ser ensinada e nem guiada por um padrão, senão vivida.

O *ser da linguagem* é um ser hermenêutico, ou seja, um ser que pode ser compreendido e, por isso, faz parte da tradição histórica. Esse *ser da linguagem* não é o mesmo ser do ser metafísico. Ele é, sobretudo, o *ser* que é percebido no mundo, porque ele está presente no mundo e, por isso, pode ser compreendido. Dessa maneira, esse *ser* acontece pelo *medium* da linguagem, destacado enquanto *ser* compreendido no mundo, principalmente a partir da hermenêutica filosófica.

Poderíamos dizer que o *ser que pode ser compreendido*, segundo a tese gadameriana, nos é possibilitado por meio da linguagem. Nesse caso, ele nos é acessível através de uma ontologia hermenêutica, capaz de mostrar que a linguagem acontece enquanto uma compreensão das coisas do mundo, mesmo isso possa causar um estranhamento.

Em outros termos, há cada vez “*ser*” que pode ser compreendido e todo ele nos é acessível em forma de linguagem. Entretanto, não temos temporalmente e historicamente condições de apanhá-lo, seja por meio de resquícios do passado, de fatos do presente, de nossas próprias experiências ou do autoconhecimento. Que a linguagem tenha um caráter ontológico quer dizer: não podemos pensa-la sem “fazermos

uso” dela. Que não haja pensamento sem linguagem, faz com que ela seja, segundo Gadamer, uma das coisas mais obscuras com a qual a humanidade já se deparou (Pereira, 2015, p. 29).

Com isso, percebe-se que esse *ser* da linguagem é de certa maneira, uma forma com a qual o indivíduo se percebe e é compreendido no mundo. Em linhas gerais, seria uma forma de dizer que o *ser* enquanto *ser* que se compreende não pode ser pensado fora da linguagem.

Segundo Grondin (2012, p. 137), “é bem verdade que vivemos numa linguagem” e, por isso, nos manifestamos por meio dela enquanto ser-no-mundo. Esse *ser que pode ser compreendido* se dá pelo *medium* da linguagem, e fazer parte dessa linguagem é estar em contato com o mundo. Então, trata-se de um processo de constante construção, mesmo em meio às adversidades da compreensão, “e apesar disso, a construção do próprio mundo continua se dando sempre e simultaneamente por meio da linguagem” (Grondin, 2012, p. 139). Logo, a linguagem é o aparato fundamental para o ser humano se constituir.

O *ser* da linguagem, apresentado em *Verdade e Método* por Gadamer, é o *ser* que pode ser compreendido. Esse *ser* que se pode compreender acontece pelo *medium* da hermenêutica filosófica. Talvez sem a hermenêutica filosófica esse *ser* da linguagem não se manifestasse no mundo ou não pudesse ser compreendido. Sendo de outra maneira, pode-se apontar, conforme Gadamer (2015, p. 612), “para uma estrutura ontológica universal, a saber, para a constituição fundamental de tudo aquilo a que a compreensão pode se voltar”, ou seja, se a compreensão humana consegue interpretar é porque esse *ser* da linguagem pode ser entendido.

A tese de Gadamer (2015, p. 612) de que “o *ser que pode ser compreendido é linguagem*” acontece também porque o diálogo se dá por meio da compreensão, e ele se acontece enquanto evento da linguagem, isto é, o *ser* é presença pelo *medium* da linguagem no mundo, e a linguagem está imbricada com o diálogo. Não seria possível pensar no

diálogo fora da linguagem, conforme Oliveira (1996, p. 238), “uma vez que a linguagem é essencialmente a linguagem do diálogo” e, com isso, podemos entender que o *ser* acontece inteiramente enquanto linguagem, sobretudo, a partir da hermenêutica filosófica gadameriana. Gadamer (2012, p. 35) afirma que “a linguagem só é em verdade possível em meio ao diálogo, ou seja, na convivência, e é de fato misterioso como ela está em obra aí”. Isso nos mostra que:

Só compreendemos a linguagem do outro no diálogo. Além disso, na medida em que nos distanciamos de nossas próprias convicções para ouvir o que o outro tem a nos dizer, retomamos a chance de compreender de um modo novo, com critérios novos (Pereira, 2015, p. 177).

A linguagem e o diálogo estão sempre imbricados, porque ambos possuem a mesma característica que dá o sentido real do ser-no-mundo, de como esse *ser* pode ser compreendido. Cada convicção humana, portanto, seria uma maneira de compreensão do outro com uma nova forma de aplicar critérios, isto é, por meio da linguagem da escuta.

De acordo com Manfredo de Oliveira (1996, p. 245), sobre a tese gadameriana:

O Ser que pode ser compreendido, é linguagem. Isso significa: é assim como ele por si mesmo se apresenta a partir da compreensão. Portanto, o vir-à-palavra não significa receber uma segunda existência, mas pertence ao ser próprio de cada um aquilo enquanto tal ele se apresenta. A linguagem é uma unidade especulativa: trata-se aqui de uma diferenciação em si — ser apresenta-se, uma diferenciação que, contudo, não deve ser diferenciada. Com isso, a forma especulativa de ser da linguagem manifesta sua significação ontológica universal.

De modo geral, refere-se ao que o ser da linguagem tem em sua relação especulativa. Isto é, a linguagem se torna uma ontologia universal por causa de seu modo de ser; a saber, interpretação/compreensão. Assim, a linguagem, a partir da filosofia gadameriana, é uma forma da

hermenêutica filosófica das coisas em geral, ocupando, dessa maneira, um espaço no mundo no qual o ser humano é pertencente, e onde o mesmo se constitui.

Seguindo essa esteira argumentativa, “o modo de ser especulativo da linguagem demonstra com isso seu significado ontológico universal” (Gadamer, 2015, p. 613). Isso acontece por causa das coisas que o ser humano pode interpretar/compreender: tudo o que a linguagem pode alcançar enquanto *medium* da hermenêutica filosófica, enquanto evento da compreensão. À vista disso, o ser que poder ser compreendido é compreendido por meio da linguagem e do diálogo, e estão presentes nas formas com as quais o ser humano se relaciona com o mundo. O ser que se compreende, portanto, atua e se constitui inteiramente através da linguagem e do diálogo.

3 A linguagem empregada a partir da *práxis* humana enquanto compreensão do mundo

Ao dar ênfase à linguagem enquanto modo de ser do homem, Gadamer nos aponta seu projeto hermenêutico filosófico; a saber, a busca por uma interpretação/compreensão do ser humano e, daquilo com que ele se relaciona/comunica durante a sua vida, levando sempre em consideração o que a *práxis* lhe proporciona. Nesse ínterim, a linguagem é o *medium* pelo qual o indivíduo se constitui no mundo.

Por conseguinte, o que pode tecer a linguagem da *práxis* humana se encontra na forma pela qual o homem vai se relacionando com as coisas, que estão presentes no mundo. Como por exemplo, através do que a estética, a partir da obra de arte, pode nos mostrar. Isso porque a linguagem exerce de certa maneira, por meio da obra de arte, uma forma de interpretação/compreensão do mundo, principalmente, quando nos encontramos diante de algo que obra de arte pode nos causar.

Quando estamos diante de uma obra de arte, certamente, vamos nos deparar com a presença implícita que a linguagem pode nos conceder, porque a arte seria uma das formas pelas quais o ser humano pode se expressar e se constituir no mundo e, posteriormente, também poder ser compreendido no percurso da história. “E frente à experiência da arte e da história deparamo-nos com uma hermenêutica universal que atinge a relação geral do homem com o mundo” (Gadamer, 2015, p. 614). Com base nessa afirmativa, percebe-se, pois, que a arte e a história possuem seu valor para o evento da interpretação/compreensão. Segundo Gadamer (2015, p. 615):

É evidente que o ser da obra de arte dar-se em sua representação não é uma determinação específica dela, nem é uma peculiaridade do ser da história ser compreendido em seu significado. Representar-se, ser compreendido, só se implicam mutuamente, no sentido de que uma passa pela à outra, que a obra de arte é uma com sua história efetual, tal como aquilo que é transmitido historicamente é uno como a atualidade de seu ser compreendido — ser especulativo —, distinguir-se de si mesmo, representar-se, ser linguagem que enuncia um sentido [...] na medida em que pode ser compreendido.

De certa forma, a linguagem representada a partir da obra de arte, possui um grande significado, sobretudo, porque ela ajuda no processo de interpretação/compreensão do ser, através da história. Poderíamos dizer que assim o ser se constitui, por meio do que a hermenêutica filosófica da linguagem pode lhe proporcionar, a saber, seu modo próprio de ser no mundo.

Seguindo essa perspectiva, nota-se que o ser da linguagem no mundo, passa a ganhar mais sentido quando um determinado enunciado ou coisa — como uma obra de arte — é compreendido. Isso, porque o ser também está através daquilo que a obra de arte pode transmitir. Dessa maneira, a linguagem expressada a partir da obra arte é uma *práxis* humana, ou seja, foi algo criado pela ação humana e, por isso, as duas são

importantes para a compreensão do homem no mundo. De acordo com Jean Grondin (2012, p. 216):

Essas coisas óbvias e evidentes se tornam decisivas para a questão que nos ocupa, a saber, a questão em relação a linguagem da arte e da legitimidade do ponto de vista hermenêutico frente à experiência da arte. Toda interpretação do compreensível, que busca auxiliar os outros a compreenderem, tem caráter de linguagem. Nesse sentido, toda experiência de mundo é intermediada pela linguagem e, a partir dessa realidade, define-se um conceito mais amplo de tradição que, como tal, talvez não seja caráter linguístico, mas é passível de interpretação pela linguagem.

O pertencer da linguagem por meio da obra de arte surge no intuito de legitimar o ponto de vista hermenêutico filosófico, que se preocupa com o como tornar compreensível uma determinada coisa a partir da experiência humana. Nesse caso, através do que a obra de arte pode nos proporcionar, haja vista que toda interpretação daquilo que é compreensível possui um caráter de linguagem.

Por outro lado, toda interpretação em si é caminho que se abre para o ser compreensível das coisas. Isso, porque as coisas que podem ser compreendidas no mundo acontecem por intermédio da linguagem de uma experiência a partir da interpretação/compreensão, ou seja, a linguagem da *práxis* humana é o caráter linguístico e passível de tudo daquilo que pode ser entendido pelo ser humano.

Na verdade, a linguagem pode revelar as coisas, principalmente, quando se refere ao fato de que ela é o modo de ser do ser humano, porque só quem pode fazer parte da experiência histórica é o ser humano, e ele é quem pode dar significado a todas as coisas. Nesse caso, a hermenêutica filosófica dá legitimidade para o evento da interpretação/compreensão.

Dessa forma, nota-se que a linguagem não é um jogo,

[...] ela é reveladora e, por isto, a significação de toda expressão linguística descerra-se a partir da essência reveladora da linguagem.

Uma significação linguística possui, então, tudo aquilo que pertence direta ou indiretamente à essência reveladora da linguagem. [...] Este é um passo ulterior em direção à compreensão da própria linguagem (Figal, 2007, p. 262).

Na medida em que cada coisa em si é revelada por meio da linguagem, ela vai recebendo o seu real significado. Isso vale para os objetos que nos são apresentados através da obra de arte, seja ela de qualquer natureza. O que vale ressaltar é o acontecer revelador linguístico a partir de cada coisa, principalmente, quando o ser humano pode interpretar/compreender.

Assim, a essência reveladora da linguagem ajuda também a demonstrar o ser da *práxis* humana: como cada coisa pertence direta ou indiretamente a tudo que é passível de compreensão. A própria compreensão é em si um passo dado pela linguagem para se chegar ao que se deseja compreender através da hermenêutica filosófica, estabelecendo uma experiência ontológica do ser com as coisas interpretadas no mundo da *práxis* humana.

É neste âmbito que a hermenêutica filosófica se encontra estabelecida. Desta maneira, toda fundamentação teórica ou todo sistema de pensamento não pode, de acordo com Gadamer, negligenciar a experiência ontológica primordial, isto é, o engajamento imediato com o mundo da vida prática, que é anterior a toda e qualquer reflexão e ação. É a *práxis* a perspectiva comum não somente da hermenêutica, em sua relação com a filosofia prática, mas de todo projeto de pensamento (Batista, 2007, p. 66).

Nesse projeto de pensamento, podemos afirmar que a linguagem enquanto *práxis* humana pode conceder ao homem uma maneira de experienciar uma ontologia linguística para a compreensão do mundo da vida. Neste intuito, o projeto gadameriano sobre a linguagem é de que ela é o *medium* pelo qual a constituição humana acontece, ou seja, o modo de ser do homem, a partir de uma dimensão prática compreensiva.

Há de se notar que a linguagem atua como “elemento” importante para o processo da interpretação/compreensão do mundo. Ao mesmo tempo, é elucidativo demonstrar que ela se desdobra no contato do ser humano com as coisas que ele se comunica, ou seja, da relação que interpreta/compreende. Nessa perspectiva, a “compreensão e interpretação, mostram-se, assim, como dois momentos inseparáveis no âmbito da comunicação que se faz através da linguagem” (Duque-Estrada, 2010, p. 52). Tal afirmativa apresenta a linguagem como meio para que esse processo possa acontecer.

À vista disso, pode-se dizer também que a linguagem no evento da compreensão é uma forma que o ser humano pensa, para a realização da sua *práxis*; a saber, a comunicação. Isso nos mostra o quanto à linguagem humana é necessária para esse processo comunicativo do homem. Segundo Gadamer (1983, p. 75), “construímos permanentemente uma perspectiva geral quando falamos uma linguagem comum e, desta maneira, participamos na comunidade de nossa experiência do mundo”, fazendo também com que cada indivíduo possa ir construindo sua maneira de se comunicar. Da mesma forma, cada ser humano pode se comunicar dentro de uma comunidade linguística humana, exercendo de tal modo, o que a linguagem lhe permite falar e compartilhar.

Sendo assim, “a linguagem filosófica não se esgota em palavras — no dito, no enunciado lógico —, mas se desenvolve por sermos com os outros, que é nosso ‘estar-no mundo’ próprio” (Rohden, 2002, p. 291). Ela se refere ao modo como nos manifestamos e nos relacionamos com os outros. Como afirma Gadamer (2015, p. 613): “a relação humana com o mundo tem caráter de linguagem de modo absoluto, sendo portanto compreensível”. Isto é, a linguagem está, portanto, presente em tudo aquilo que o ser humano pode se relacionar e comunicar com as coisas no mundo, incluindo na filosofia.

4 Considerações finais

Hans-Georg Gadamer, em *Verdade e Método*, nos mostra com seu projeto hermenêutico filosófico o quanto a linguagem e o diálogo são fundamentais para o evento da interpretação/compreensão do mundo, e que o *medium* da linguagem, além de ser o modo de ser do ser humano, é o meio pelo qual o homem se constitui no mundo, como ele se comunica, interpreta, compreende, se relaciona ou em outras palavras, como ele está no mundo.

Para Gadamer, a linguagem é o *medium* pelo qual o fenômeno da hermenêutica acontece; a saber, o evento da compreensão. Quando o ser humano tenta compreender uma determinada coisa, ele se articula por meio da linguagem. Por isso que a linguagem e o diálogo são fundamentais para o entendimento humano.

Vale destacar que a linguisticidade dialógica é uma proposta hermenêutica de compreensão da práxis humana. Isto é, uma compreensão de como a ação humana através da comunicação linguística ajuda o homem a se comunicar e a ser um ser-no-mundo, um ser que se desenvolve articulando-se pelo *medium* da linguagem e do diálogo, como forma de ontologia. Uma ontologia que esteja acessível enquanto compreensão, e onde a efetivação reflexiva filosófica possa acontecer.

Desse modo, acreditamos que o fenômeno da hermenêutica filosófica gadameriana está relacionado ao modo do evento proporcionado a partir da compreensão do homem no mundo. Em vista disso, quem pode interpretar/compreender é o ser humano, porque ele é o único ser capaz de se manifestar e ser quem é: um ser constituído pela linguagem.

Referências

ALMEIDA, Custódio Luís Silva de; FLICKINGER, Hans-Georg; ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica Filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: ediPUCRS, 2000.

BATISTA, Gustavo Silvano. *Hermenêutica e Práxis em Gadamer*. 96 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2007.

BRAIDA, Celso Reni. *Sentido e significatividade: ensaios hermenêuticos*. Guarapuava: Apolodoro Virtual, 2021.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. Da problemática do método ao método como problema – hermenêutica filosófica e a questão do compreender. In: *Gragoatá*, n. 29, 2010.

FIGAL, Günter. *Oposicionalidade: o elemento hermenêutico filosófico*. Trad. Marco Antônio Casa Nova. Petrópolis: Vozes, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. *A Razão na época da ciência*. Trad. Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método II: complementos e índices*. Petrópolis: Vozes, 2011.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em Retrospectiva*. Trad. Marco Antônio casa Nova. Petrópolis: Vozes, 2012.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2015.

GRONDIN, Jean. *O pensamento de Gadamer*. Trad. Enio Paulo Giachini. São Paulo: Paulus, 2012.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996.

PEREIRA, Viviane Magalhães. Sobre a tese “ser que pode ser compreendido é linguagem”: hermenêutica como teoria filosófica. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 20, n. 2, 2015.

Filosofia Hermenêutica

ROHDEN, Luiz. Ser que pode ser compreendido é linguagem: a Ontologia Hermenêutica de Hans-Georg Gadamer. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 56, 2000.

ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica Filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem*. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

SCHMIDT, Lawrence Kennedy. *Hermenêutica*. Petrópolis: Vozes, 2014.

SILVA, Renata Ramos da. Compreensão e linguagem: o caminho para a reabilitação da tradição no pensamento de Hans-Georg Gadamer. In: *Synesis*, v. 6, n. 1, 2014.

Hermenêutica como método para a ética

Viviane Magalhães Pereira¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.90.04>

1 Introdução

Não se pode negar que tomar a hermenêutica como recurso metodológico seja algo apenas parcialmente adequado. Desde a publicação de *Verdade e método* de Hans-Georg Gadamer, em 1960, cuja proposta era pensar uma ontologia da vida fática em um mundo histórico-cultural, a hermenêutica tende a ser identificada com o próprio trabalho de Gadamer. Com tal proposta a hermenêutica metodológica passa a ser vista

[...] como um conjunto de posições em dívida com uma forma ingênua de cartesianismo que ganha influência ao longo do Iluminismo e atinge o auge nas obras de filósofos pós-kantianos como Friedrich Schleiermacher e Wilhelm Dilthey (Gjesdal, 2017, p. 337).

Contudo, com base na hermenêutica filosófica de Gadamer e sua exposição dos condicionamentos da compreensão, se pode pensar em critérios para a interpretação de textos filosóficos².

¹ Mestra em Filosofia pela UFC. Doutora em Filosofia pela PUCRS com estágio de pesquisa na Uni-Freiburg. Pós-doutora pela PUC/SP. Professora dos Cursos de Graduação e do PPG Filosofia da UECE. E-mail: viviane.pereira@uece.br

² “[Perguntamos] se é possível, depois de Gadamer, desenvolver uma forma menos categorial de pensar sobre a relação entre hermenêutica e método. [...] [Traçamos] uma noção de metodologia hermenêutica que não tem raízes no ideal cartesiano que Gadamer rejeita tão veementemente, mas que procura deliberadamente estabelecer uma alternativa a tal posição” (Gjesdal, 2017, p. 338).

Se aceitamos, conforme defende Gadamer (1993, p. 110), que 1) a compreensão prévia, 2) a prioridade da pergunta e 3) a história da motivação de cada enunciado (sempre se visa/intenciona algo com o enunciado) são condicionamentos da compreensão, podemos tomar como critérios de desenvolvimento uma teoria: 1) tornar explícita nossa pré-compreensão sobre determinado objeto, a origem, sentido e valor de nossas percepções e juízos, ou seja, qual tradição influencia nossa compreensão, 2) reconhecer que não existem percepções nem juízos isolados e, portanto, todo enunciado é uma resposta a uma pergunta, de tal modo que aquele que compreende precisa entender a pergunta, daí a necessidade não apenas de uma reconstrução racional, mas igualmente histórica do problema que antecede uma resposta e 3) encontrar uma interação viável entre nossa compreensão prévia e a coisa investigada, contrariando provavelmente alguma de nossas crenças.

Tais pressupostos que antecedem o método hermenêutico, a partir do qual se poderia pensar em critérios para a interpretação, procedem, segundo Gadamer, das tradições da dialética e da fenomenologia. Embora o método histórico-dialético tenha ocupado boa parte do debate filosófico na Alemanha na primeira metade do século XX, Gadamer (1993, p. 6) entende que ele precisa ser superado, porque “a orientação de mundo visada pela compreensão não se dá apenas pelo fato de desenvolver-se, entre os dialogantes, pergunta e resposta, mas por proceder das próprias coisas de que se fala”. Daí sua defesa da necessidade de atentar para as contribuições da fenomenologia. É com base nessa possibilidade aberta sobre uma fusão entre dialética e fenomenologia que Gadamer desenvolve teses próprias e defende, por exemplo, que toda reflexão deve surgir da práxis hermenêutica³ (Gadamer, 1993, p. 3).

³ É justamente por se tratar de uma práxis, que a hermenêutica não pode ser plenamente reduzida a um recurso metodológico, embora possamos, com base na hermenêutica, pensar um “método”, ou melhor, uma espécie de “percurso” de uma postura investigativa que não

2 Hermenêutica como “método”

Já nas éticas platônica e aristotélica, de onde Gadamer retira o sentido desse conceito, “práxis” não diz respeito simplesmente a ações, mas “a tipos de atividades que exigem a nossa *participação*, um ‘estar presente’ (*Dabeisein*)” (Pereira, 2015a, p. 53). Assim como ali há uma indicação de que a práxis enquanto uma atividade deve ser orientada pela *phrónesis*, isto é, por uma razão que avalia a cada vez a situação e as próprias forças de atuação em interação, a fim de alcançar o bem humano, a práxis reflexiva, que visa atingir fins humanos comuns, é a práxis hermenêutica, ou melhor, está “consciente” do “fato de a história continuamente influente[, ou história do desenvolvimento histórico efetivo (*Wirkungsgeschichte*)] pertencer à coisa ela mesma” (Gadamer, 1993, p. 5).

Isso significa que, com a hermenêutica, se consegue lidar com o problema da compreensão, da distância entre o eu e o tu, de saber como é possível a compreensão se o compreendido está sempre de algum modo distante, e chegar a um sentido comum, porque supera a autoconsciência, “o princípio subjetivista que determina o pensamento da modernidade”, ao atualizar a ideia antiga de práxis como uma “atividade” que somente alcança sentido ao mesmo tempo que aquele que atua modifica a si mesmo. Com isso, para Gadamer, a hermenêutica consegue enfrentar tanto os limites da pretensão de controle discursivo do objeto, como os limites da experiência de um *Dasein*⁴ que não se forma junto à alteridade do outro⁵.

Como na contemporaneidade se tornou impossível defender uma doutrina do ser, como o fez Platão e Aristóteles, e, no entanto, Gadamer

apenas estimula um diálogo explícito com a tradição, mas igualmente traz à tona o sentido de novas atitudes formadas em nossa experiência humana de mundo.

⁴ Existência ou vida fática submetida a uma realidade imediata e concreta.

⁵ Dificuldades decorrentes das reflexões da dialética e da fenomenologia, respectivamente.

(1993, p. 8) faz um apelo à substancialidade que determina toda subjetividade, como forma de não cair no “fechamento do idealismo interno da consciência”, ele tomou a práxis hermenêutica como um jogo da linguagem e na linguagem. No entanto, para mostrar a continuidade da tradição e, portanto, a possibilidade de intercâmbio entre linguagens diferentes, ele defendeu a fundamentação da validade objetiva do sentido no diálogo. A partir disso, a “hermenêutica como método” pode ser entendida como um “esforço de construção de um diálogo efetivo”, como, por exemplo, “um exercício comum de organizar [...] um discurso [...] com gente que não pensa como [nós]” (Pecora, 2019, p. 35).

Trata-se da construção de uma espécie de “inteligência pública”, para a qual é preciso tentar fazer algo como nos “colocar no lugar do outro”, isto é, nos “colocar num lugar estranho” ao nosso, aprender a ouvir atentamente o outro (imitar; permitir que um sentido apareça), e, para tanto, demorar-nos no outro, dar-mo-nos “um tempo de compreensão”, até que efetivamente compreendamos, e, isso significa, por exemplo, até que por meio de um “jogo de convivência social” alcancemos, por assim dizer, uma “inteligência civil” (Pecora, 2019, p. 42-43)⁶. Compreensão, para a hermenêutica filosófica, não tem a ver apenas com obtenção de verdades, mas com ampliação de sentido, formação de um sentido comum, acordos que se realizam na linguagem, o que implica por sua vez mudança de atitudes. Em síntese, a práxis hermenêutica, como toda práxis, é muito mais uma atitude e, como tal, não pode ser ensinada, o que dificulta também convertê-la em critérios.

Portanto, se entendemos “método” a partir de seu sentido metodológico hegemônico, isto é, como uma consciência que obedece a uma imagem da suposta realidade, a qual chamamos de “representação”,

⁶ Texto do qual tiramos tais frases entre aspas, porque pensamos que ajudam a expor de maneira exemplar o que está em jogo na hermenêutica. Embora o Pecora não cite Gadamer, seu discurso e autores citados indicam sua formação nas áreas de estética e hermenêutica, as quais administram uma herança que possui, segundo Gadamer, um estatuto filosófico.

teremos com razão que determinar “critérios” de verdade na busca de algo como a origem do sentido. Contudo, se entendemos que em filosofia o método é simplesmente aquilo que exprime um modo próprio de pensar e admitimos a legitimidade de um modo de pensar ao modo da *phrónesis*, poderemos admitir algo como um método hermenêutico. Estamos chamando aqui de “método hermenêutico” o modo próprio de pensar da hermenêutica filosófica, dessa teoria filosófica por excelência (Pereira, 2015b).

Vale destacar que a hermenêutica como técnica/arte, conforme pensou Schleiermacher (2005; 2006), ou metodologia para as ciências humanas, de acordo com a proposta de Dilthey (2010), não poderia cumprir suficientemente essa função de construção de um caminho próprio para o pensamento. Além disso, embora a hermenêutica filosófica não deixe de ser teoria, como o próprio Gadamer (1993, p. 23) reitera, devendo, portanto, também mostrar explicitamente sua relação com a tradição, seu método sempre vai indicar que na compreensão há algo como completar o sentido de um pensamento a partir de uma práxis particular, o que inclusive provaria sua teoria. Não por acaso ele recorreu de maneira constante em sua obra ao trabalho das ciências histórico-filológicas e mesmo a experiências da vida cotidiana, deixando, no entanto, em aberto a conscientização sobre a relevância da experiência hermenêutica em suas atividades.

Gadamer (1993, p. 8-9) inclusive reconhece que ter partido das ciências históricas do espírito “acabou sendo um péssimo precursor do significado fundamental da alteridade do outro” e da função fundamental do diálogo para a compreensão. A hermenêutica filosófica é, em todo caso, como o revela a interpretação de um texto ou vestígio do passado, uma teoria sobre a aplicação/atualização (*Anwendung*) de um sentido, que acontece toda vez que se compreende, ou ainda, da conjugação do universal e do particular. Como teoria universal, portanto, ela teria também como nos orientar sobre como pensar uma ética hoje.

Entendida hoje como uma reflexão sobre as possibilidades humanas de solucionar conflitos morais e/ou melhorar a vida em comum, considerando contextos diferentes e pessoas diferentes, linguagens diferentes sobre o correto e o bom, uma concepção de ética mais ampla e mais justa precisa estar justificada por um método capaz de levar em consideração o sentido dessa situação atual.

Defendemos como hipótese principal que esse método é o método hermenêutico. Aqui nos restringiremos ainda a apresentar a problemática ligada à hermenêutica como método para a ética, e a levantar outra hipótese de como esse método, que estimula não apenas um diálogo explícito com a tradição, mas igualmente a formação de novas atitudes, já foi adotado na articulação de outra concepção de ética: a ética feminista do cuidado⁷.

3 Um método para a ética hoje

Uma concepção de ética é fundamentada a partir de um método próprio. Segundo Cortina e Martínez (2015, p. 25), existem tantos “métodos próprios da ética [...] quantos são os métodos filosóficos”. Em que medida as teorias surgidas com esses métodos se justificam ou não, qual o seu alcance em dado momento histórico, é o que requer um exame filosófico. Esboçaremos a reconstrução do problema que anuncia a hermenêutica como método mais adequado à ética atualmente⁸, a fim de esclarecer de algum modo sua posição na história da filosofia e dar a entender melhor seu sentido e validade.

⁷ Argumentaremos a favor dessa hipótese no artigo “Carol Gilligan’s Ethic of Care: Between Naturalism and Hermeneutics”.

⁸ A pergunta relativa a esse problema pode ser formulada do seguinte modo: Como uma concepção de ética hoje vem a ser mais bem justificada, qual método lhe tornou possível, frente ao problema da crescente instrumentalização do outro e dos limites da aplicação de uma ética “posta nas alturas”, isto é, bem construída na teoria, mas impossível para muitos de ser praticada?

Cortina e Martínez (2015, p. 25) indicam haver os seguintes métodos da ética:

[...] o método *empírico-racional* (projetado por Aristóteles e assumido pelos filósofos medievais), os métodos *empirista* e *racionalista* (nascidos na Era Moderna), o método *transcendental* (criado por Kant), o método *absoluto* (de clara procedência hegeliana), o método *dialético-materialista* (criado por Marx), o peculiar método *nietzschiano*, o método *fenomenológico* (criado por Husserl e aplicado à ética por Scheler e Hartmann), o método da *análise da linguagem* (no qual caberia incluir o intuicionismo de Moore, o emotivismo de Stevenson e Ayer, o prescritivismo de Hare, ou o neodescritivismo, representado — entre outros — por Ph. Foot) e mais recentemente o método *neocontratualista* (representado de modo eminente por J. Rawls).

A essa lista, embora não haja aí pretensão de mencionar todos os métodos da ética, eu acrescento o método hermenêutico (no sentido pensado por Gadamer e aplicado à ética por Ernst Tugendhat e Carol Gilligan). A hermenêutica filosófica é um “projeto teórico que reuniu [...] investigações desenvolvidas a partir de diversos lados” (Gadamer, 1993, p. 3). Para compreender o método hermenêutico é preciso entender, em especial, a ligação entre os métodos dialético (de Platão e Hegel) e fenomenológico (de Husserl e Heidegger). Ademais, também é relevante ao menos indicar parte do desenvolvimento histórico que lhe tornou possível, bem como suas consequências:

A partir dos séculos XVI e XVII [...] com a revolução científica, os contatos com grupos culturais muito afastados da Europa, as chamadas “guerras de religião”, a invenção da imprensa etc., as visões de mundo tradicionais desmoronaram e se torna patente a necessidade de elaborar novas concepções que permitam orientar-se nos diversos âmbitos da vida. Nesse contexto de profunda crise cultural, a filosofia moderna começou sua marcha renunciando ao antigo ponto de partida sobre o ser das coisas, para partir agora da pergunta pelos conteúdos da consciência humana (Cortina; Martínez, 2015, p. 66).

Nesse contexto vemos o desenvolvimento de diversos métodos para a ética, mas, ao mesmo tempo, o seu “compromisso impróprio com a ideia de ciência da modernidade” (Gadamer, 1993, p. 8). Esse é o caso paradigmático da tentativa de Kant (2008) de aplicar o método transcendental igualmente à ética, ou metafísica dos costumes (Kant, 2002; 2017)⁹. Faz parte da experiência científica moderna o controle discursivo do objeto. De maneira análoga, projetos como o de Kant pretenderam abarcar domínios de dados sensíveis (no caso da ética, o domínio dos sentimentos morais), conforme Loparic (1999, p.13), por meio de um discurso considerado válido, ou mesmo um discurso sobre o todo, como no caso de Hegel (2003, p. 24-25) com seu sistema da ciência. Mesmo no caso do método hegeliano, que “assume na autorreflexão do pensamento a reflexão exterior da experiência progressiva”, buscando reconciliar-se com a coisa e seu sentido, não resta dúvida, para Gadamer (1993, p. 8), de que “essa reconciliação ocorre apenas no pensamento”.

É por isso que, embora Gadamer tenha um interesse especial pelo movimento dialético na *Fenomenologia do Espírito* por não cessar de revelar, por exemplo, faculdades, ações aparentemente opostas como dimensões de uma mesma experiência etc., ele admite que os conceitos dialéticos (*mimesis*, *methexis*, *anamnesis*) que emprega em sua filosofia “pertencem muito mais à tradição platônica” (Gadamer, 1993, p. 12). Além disso, nos diálogos socrático-platônicos, por exemplo, a forma dialogal e o vínculo da dialética com a conversação (Inwood, 1997, p. 99), o que se perdeu em Hegel, é central para o papel que Gadamer atribuiu à estrutura do diálogo.

Foram os diálogos socrático-platônicos que ensinaram a Gadamer, dentre outras coisas, que “a estrutura do monólogo da

⁹ Se analisamos como sua contribuição para a ética se tornou tão duradoura, vemos que isso não ocorreu por causa do método que ele propôs para a sua fundamentação, mas, dentre outras coisas, do trabalho fenomenológico de mostrar as bases filosóficas ligadas a uma consciência moral comum que se mostrou a ele em sua época (Tugendhat, 2012, p. 99-130).

consciência científica jamais permitirá, de modo pleno, ao pensamento filosófico alcançar seus intentos”. Mesmo o trabalho realizado por Hegel pode ser entendido como um diálogo com a história da filosofia, já que no entendimento de Gadamer (1993, p. 13) “os textos de filosofia não são propriamente textos ou obras, mas contribuições a um diálogo que dura através dos tempos”. Por essas razões, a dialética socrático-platônica merece aqui algum tratamento, no sentido de mostrar o que dali Gadamer assimila para seu método hermenêutico e o que evidentemente, dada a consciência histórica desenvolvida na era moderna, não é mais possível atualizar.

Como destacamos em outro trabalho (Pereira, 2015a, p. 263-264):

Sócrates [...] foi a figura emblemática que nos forneceu elementos para pensarmos sobre a possibilidade de uma ética filosófica, porque com seu próprio modo de filosofar mostrou que mesmo o ideal da pura contemplação permanecia relacionado à vida ativa e sua realização correta. Platão [...] o trouxe para os seus diálogos e, por fim, tentou defender em sua *Politeia* (Platão, 2012, p. 53-99, 357a-383c) que a pólis em sua natureza era poderosa o suficiente para pôr uma fronteira em toda confusão humana. Contudo, ao observarmos como ele desenvolveu a ideia de bem, vemos que aí prevalece a pergunta pelo ético em sentido próprio. Por mais que a perspectiva ontológica de uma ordem do ser tenha aparecido como base para defender um ideal de existência humana, a presença da pergunta socrática sobre o que seja o bem revela o condicionamento daquela doutrina platônica aos diversos modos de ser e de viver. Aristóteles também partilhava da convicção platônica de que existe uma ordem do ser (Aristóteles, 2001, p. 496-497, 1061b). Quando ele tentou fornecer uma base para a sua teoria de que o comportamento ético está ligado ao que chamamos de “racionalidade prática” (*phrónesis*), sua intenção maior não era criticar a “teoria das ideias” (Gadamer, 2002, p. 17), mas mostrar que a escolha ética tem um caráter especial, pois depende de certas condições e está referida a um ser limitado e condicionado.

Contudo, o que Gadamer assimila da ideia do bem entre Platão e Aristóteles é justamente a postura/atitude de uma busca contínua da verdade por meio do diálogo e da reflexão, e não para a obtenção utilitária

de bens (como, segundo aqueles filósofos, procediam os sofistas, ao visar, por exemplo, sucesso político). Platão e Aristóteles já haviam entendido, em relação ao tema ético do bem humano, que este não deve ser reduzido a bens (Tugendhat, 2012, p. 55). Ademais o “conhecimento” desse bem não é algo exterior à experiência de quem está diante de uma decisão moral, como o é o conhecimento de regras, mas esse bem é conhecido em primeira pessoa, por quem está na busca de pô-lo em prática, para enfrentar um conflito. Há aqui um pertencimento entre teoria e prática.

O problema dialético entre Platão e Aristóteles surge, portanto, do entendimento que não sabemos o que é o bem. É isso o que justifica seu procedimento da pergunta e da resposta, da oposição entre concepções distintas disponíveis, e não necessariamente se chegar a critérios objetivos de julgamento do que seja o bem. Que adotar esse método não forneça condições suficientes para a reflexão sobre o problema da moral (uma questão moderna), na medida que a discussão das aporias e demonstração da verdade da maioria das opiniões mais decisivas sobre um conjunto de fenômenos precisa ser completada com um retorno à “essência” dos fenômenos, não invalida a contribuição significativa desse aspecto teórico-prático do método socrático-platônico, mas o complementa e amplia. Curiosamente, foi um matemático, Edmund Husserl, o qual não mostra estar preocupado em fazer um diálogo com a tradição da história da filosofia, que realiza uma mudança fundamental na filosofia, capaz de fazer um chamado decisivo de retorno efetivo aos fenômenos, e, assim, reparar os limites de teorias precedentes tornados claros diante de novos problemas surgidos.

É claro que esse retorno aos fenômenos ou “às coisas mesmas”, possibilitado por sua nova teoria e método fenomenológico, se trata, para Husserl, de um retorno às intenções de sentido que constituem as coisas, com o objetivo de explicitar como se pode chegar à validade objetiva da identidade do eu e do sentido. Contudo, conforme Sokolowski (2014, p. 227-228), “a ideia de uma consciência-de-si solitária” mostrou-se

insuficiente ante os novos problemas surgidos no século XIX, como o problema da consciência histórica. Nesse sentido, a fenomenologia tem como tarefa a dissolução de um problema epistemológico, o problema do cartesianismo ou problema epistemológico moderno, e não de um problema ético.

Contudo, como Gadamer (1993, p. 111) toma todas as criações humanas como portadoras de sentido, a tarefa fenomenológica de descobrir esse sentido se estenderia a todas as regiões de fenômenos. Ademais, Gadamer ainda defende que se não fosse a “violência metodológica do modo de pensar transcendental”, Husserl teria chegado às suas mesmas conclusões pelo mesmo caminho, pois o conceito husserliano de síntese passiva¹⁰ e sua teoria das “intencionalidades anônimas”, ou mundo da vida¹¹, exprimem igualmente a ideia de que um sentido compreendido é um sentido interpretado ao modo de uma fusão de horizontes e, portanto, “quando se consegue compreender, compreende-se de modo diferente” (Gadamer, 1993, p. 16).

¹⁰ “Com síntese (s.) Husserl refere-se basicamente à união da ‘consciência com outra consciência’ (XI, 393), ou seja, a conexão de uma diversidade que é dada sincronicamente na consciência ou se estende diacronicamente em uma unidade estruturada [...]. A área da consciência sintética pode ser dividida em s. passiva e ativa, bem como s. coexistente e sucessiva, que, no entanto, só pode ser analisada através da abstração e sua interação concreta em cada experiência [...]. Por ‘passividade’ Husserl entende fundamentalmente o domínio pré-predicativo da sensibilidade (ver XXXI, 4f., 40), que na ‘originalidade do eu’ confronta o ego ‘por assim dizer, totalmente formado, como uma mera coisa’ (I, 112) e desta forma cria para ele um ambiente constante de objetos sempre predeterminados e coexistentes (ver XI, 82). Isto significa que o termo s. tende a ser ambíguo, pois não descreve apenas a atividade de ligação, mas também a unidade sempre presente e pré-constituída das partes de um todo [...]. [...] a consciência do tempo, juntamente com todas as formas de s. passiva, como a ‘forma mais inferior de atividade’ (XI, 409; ver XI, 256), forma o ‘subterrâneo’ habilitador (XI, 256; ver XXXI, 3; I, 112; XI, 218-222, 291) para toda atividade do ego, fornecendo o ‘material’ para ela” (Mertz, 2010, p. 273-275).

¹¹ “O conceito de mundo da vida é complexo e contém uma ambiguidade que tem levado a interpretações diversas e muitas vezes opostas. O mundo da vida é a atitude natural do mundo [...]. É o mundo intersubjetivo da práxis, que determina horizontalmente todos os interesses e objetivos individuais e coletivos que determinam a práxis humana. É um mundo perceptivamente dado, mas ao mesmo tempo é também um mundo cultural histórico-espiritual que tem características de perspectiva ou situacionalidade e tradicionalidade” (Soldinger, 2010, p. 182).

A fenomenologia mostra que, a rigor, não existem percepções nem juízos isolados, mas referidas a um mundo. É assim que Gadamer (1993, p. 110-111) propõe um “retorno da linguagem da ciência à linguagem da vida cotidiana, das ciências empíricas à experiência de ‘mundo da vida’”, retomando um fio condutor com a antiga tradição que havia sido completamente rompido no século XVIII, apesar de ter mantido influência no âmbito da estética e da hermenêutica, a qual já defendia de certo modo que a linguagem tem uma relação especial com o caráter comunitário da razão e que na linguagem a razão se atualiza.

Antes de Gadamer, desde que teve acesso às *Investigações lógicas* de Husserl, obra que inaugurou a fenomenologia, “Heidegger viu as possibilidades filosóficas da descoberta husserliana da intencionalidade e explorou-a com acréscimos” (Sokolowski, 2014, p. 229). Com *Ser e tempo* ele tentou mostrar, por exemplo, “que a questão do ser é descoberta não só na metafísica especulativa, mas em todas as variedades da existência humana”. Contudo, para Sokolowski (2014, p. 227), ao pôr questões existenciais ao leitor, Heidegger correu o risco de confundir tal propósito analítico com “uma exortação religiosa e moral”, risco que Husserl não correu, ao restringir sua discussão, especialmente, a problemas teóricos.

Já Gadamer não poderia ser acusado de não ter feito adequadamente a distinção entre vida teórica e vida prática. Embora ele tenha explicitamente a intenção de fazer renascer a “filosofia prática”, uma filosofia capaz de orientar a práxis e fazer frente ao avanço do poderio da técnica e suas consequências, sua indicação em *Verdade e método* da filosofia prática de Aristóteles como modelo da hermenêutica quer fazer ver que o conceito de *phrónesis* em certo sentido já exprime o problema hermenêutico da compreensão do “outro”. Isso significa que aí também estaria em jogo disposições e virtudes, e não apenas conhecimentos e debates. Nesse sentido, com tal reabilitação Gadamer nunca teve a intenção de dar à sua hermenêutica uma função exortativa.

Para ele, ademais, “a função de pregador moral, nas vestes de investigador, tem algo de absurdo” (Gadamer, 2005, p. 15).

O que Gadamer (2005, p. 112) quer defender em última instância é que só há compreensão quando ocorrer uma “integração do conhecimento da ciência ao saber pessoal do indivíduo”. Nesse sentido, a hermenêutica põe uma questão filosófica, mas igualmente apresenta questionamentos que eram considerados próprios ao âmbito da ética, como o seguinte: Como conservar a alteridade do outro na compreensão? (Gadamer, 2005, p. 5). Ao mesmo tempo, a ética desde principalmente a segunda metade do século XX se vê às voltas com o problema da superação de um modelo de humanidade, que reproduz apenas a ideia de uma consciência-de-si solitária, ou mesmo comportamentos de um grupo social, e cuja aplicação se tornou impossível para muitos. Em outros termos, mesmo em relação ao exame de um âmbito de fenômenos em que a consideração das diferentes formas de experiência voltadas à solução de problemas concretos se faz necessária, muitas vezes se negligencia alternativas historicamente dadas para conflitos, especialmente em situações adversas, por conta, por exemplo, de preconceitos observacionais e valorativos, conforme mostrou Gilligan (1982, p. 15-16), sustentados por certas teorias e métodos.

Contudo, conforme Rocha (2007, p. 126), uma ética precisa ser habitável, isto é, precisa alcançar o objetivo de que sua orientação para a ação venha a surtir efeitos, no sentido de solucionar melhor conflitos morais, reparando os limites de concepções de ética que se tornaram não apenas impossíveis para muitos, mas igualmente contraditórias, e até imorais. Pensamos que a hermenêutica como método poderia nos fazer enfrentar melhor a problemática atual da ética. Levantamos também a hipótese de que alguns/mas autores/as que trouxeram importantes contribuições para a ética nas últimas décadas, como Ernst Tugendhat e Carol Gilligan, utilizaram, em suas tentativas de repensar a ética tanto do ponto de vista da forma, como do conteúdo, o método hermenêutico.

Desenvolver uma pesquisa neste sentido poderia ajudar tanto a esclarecer alguns mal-entendidos em relação à hermenêutica de Gadamer, como a fornecer um procedimento adequado a quem esteja ocupado com objetos de pesquisa na área de ética.

4 Considerações finais

Ao escolhermos a ontologia de Hans-Georg Gadamer (autor que segue a orientação da tradição hermenêutica e é o responsável pela sua transformação em ontologia/filosofia) como referencial teórico para pensar um método adequado à ética filosófica hoje, adotamos aqui um procedimento para além daquele de método das ciências empírico-analíticas do século XVII, a saber: pensar o problema do método para a exposição de um fundamento para a ética e a fundamentação de uma concepção de ética, mostrando que o método hermenêutico se destaca ante o estreitamento metodológico das ciências modernas e sua extensão ao universo da cultura, ao integrar a discussão ontológica sobre a parcialidade e a provisoriedade de todo acontecimento. Em outras palavras, trata-se de defender um método capaz de conduzir a concepções de ética mais amplas e com critérios mais justos.

Tal trabalho conceitual termina recuperando, inclusive, o universo das realidades históricas, uma vez que revela as experiências humanas determinantes que aquele exercício metodológico científico deixa de lado, ao limitar seus objetos de ponderação e, em especial, o modo de avaliá-los. Daí se proceder, em investigação orientada pela hermenêutica, não se valendo de primados e pressupostos epistêmicos, gnosiológicos e lógico-matemáticos, mas ontológicos, na medida em que esses oferecem as condições imprescindíveis para destacar e ressignificar o que é vivo na cultura. Defendemos que a hermenêutica filosófica de Gadamer é capaz de oferecer primados e pressupostos para a reflexão filosófica, sem invalidar o lugar posterior de inserção de elementos

epistêmicos e gnosiológicos, o que caberia, por exemplo, aos estudos em torno da aplicação prática da ética por diversas ciências (direito, medicina, educação, antropologia etc.) aos seus respectivos campos de atuação.

Em outros termos, a hermenêutica filosófica pode desempenhar na ética filosófica o papel de desconstruir a suposição de que para a compreensão do ser moral é relevante pôr como tarefa principal medir discursivamente seus limites e possibilidades, tendo em vista uma relação sujeito-objeto determinada. Ademais, a hermenêutica de Gadamer levanta a tese de que as relações entre discursos são “partes integrantes de uma conversação possível, uma conversação que não pressupõe nenhuma matriz disciplinar que una os interlocutores, mas onde a esperança de concordância nunca é perdida enquanto dure a conversação” (Rorty, 1979, p. 317-318). Nesse sentido, o papel do filósofo, no âmbito da ética, seria intermediar os vários discursos morais, mostrando as práticas de cada interlocutor que são fechadas em si mesmas e transcendendo as discordâncias no curso da conversação, na medida em que novos argumentos para novas realidades históricas são apresentados.

Vale ressaltar ainda, que há autores que levantam argumentos contra essa pretensão metodológica da hermenêutica, em especial, quando questões de ordem prática estão em jogo, como, por exemplo, o exercício da lei. Como sugere Karl-Otto Apel (2005, p. 33), com Gadamer, pode-se dar a entender que se está defendendo uma tese metafísica segundo a qual a estrutura de uma “fusão de horizontes”, própria da linguagem, “pode ser constatada em todo e qualquer caso do compreender”, quando a compreensão do ser moral parece estar em muitos casos mais determinada por certos acordos racionalmente justificados; ou que, como diz Jürgen Habermas (1987, p. 16-18), ele seja permissivo com relação a certos acordos que foram feitos ou continuam sendo feitos, mas que representam uma ameaça para a vida comum. Com

o desenvolvimento desta pesquisa, pretendemos mostrar que com a teoria hermenêutica, e conseqüentemente seu método, surge, na verdade, um problema decisivo com o qual é preciso nos confrontarmos, em especial, no âmbito da moral, isto é, o problema dos limites de toda orientação humana, bem como a práxis hermenêutica como alternativa para esse problema.

Referências

- APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I: Filosofia Analítica, Semiótica, Hermenêutica*. Trad. Paulo Astor Soethe. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- CORTINA, Adela; MARTÍNEZ, Emilio. *Ética*. Trad. Silvana Cobucci Leite. 6. ed. São Paulo: Loyola, 2015.
- DILTHEY, Wilhelm. *Filosofia e educação: textos selecionados*. Org. Maria Nazaré de Camargo Pacheco. São Paulo: EDUSP, 2010.
- GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Ergänzungen; Register*. 2. ed. Gesammelte Werke, Bd. 2. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993.
- GADAMER, Hans-Georg. Prefácio à 2ª edição. In: *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 7. ed. Trad. Flávio Paulo Maurer. Petrópolis: Vozes, 2005.
- GILLIGAN, Carol. *Uma voz diferente: psicologia da diferença entre homens e mulheres da infância à fase adulta*. São Paulo: Rosa dos Tempos, 1982.
- GJESDAL, Kristin. Hermeneutics and the Question of Method. In: D'ORO, Giuseppina; OVERGAARD, Søren (Eds.). *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- HABERMAS, Jürgen. *Dialética e hermenêutica*. Trad. Álvaro Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987.
- HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Stuttgart: Reclam, 2003.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

Hermenêutica como método para a ética

- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 6. ed. Trad. Manuela Pinto dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- KANT, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Stuttgart: Reclam, 2017.
- LOPARIC, Zeljko. O fato da razão – uma interpretação semântica. In: *Analytica*, v. 4, n. 1, 1999.
- MERZ, Philippe. Synthesis. In: *Hussel-Lexikon*. Darmstadt: WBG, 2010.
- PECORA, Alcir. Alcir Pecora. In: CORDEIRO, Denilson Soares. *Arte da aula*. São Paulo: Sesc São Paulo, 2019.
- PEREIRA, Viviane Magalhães. *Hermenêutica, ética e diálogo: Gadamer e a releitura da filosofia prática de Platão e Aristóteles*. 143 p. Tese (Doutorado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015a.
- PEREIRA, Viviane Magalhães. Sobre a tese “ser que pode ser compreendido é linguagem”: hermenêutica como teoria filosófica. In: *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, v. 20, n. 2, 2015b.
- ROCHA, Ronai Pires da. De um ponto de vista etnológico. In: DALL'AGNOL, Darlei (Org.). *Verdade e respeito: a filosofia de Ernst Tugendhat*. Florianópolis: UFSC, 2007.
- RORTY, Richard. From epistemology to hermeneutics. In: *Philosophy and the mirror of nature*. New Jersey: Princeton University Press, 1979.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica e crítica*. Trad. Aloísio Ruedell. Ijuí: Unijuí, 2005.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. 5. ed. Trad. Celso Reni Braidá. Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2006.
- SOKOLOWSKI, Robert. *Introdução à fenomenologia*. Trad. Alfredo de Oliveira Moraes. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2014.

Filosofia Hermenêutica

SOLDINGER, Emanuele. Lebenswelt. In: *Hussel-Lexikon*. Darmstadt: WBG, 2010.

TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. Trad. Grupo de doutorandos do curso de pós-graduação em Filosofia da Universidade do Rio Grande do Sul. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

O modo de ser desobediente da hermenêutica: arte, educação, ética e política

Leonardo Marques Kussler¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.90.05>

1 Introdução

A partir da publicação de *Verdade e Método*, a hermenêutica filosófica de Gadamer (1999) fica conhecida sobremaneira por suas discussões acerca da *arte*, da *história* e da *linguagem*. Contudo, ao tratar da *arte da boa compreensão*, o autor não almejava simplesmente abordar a hermenêutica enquanto τέχνη a ser aplicada de modo objetual, mas, sobretudo, enquanto φρόνησις, uma sabedoria prática e existencial (Gadamer, 2002). Assim, partindo do pressuposto de estudos gadamerianos que se voltaram às dimensões prática, ética e política nas últimas décadas — como os de George 2014 e Schmidt (2017, 2019) —, no presente estudo, buscarei promover a possibilidade de um *modo de ser desobediente* próprio da hermenêutica.

Partindo de dois textos em que Gadamer (1989, 1998) trata dos limites da filosofia ao abordar a política e de um artigo de Donatella Di Cesare (2020) que retoma a necessidade de a filosofia recuperar sua vocação política, tentarei explicitar como a hermenêutica filosófica pode

¹ Doutor em Filosofia pela UNISINOS (2018); pós-doutor pela UNISINOS (2019-2020) e pela UFPI, onde atuou como pesquisador visitante CNPQ/FAPEPI na UFPI (2019-2021). Atualmente, realiza estágio pós-doutoral no PPGED Uergs (2022 --).
E-mail: leonardo.kussler@gmail.com

nos ajudar a conciliar aspectos da βίος πολιτικός e da βίος θεωρητικός. Para isso, desdobrarei a noção de *desobediência* a partir de um *modo de vida artístico-filosófico*, em que não se constrói apenas forma ou matéria politicamente válida, mas se possibilita um tipo de *performance existencial* mais crítica, capaz de romper com mecanismos de controle sutis da contemporaneidade digitalizada por meio do *corpo*. O *locus* para tal ação é o da *educação*, em que acredito ser possível *projetar [para] um futuro* com sujeitos mais aptos à participação da vida em uma sociedade mais aberta às diferenças e em busca de uma vida compartilhada mais compreensiva.

Por fim, destacarei como os elementos da *arte* e da *educação* supracitados se relacionam diretamente com os da *ética* e da *política*, visto que há uma demanda social por pessoas mais *desobedientes* no sentido de serem mais críticas em relação às formas de controle social e governos autoritários, com melhores condições de ler o mundo para além das *fake news* e de acolher discursos e formas de vida diferentes. Assim, partindo de conceitos como alteridade, responsabilidade e solidariedade, tentarei expor como as noções gadamerianas de *pré-conceito* e *fusão de horizontes*, por exemplo, podem nos ajudar a repensar nossos hábitos enquanto seres que coabitam um mesmo planeta para que seja possível *cosmopolitizar*, isto é, criar novos espaços existenciais compartilhados que transcendam bairrismos geopolíticos biofóbicos.

2 Hermenêutica filosófica e política: aproximações e distanciamentos

A relação da filosofia como modo de guiar vidas não é novidade. Os já fartos estudos acerca da *filosofia como modo de vida* exploraram muito bem o papel que a filosofia desempenhava, no Ocidente, ao menos desde a Grécia Antiga (Foucault, 2006; Hadot, 2006). Partindo desse pressuposto, o objetivo, aqui, é mostrar em que medida a hermenêutica

filosófica gadameriana negligencia ou enaltece tal compreensão do *modo de vida filosófico* e, em um segundo momento, como isso pode ser explorado pela arte e a educação. Em que medida isso importa à pesquisa brasileira? Na medida em que vivenciamos uma quadra da história extremamente apolitizada e marcada pelo preconceito e a perseguição de minorias, urge pensar em soluções ou ao menos modos de resistência para amenizar as consequências de políticas públicas que desprezam boa parte da população e omitem-se no que diz respeito à educação e ao desenvolvimento cultural e artístico.

Para iniciar a discussão, parto do texto *Back from Syracuse?*, em que Gadamer tenta abordar a relação de Heidegger com o Terceiro Reich. Gadamer afirma que Heidegger tinha um *sonho* ou uma *ilusão* acerca do que poderia ser feito naquele momento de efervescência política dos anos 30, de modo que sua tentativa de revolucionar a partir da posição de reitor da Universidade de Freiburg era um projeto. Gadamer se questiona juntamente ao leitor: *Heidegger não se sentiu responsável pelas barbáries da ascensão nazista?* E, em seguida, responde que *não*, pois “tudo isso foi apenas uma revolução arruinada e não a grande renovação com base na força espiritual e moral do povo que Heidegger havia sonhado e almejado enquanto preparação de uma nova religião humana” (Gadamer, 1989, p. 429).

Nesse curto escrito, Gadamer tenta mostrar a relação malsucedida de Heidegger e o Terceiro Reich, além de mencionar que isso poderia ser considerado o erro de cálculo que Platão teve com relação ao tirano de Siracusa — por isso o nome do texto. O que Gadamer tenta recuperar, de certa forma, é a filosofia de Heidegger, visto que a publicação do chileno Víctor Farías (1987) havia causado grande comoção naqueles que, diferentemente de Gadamer, não haviam vivido o terro do nazismo de perto. Gadamer tenta expor que as informações contidas no livro de Farías que chocaram os estudiosos *não alemães* não eram, a rigor, novidade para ele e seus colegas que conviveram no mesmo solo de

Heidegger durante os anos mais obscuros da história recente. O ponto não é *passar pano* para Heidegger, mas mostrar que sua filosofia não deveria ser invalidada por conta de seu erro indesculpável na participação política na Alemanha dos anos 30.

Em um outro texto de Gadamer, publicado uma década após o supramencionado, Gadamer retoma a reflexão realizada em *Back from Syracuse?* com o objetivo de compreender o seguinte questionamento: *qual a posição/postura dos filósofos em relação à realidade política?* Obviamente, mais de uma década após sua reflexão inicial sobre o assunto sombrio e espinhoso acerca do envolvimento político de Heidegger com o Terceiro Reich alemão, Gadamer está mais distante da necessidade de *pisar em ovos*, de modo que já adianta que a postura de Heidegger não é a mesma da situação de Platão com relação ao tirano de Siracusa. Entretanto, um dos pontos ressaltados por Gadamer é que havia uma característica muito mais sociopolítica na forma como os membros da *Academia platônica* se organizavam, diferentemente do modo como a filosofia e seus membros se relacionam e se articulam politicamente no formato acadêmico contemporâneo.

O ponto de Gadamer é mostrar que parece que o olhar do filósofo, que normalmente quer chegar ao cerne ou à natureza das coisas não parece predisposto a enxergar corretamente as possibilidades e circunstâncias concretas da vida social e política, visto que, por definição, historicamente, a filosofia parece dar *respostas esquivas* acerca de tudo. Mas a filosofia serve para dar respostas? Seria essa sua função primordial ou será que ela não precisa ter tal prerrogativa e/ou utilidade? Para Gadamer (1998, p. 4), a filosofia não necessariamente precisa ser entendida como apenas a disciplina que reflete acerca das coisas dentro do panorama da organização das ciências própria de nosso tempo, pois “a filosofia é praticada por todos, embora, normalmente, de forma pior por aqueles que são chamados filósofos”. As pessoas, em geral, se questionam sobre coisas como a morte, o belo, o futuro, o sentido da vida

etc., mas ninguém tem condições de dar respostas [definitivas ou provisórias]. Isso é algo próprio da humanidade, e não uma habilidade restrita aos *filósofos profissionais*.

Gadamer tenta mostrar que não é por que a pessoa se questiona filosoficamente que ela tem o *dever de compreender e resolver os problemas do dia a dia*. A questão é tirar essa *responsabilidade* dos ombros de filósofos(as), de modo que, se as coisas deram ou dão errado, não é por *culpa* ou *incompetência* daqueles que operam profissionalmente com a filosofia. Nesse sentido, questiona-se por que outras profissões, como a de médico ou padre, por exemplo, teriam tanta ou mais responsabilidade. Ao atribuir que a filosofia deveria *normatizar a vida* ou *ensinar um ἦθος*, dá-se a ela também uma função ordenadora, controladora, de lançar obediência, e essas coisas todas já eram pensadas e resolvidas muito antes do estabelecimento da filosofia tal como a conhecemos no Ocidente há pelo menos 2.500 anos. Nem tudo que se pensa pode ser realizado, e isso é uma das forças e fraquezas da filosofia; quem imagina menos, inventa menos, mas também erra menos, certo? Para tentar abordar mais uma vez os erros de Heidegger, Gadamer (1998, p. 7) quer mostrar que “o filósofo [...] pode se passar por sábio, mas não é imune a erros ou de uma avaliação rasa de uma situação, especialmente quando o envolvimento pessoal é um fator”.

De um lado, Gadamer quer mostrar que não é só filosofia que pode/deve tratar de questões socioeconômicas — especialmente porque há outras áreas especializadas exatamente nisso, como a sociologia ou as ciências políticas —, mas também quer mostrar que só a metodologia do conhecimento científico também não é suficiente para *ensinar um modo de vida*. Além disso, Gadamer tenta tirar o peso de uma política de extermínio dos ombros de uma pessoa (no caso, Heidegger) que influenciara toda uma geração filosófica por conta de sua capacidade intelectual e postura cativante. A justificativa gadameriana é de que Heidegger, sozinho, não poderia ter levado outras tantas pessoas a

tomarem decisões políticas tão desacertadas, visto que *em pensamento e na vida, somos individualmente responsáveis por nossas ações*.

Resumindo: mesmo um ser humano *existencialmente iluminado*, capaz de um poder sugestivo incomparável na filosofia contemporânea, responsável por se questionar pelos temores existenciais, sucumbiu a ilusões. E isso não significa que Heidegger seria alguém completamente alheio à realidade social de sua época, pois, para Gadamer (1998, p. 9), ele viu todas as disputas políticas e as agruras pré e pós-guerra, “Mas ele viu isso sob a perspectiva da história humana como um todo e concluiu que seria necessário um reinício radical, que necessariamente viria, e foi isso que ele *pensou ter visto em 1933*”. Gadamer afirma que Heidegger errou redondamente em sua escolha por apoiar o regime e entendê-lo como um passo necessário do ponto de vista macro-histórico, mas tenta tirar dele o dever de dar respostas éticas à humanidade.

Outro ponto é que Gadamer (1998, p. 10) está defendendo uma noção de ética *individual e intransferível*, uma vez que “Não podemos nos colocar no lugar de outra pessoa, e não se pode fazer com que as pessoas aceitem recomendações, sugestões, conselhos ou instruções que elas não reconheçam por si próprias”. A Alemanha nunca havia vivenciado uma revolução que desbanca a autoridade local, portanto, trata-se de uma população *acostumada a obedecer*, o que explica, em parte, a imaturidade política do séc. XX e a derrocada nacional. Por fim, Gadamer (1998, p. 11) trata da despolitização da Alemanha como um problema historicamente endêmico e formação da sociedade alemã, insistindo que a filosofia não deve dar respostas ou dogmáticas existenciais, uma vez que

Em tais circunstâncias da vida, os filósofos podem, talvez, nos ajudar a formular melhores perguntas que dizem respeito a todos nós, mas só podem ajudar se forem capazes de mostrar às outras pessoas o quanto estamos diante de tarefas cuja resolução não pode ser tratada como responsabilidade única dos outros.

Na próxima seção, abordarei especificamente minha hipótese de que é possível considerar a prática hermenêutica como um *modo de vida desobediente baseado na arte*, enfatizando a necessidade de pensar aspectos sociopolíticos no que chamo de uma *performance existencial filosófica*.

3 Modos de vida desobedientes por meio da educação e da arte

Para Di Cesare (2020) — ao contrário da visão mais crítica de Gadamer acerca da responsabilização da filosofia em assuntos políticos —, é preciso que a filosofia retorne à *πόλις*, à cidade. A proposta de Di Cesare é destacar a relação recíproca da filosofia que é inspirada *pela* cidade, mas também aspira *à cidade*. Nas palavras da autora, “após uma longa ausência em que perdeu sua voz, a filosofia é chamada, convidada a trazer a comunidade de volta à luz, despertá-la” (Di Cesare, 2020, p. 203, grifos nossos). O que a autora está evocando é a postura socrática, em que boa parte da tarefa prática da filosofia dizia respeito ao *modo de ser mutuca*, isto é, a prática agulhar as pessoas acerca de temas importantes, de questões existenciais e políticas.

Para retomar o título e o tema principal deste texto, gostaria de ressaltar uma ideia que aparece diversas vezes no próprio texto de Di Cesare, a saber, a de *subversão*, que se coaduna à noção de *desobediência*. De certo modo, ser subversivo é ser revoltado, crítico a uma série de valores, contrário a uma ordem social previamente estabelecida. A filosofia é *um outro*, uma disciplina, uma área do saber, um modo de explicar as coisas, mas também implementa e capacita um *modo de ser no mundo*. Mas esse modo de ser normalmente não é edificante, consolador ou reafirmador de características adquiridas; pelo contrário: filosofia é um constante estranhamento. Nesse sentido, é interessante que a autora tenta mostrar a figura de Sócrates — caríssima à hermenêutica filosófica e de especial importância para Gadamer — como

alguém que é caracterizado como ἄτοπος, ou seja, o *sem lugar*, o diferente, o *desalojado*, que é desconcertante aos demais.

Boa parte do que se reconhece dos contrastes entre βίος πολιτικός e βίος θεωρητικός relacionam-se a partir da figura socrática. Sócrates era aquele sujeito que te encontra na feira e te apresenta várias teorias da conspiração, impedindo que você vá embora. Assim como Sócrates é um *sem lugar*, também é responsável por fazer com que se pense em um *outro lugar*, um *lugar diferente*, uma realidade que difere da que já vivemos. É por isso que sua proposta é *ensinar pelo exemplo de vida examinada*, pois é isso que a filosofia ocidental ganha especialmente a partir da figura socrática: a vocação política. Entretanto, tal modo ácido de questionar valores já consolidados não era algo bem visto e aceito por todos, e o destino cruel de Sócrates transmitiu, na história da filosofia, não apenas o aspecto do *filósofo que não foge aos seus valores*, mas também do *filósofo que se abstém da política para continuar vivo*. O ponto, pois, é mostrar que a *vida contemplativa* não deveria ser tão distante da *vida política*, pois se complementam, como bem aponta Vattimo (2010).

A crítica indireta de Di Cesare é relativa ao modo de filosofar pós-socrático, especialmente na Idade Média, em que os filósofos eram *teólogos reclusos*, distantes dos problemas socioeconômicos. Não é preciso buscar um paraíso, uma *realidade utópica*, mas “traduzindo atopia por uma heterotopia [...] instituída em um lugar real, perto da cidade, isto é, em uma escola” (Di Cesare, 2020, p. 207) . A proposta de escola — simbolizada, aqui pela Academia platônica — representa um espaço com regras próprias em que se cultuaria o processo filosófico, o livre pensamento, a crítica aos problemas também existenciais. A escola representou uma institucionalização da *prática das ruas* da filosofia pré-Academia.

O modo de ser desobediente da
hermenêutica: arte, educação, ética e política

A partir de um salto histórico, Di Cesare aborda o caso *Heidegger*, em que considera que não é a filosofia que entra na *pólis* e na política; ao contrário: a filosofia permite que a política arrombe violentamente as universidades. Em suma, a autora critica a *passada de pano* de Gadamer e Arendt sobre o comprometimento de Heidegger ao nazismo alemão. Diferentemente da postura de Gadamer, que tenta aliviar a responsabilidade de o filósofo ter *últimas respostas* ou *resposta pra tudo* em termos de política, Di Cesare argumenta que não é por que erramos na esfera privada e tomamos decisões erradas que deveríamos, enquanto filósofos(as), abstermo-nos da tarefa política, da defesa pela democracia e o que conhecemos pelo Estado de Direito. Em outra passagem, a autora afirma que, em nossos tempos, “o filósofo vem à cidade a fim de interromper um estado de aparente vigília que, na verdade, oculta um sonambulismo catastrófico. Ele não se limita a conhecer e reconhecer, pois induz um chamado à ação” (Di Cesare, 2020, p. 214). E mais: isso não será realizado pela *razão*, mas pela *astúcia*, que, no contexto da autora influenciada por Benjamin, é outra forma de dizer *dialética anticapitalista*.

No que se refere à hermenêutica filosófica de Gadamer, há outros escritos e momentos em que o autor defende uma postura mais ativa e comprometida com o aspecto social do mundo em que vivemos. Isso fica claro especialmente quando Gadamer (2002, p. 350) afirma, por exemplo, que, para além de um método na perspectiva tradicional, a hermenêutica “designa sobretudo uma capacidade natural do ser humano”. Assim, não se trata de algo meramente racionalizado e/ou aprendido, mas talvez aprimorado e despertado por meio da filosofia. Em *Verdade e Método I*, Gadamer (1999) afirma que a hermenêutica é uma *atitude*, uma *postura* em relação ao mundo, de modo que não se pode reduzi-la ao aspecto metodológico, teórico e/ou procedimental.

Em outro texto, como *Europa e o oikoumene*, Gadamer (2012) afirma que sua hermenêutica filosófica busca *compreensão com/no*

outro, pois o objetivo é *entrar em acordo/consenso*, mesmo que tenhamos resistência/contradições, pois o fim último é *encontrar uma língua comum*, que é o que caracteriza o verdadeiro diálogo. É nesse mesmo texto que o autor argumenta que “a arte da compreensão é, antes de tudo, a arte da escuta [...] deixar em aberto a possibilidade de que o outro possa ter razão” (Gadamer, 2012, p. 290, grifos nossos). Nesse sentido, o diálogo que Gadamer frisa e repete em diversos textos, ensaios, palestras e afins é elemento constituinte do processo de compreensão, e exige o outro na busca de instaurar algo em comum. Não é à toa que o texto tenha o título com o termo que, em Português, poderíamos traduzir rapidamente por *ecumênico*, isto é, a *união apesar das diferenças*.

Aliás, o próprio autor aborda o caráter de *coabitar um mesmo planeta* e os limites desse *habitar em conjunto*. Se quisermos, a vida do οἰκουμένη — derivado de οἰκέω, hábito/modo de vida —, é a vida do mundo habitável, fragmentado, imperfeito, longe do ideal e repleto de diferenças. Por fim, a conclusão argumentativa nesse texto é: a linguagem poética está além dos que se colocam *uns contra os outros*, pois não abriga necessariamente o convencimento argumentativo ou conceitual; trata-se de uma mediação e um dizer sobre/da verdade que é de outra ordem.

Já em *Erziehung ist sich erziehen* [Educação é educar-se (*educar a si mesmo*)], Gadamer (2000) aborda novamente a noção de que o processo de *educação/formação* promove a compreensão de *visões de mundos diversas*, visto que o *conhecimento* e o *cuidado de si*, nesse sentido, é um passo a ser desdobrado no conhecimento e cuidado do outro. Ao conhecermos nossos próprios limites, nossos pré-conceitos, possibilitamos que o outro *se diga, se pronuncie*, pois a escuta, quando é holística e aberta, permite que consideremos o *idioma do outro* para, por fim, também *falar um idioma outro* — idioma, aqui, no sentido de *discurso próprio/singular* de alguém ou um grupo. A educação, para Gadamer, especialmente nesse texto, é um processo pelo qual as pessoas

buscam *compreender os demais*, e isso, como sabemos, vai além dos limites do entender, da *apreensão do outro*. A aprendizagem passa pelo erro, lida com as incertezas e torna o equívoco parte do processo formativo.

Gadamer (2000, p. 39) fala que “há uma sensibilidade que se deve ter em mente e na qual podemos nos mostrar efetivamente; ela é necessária para poder compreender os outros”, e isso, novamente, relaciona-se à experiência estética, à lida com a arte e as manifestações poéticas. É por isso também que o autor menciona a necessidade de *falarmos com sensibilidade nas horas livres*, isto é, nos momentos de ócio criativo, nos momentos *economicamente não produtivos* — aliás, não é isso que compõe a βίος θεωρητικός, a vida contemplativa e examinada? Nesse texto, Gadamer ainda trata das associações cidadãos, do exercício da *convivência humana*, do *lugar do comum* — tema caro às filosofias latino-americanas, como as da tradição de Dussel (1986) — e reclama das turmas grandes em que professores(as) não conseguem conhecer os alunos e seus potenciais, além da importância de se ter tempo para a *leitura atenta*, para *fugir das mídias de massas*, ainda no paradigma de uma internet incipiente, especialmente na realidade brasileira, em que ainda reinavam os *provedores de internet discada*. Tal como Heidegger, Gadamer (2000, p. 48) defendia a necessidade de viver para além do jugo da tecnologia, pois “se o que se quer é ser educado e formado, é das forças humanas que precisamos, e que só se conseguirmos sobreviveremos ilesos da tecnologia e do ser da máquina”, tarefa a ser desempenhada pelo que defendo de meio de *modos de vida desobedientes e poéticos*.

Ao entendermos a hermenêutica filosófica como um *saber prático*, não inviabilizamos seu aspecto epistemológico, de *conhecimento*, mas incluímos, também, formas de compreender que não se apresentam exclusivamente pelo uso da razão iluminista, como a intuição, uma perspicácia sutil para compreender os outros — sejam esses outros entes animados ou inanimados. Outro aspecto importante é

entender a hermenêutica como *arte*, visto que não se encerra exatamente na noção de *técnica* tal como conhecemos o termo contemporaneamente. Certamente, trata-se de uma *arte de compreender e fazer discursos*, sobre si, sobre os outros, sobre o mundo. Outro elemento a ser ressaltado é a compreensão da hermenêutica filosófica enquanto *filosofia prática*, no sentido platônico-aristotélico, em que se busca desenvolver uma *dialética existencial* que possibilita deliberar e fazer escolhas mais prudentes na vida. Essas escolhas, por sua vez, não se encerram apenas na dimensão privada e, nesse sentido, têm implicação na vida comum, no meio social, na política que nos une — afinal, Gadamer (2006), em entrevista a Riccardo Dottori, trata da relação da filosofia com política sob a perspectiva de adicionar *criticidade à cidadania*, mas não como simples técnica, mas como algo a ser vivido.

Retomando o aspecto da desobediência, a hermenêutica pode ser vista como um *modo de ser desobediente*. Em primeiro lugar, é só pensarmos sobre a postura de ser crítico com relação aos *pré-conceitos*, às *tradições* que herdamos por conta de nossa situação histórica, nosso comprometimento com um determinado tempo e espaço. Em segundo lugar, justamente por se tratar de uma tarefa que é contemplativa, mas também prática, a hermenêutica filosófica não se resume ao processo exegético da interpretação de textos, abrindo-se para toda forma de manifestações mediadas pela linguagem. Em terceiro lugar, há estudos mais recentes que apontam para um princípio ético ou uma *teoria ética não desenvolvida explicitamente por Gadamer* que estaria presente em sua obra, de modo que não se trata do melhoramento individual, senão que coletivo (George, 2014; Schmidt, 2017, 2019).

A perspectiva gadameriana que se abre à ética tem sua origem na dialética platônica, visto que, para Gadamer (2002, p. 356, grifo nosso), “o dialético ou o filósofo verdadeiro, que não é sofista, não ‘possui’ um saber especial, mas **é em sua pessoa a materialização da dialética ou da filosofia**”. Nesse sentido, a dialética materializada em quem busca a

filosofia — no caso, especificamente da filosofia hermenêutica, com vieses contemplativo e prático — é simbolizada pela capacidade de se avaliar situações também existenciais, e não apenas as melhores premissas de um argumento. Há, pois, um compromisso pessoal, social e formativo a partir dessa perspectiva que compreende uma dimensão fática, existencial. Aqui, destaco o papel da **educação** nesse processo, pois a noção de *formação* é muito cara à hermenêutica filosófica como um todo, visto que não se aprende hermenêutica enquanto mera técnica ou uma ferramenta a ser usada para o fim de desvendar enigmas, mas para fazer com que pensemos nos elementos que formam nossa compreensão e o modo como existimos no mundo a partir dessa *cosmovisão*.

Será que estamos aprendendo a fazer filosofia ou apenas sua história? Será que nossas práticas em sala de aula — ensino fundamental, médio e superior — transcendem aos conceitos clássicos e adentram aos reais problemas das pessoas hoje? Compreensão, aqui, tem o sentido que o próprio Gadamer (2002, p. 365) define como *modificação da racionalidade prática*, um modo que inclui um *juízo intuitivo das considerações práticas do outro*, considerando o *dar e receber conselho com intenção amistosa*. Penso, pois, que a educação, nesse sentido, poderia abarcar mais e melhor essa proposta de incluir aspectos do *fazer social* por meio da filosofia, especialmente tendo em vista que as competências e habilidades das humanidades cobram mais cidadania, preparação para o mundo do trabalho, participação ativa no local onde mora.

Aqui, gostaria de me voltar ao tema da arte como desdobramento da *práxis hermenêutica*, isto é, do que chamo de *performance hermenêutica* ou *modo de ser desobediente a partir da hermenêutica*.²

² Esta tese parte de um projeto de pós-doutorado que realizo atualmente no PPGED da UERGS, que engloba o mestrado em Educação e as graduações em Artes Visuais, Música, Teatro e Dança.

Como bem reforça Gadamer (2002, p. 369), a hermenêutica é antes filosofia e, nesse sentido, trata “das questões que determinam todo o saber e o fazer humanos, essas questões ‘máximas’ que são decisivas para o ser humano enquanto tal e para sua escolha do ‘bem’”. Há, aqui, uma clara proposição ética, explícita o suficiente para pensarmos em uma forma de aplicação real na contemporaneidade, que é marcada pelo *sutil controle algorítmico*. Se a hermenêutica tem o fim de *levar ao consenso*, não apenas em termos intelectuais e epistemológicos, mas também sociais, há, em sua raiz, uma preocupação também social e política, o que me permite pensar e propor meu projeto de pensar a hermenêutica enquanto *ação sociopolítica por meio da arte*.

A ideia é justamente fugir da necessidade de se abordar a própria arte contemporânea exclusivamente por meios digitais, enfatizando o uso dos corpos, da presencialidade das pessoas, da reunião de coletivos e grupos artísticos em prol de determinadas ações sociais e com vista de um retorno político *comunitário* em instalações, performances cidadãos e ocupações, próprias do paradigma da arte contemporânea — e por vezes esquecido ou confundido com o paradigma da arte moderna (Caballero, 2011; Chilvers; Glaves-Smith, 2009). Outro aspecto importante a ser destacado é a relação metodológica com a Pesquisa Baseada em Arte (PBA) [*Arts-Based Research*], que, a partir dos estudos de Elliot W. Eisner (Barone; Eisner, 2012; Eisner, 2005), alargou as *pesquisas qualitativas*, incluindo a arte não apenas como meio, como exemplo, como recurso metafórico/alegórico, mas como *pesquisa*, como parte constituidora de resultados de investigações.

No intuito de mostrar que é possível associar *estética e conhecimento*, isto é, arte e epistemologia, essa iniciativa se parece muito com alguns aspectos da hermenêutica filosófica, especialmente pelo fato de criticar o fantasma da *ciência monológica do método infalível*, abrindo espaço à compreensão enquanto processo, enquanto sabedoria temporária, limitada e passível de ser repensada. Aqui, entram práticas

que englobam autoetnografia, autobiografia, a/r/tografia, performances, ocupação de espaços, instalações etc., de modo que há uma perspectiva de produção de conhecimento que engloba criticamente elementos da *escrita de si*, do modo de produzir discursos acerca [e a partir] da própria subjetividade (Foster, 2016; Irwin, 2013; Leavy, 2014, 2015; Triggs; Sorensen; Irwin, 2022). Por fim, ressalto que a *pesquisa baseada em arte* requer que a pessoa responsável pela pesquisa seja *facilitador(a) do diálogo*, ou seja, permita o livre pensar, a crítica, as incertezas de suas *certezas provisórias*, tal como a hermenêutica de Gadamer.

Por fim, fugir do digital, como mencionado na introdução, é também um modo de desobedecer aos valores impostos em termos de economia — seja do ponto de vista macro (capitalismo) ou do ponto de vista micro (gestão do tempo de cada um) —, pois permite que se enxergue e entenda o momento sociopolítico e econômico como um chamado à ação, para além da teorização e/ou contemplação próprias da filosofia. Ser desobediente é ser crítico, e a filosofia hermenêutica sempre buscou internalizar a necessidade de se pensar a respeito dos *pré-conceitos*, das *tradições*, para poder realizar mudanças, para poder atualizar valores e rearranjar a sociedade de tempos em tempos. Ser desobediente é discordar com o autoritarismo, e a hermenêutica filosófica pode propiciar melhores condições de ler o mundo para além das *fake news*, para além das redes sociais e seus algoritmos impositores de comportamentos e modos de vida.

4 Considerações finais

Na primeira seção do texto, busquei traçar alguns elementos que mostram em que medida a filosofia hermenêutica relaciona-se à política. Para isso, abordei dois textos de Gadamer — *Back from Syracuse?* e *On the political incompetence of philosophy* — e a consideração que Donatella Di Cesare faz a partir destes, reforçando a necessidade de se

compreender que a filosofia deve retomar tais habilidades políticas na contemporaneidade. Posteriormente, na segunda seção, tratei de relacionar a atuação político-hermenêutica a partir do conceito de *desobediência*, mostrando que a *vida contemplativa* própria da filosofia não deveria ser tão distante da *vida política*. Por fim, analisei em que medida esse tema se relaciona com o papel da educação e em que medida é possível ser mais ativo politicamente a partir de *práxis artísticas*, especialmente aquelas realizadas em coletivos e em prol de um comum.

Nesse sentido, ser um hermenêuta desobediente é ser capaz de pensar a *fusão de horizontes* como ampliação da compreensão coletiva, da busca pelo consenso sociopolítico, de alteridade, responsabilidade e solidariedade para com modos de vida diferentes que podem coabitar um mesmo planeta. E um dos grandes desafios de nosso tempo é retomar a dimensão do corpo que ocupa espaços, que precisa de emprego, que precisa de alimento, que precisa de moradia, e isso só ocorre com demanda, cobranças e participação popular. Uma das alternativas que mais tem funcionado nesse sentido são as propostas *ativistas*, isto é, de fazer *ativismo político* por meio de *manifestações culturais* que abordam um conceito e normalmente se distanciam da proposta de *produto cultural a ser consumido*.

Podemos pensar, aqui, no caso das manifestações pró-aborto na Argentina, que tiveram apoio popular feminino massivo, fazendo pressão política pela aprovação do projeto de legalização do aborto no país usando bandanas verdes (*pañuelos*). Foram manifestações estéticas, um tipo de *performance coletiva de rua* no sentido de que trazia centenas de corpos às ruas para expressar determinada vontade, tratar criticamente de um problema de saúde pública contemporâneo que normalmente é negligenciado por uma pauta moral ultrapassada. Por isso, reconhecer a necessidade de se repensar a contemplação filosófica *com os pés fincados no chão* é tão importante e atual, pois recupera a energia que a filosofia precisa para se fazer presente e atuante nos dias atuais.

Referências

- BARONE, T.; EISNER, E. W. *Arts Based Research*. Los Angeles: SAGE, 2012.
- CABALLERO, I. D. *Cenários limiares: teatralidades, performances e política*. Uberlândia: EDUFU, 2011.
- CHILVERS, I.; GLAVES-SMITH, J. *A dictionary of modern and contemporary art*. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- DI CESARE, D. It is time for philosophy to return to the city. In: *Journal of Continental Philosophy*, v. 1, n. 2, 2020. Disponível em: www.pdcnet.org/jcp/content/jcp_2020_0001_0002_0201_0216. Acesso em: 10 nov. 2023.
- DUSSEL, E. *Ética comunitaria*. Madrid: Paulinas, 1986.
- EISNER, E. W. *Reimagining schools: the selected works of Elliot W. Eisner*. London; New York: Routledge, 2005.
- FARÍAS, V. *Heidegger et le nazisme*. Paris: Verdier, 1987.
- FOSTER, V. *Collaborative arts-based research for social justice*. London; New York: Routledge, 2016.
- FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- GADAMER, H.-G. Back from Syracuse? In: *Critical Inquiry*, v. 15, n. 2, 1989. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/448491>. Acesso em: 10 nov. 2023.
- GADAMER, H.-G. On the political incompetence of philosophy. In: *Diogenes*, v. 46, n. 182, 1998. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/039219219804618201>. Acesso em: 10 nov. 2023.
- GADAMER, H.-G. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- GADAMER, H.-G. *La educación es educarse*. Barcelona: Paidós, 2000.
- GADAMER, H.-G. *Verdade e método II: complementos e índice*. Petrópolis: Vozes, 2002.

- GADAMER, H.-G. *A century of philosophy: Hans-Georg Gadamer in conversation with Riccardo Dottori*. New York; London: Continuum, 2006.
- GADAMER, H.-G. Europa e o oikoumene. In: GADAMER, H.-G. *Hermenêutica em retrospectiva*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- GEORGE, T. The responsibility to understand. In: HEIDEN, G.-J. VAN DER (Ed.). *Phenomenological perspectives on plurality*. Leiden; Boston: Brill, 2014.
- HADOT, P. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela, 2006.
- IRWIN, R. L. Becoming A/r/tography. In: *Studies in Art Education*, v. 54, n. 3, 2013. Disponível em: https://nevelestudomany.elte.hu/downloads/2016/nevelestudomany_2016_1_23-36.pdf. Acesso em: 10 nov. 2023.
- LEAVY, P. Arts-based research design. In: LEAVY, P. *Research design: quantitative, qualitative, mixed methods, arts-based, and community-based participatory research approaches*. New York; London: The Guilford Press, 2014.
- LEAVY, P. *Method meets art: arts-based research practice*. 2. ed. New York; London: The Guilford Press, 2015.
- SCHMIDT, D. J. Where Ethics Begins. In: *Epoché*, v. 22, n. 1, 2017. Disponível em: https://www.pdcnet.org/epoche/content/epoche_2017_0022_0001_0159_0175. Acesso em: 10 nov. 2023.
- SCHMIDT, D. J. Philosophical life and moral responsibility: wozu Philosophie? In: FIGAL, G.; ZIMMERMANN, B. (Eds.). *International Yearbook for Hermeneutics*. Vol. 18. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.
- TRIGGS, V.; SORENSEN, M.; IRWIN, R. L. Lively pathways: finding the aesthetic in everyday practice. In: TRAFÍ-PRATS, L.; CASTRO-VARELA, A. (Eds.). *Visual participatory Arts Based Research in the city: ontology, aesthetics and ethics*. London; New York: Routledge, 2022.
- VATTIMO, G. *The responsibility of the philosopher*. New York: Columbia University Press, 2010.

Do reconhecimento-identificação ao reconhecimento-responsabilidade e suas implicações na esfera da justiça distributiva

Helena Esser dos Reis¹ & Luiz Henrique Pacífico Ribeiro²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.90.06>

1 Introdução

O tema do reconhecimento como matriz de análise filosófica tomou forma com a obra relativamente recente de Paul Ricoeur publicada em 2004, *Percurso do Reconhecimento*. Nessa obra, o autor tenta esboçar uma trilha lexicográfica do termo que culminará ao menos em dois grandes troncos de sentidos filosóficos: a primeira é de natureza *cognitiva* e a segunda, em suas diferentes variantes, é de natureza *prática*.

Isso quer dizer que, Ricoeur nos fornecerá uma investigação dinâmica que nos permitirá movimentar o termo reconhecimento, tanto em direção ao plano cognitivo, quanto em direção ao plano prático. No que concerne ao primeiro plano, o cognitivo, o reconhecimento pode ser entendido como uma competência de identificação que, sob a forma de julgamento, identifica como sendo verdadeiro aquilo que antes era considerado como sendo duvidoso. É o que se extrai, por exemplo, de Descartes em sua *Quarta Meditação*. O refinamento da análise só será completado pelo conceito kantiano de *reconhecimento*. Para Kant, diz

¹ Professora titular da Universidade Federal de Goiás e bolsista produtividade do CNPQ. E-mail: helenaesser@ufg.br

² D Doutorando em Direitos Humanos pela Universidade Federal de Goiás, com estágio doutoral na EHSS-Paris e Fonds Ricoeur – Paris. E-mail: lhpacifico@gmail.com

Ricoeur, identificar é *ligar*. Mas esta função de ligação, de conexão, enfim, de síntese se dá pelo tempo. É o tempo que, em última instância, opera a síntese de reconhecimento.

Tomando como ponto de partida o plano cognitivo, numa análise preliminar, extrai-se que a transição entre tal concepção estrita de reconhecimento-identificação, centrado em Descartes e Kant, em direção a um eixo prático, ou melhor, a um plano prático, nos coloca numa posição, tal como observado em Ricoeur, de que a ideia de reconhecimento irá, aos poucos, complexificando e tensionando sua rede conceitual em torno da noção de responsabilidade. Isso porque, ao consolidar um plano prático para o desenvolvimento de uma ideia-chave de reconhecimento responsabilidade, o que se quer afirmar, é que tal concepção possui a aptidão de colocar em rota de encontro a *identidade de um indivíduo*, a *capacidade de agência* e a *valoração de uma ação*.

Com efeito, em Ricoeur, a ideia de reconhecimento de responsabilidade exige a construção de uma identidade formada pelo desvio de um *si* constituído através da atribuição e posse de suas capacidades (atestação de responsabilidade). Nesse ínterim, será através dessa modulação entre uma identidade em constante formação e em posse de suas capacidades reconhecidas que se possibilitará uma ação concertada, isto é, uma ação que seja passível de ser avaliada, tanto positivamente como negativamente.

É nesse sentido que Amartya Sen em um importante artigo de 1985, *Rights and Capabilities*, sustentará o direito a certas *capabilidades*. Esta noção é fundamental porque responde a uma questão cara a Ricoeur (1997, p. 105ss) acerca das partilhas aritmeticamente desiguais, qual seja, a de saber se existem partilhas desiguais mais justas, ou menos injustas, do que outras. Isso já é suficiente para que tal concepção de reconhecimento tenha implicações significativas no campo da justiça.

Do reconhecimento-identificação ao reconhecimento-responsabilidade e suas implicações na esfera da justiça distributiva

Assim sendo, a partir da transição dos dois planos de reconhecimento, do cognitivo para o prático, a problemática centrará na investigação de como a ideia de reconhecimento responsabilidade pode contribuir para o enriquecimento de uma determinada perspectiva de justiça. Vale dizer, mais especificadamente, como a ideia de reconhecimento responsabilidade pode privilegiar uma investigação sobre a justiça distributiva, ao confrontar duas teses importantes. A primeira, já consolidada teoricamente, o *consequencialismo* ou *comunitarismo* de Walzer (2003) que propõe a defesa de um pluralismo de instâncias de justiça; e, a segunda, relativamente atual no cenário de uma sociologia pragmática, desenvolvida por Luc Boltanski e Laurent Thévenot (1991) ao renovarem o campo teórico acerca da justiça distributiva, sustentando a própria noção de indivisibilidade da justiça, precipuamente, discorrendo sobre a justificação como prova de qualificação referente a economias diferenciadas de grandeza.

2 O paradigma do reconhecimento-identificação

Conforme afirmado na introdução do presente trabalho, o tema do reconhecimento como proposta filosófica tomou forma com a obra de Paul Ricoeur publicada em 2004, *Percurso do Reconhecimento*. Em seu percurso do reconhecimento, a intenção primeira do autor foi trilhar uma linha lexicográfica do termo que o permitisse traçar consistentes troncos de sentidos filosóficos. A despeito disso, não reproduziremos tal percurso em seus pormenores, mas o utilizaremos para tentar rastrear um foco de sentido específico qual seja, o reconhecimento intersubjetivo.

Paul Ricoeur não nomeia especificamente o reconhecimento nestes termos precisos, já que se pode considerar que o paradigma da intersubjetividade possui um parâmetro muito largo e pouco preciso, o que dificulta a escavação dos ramos de sentidos. Mas tal fato não o impede de tocar a discussão ao longo de seu terceiro estudo intitulado o

“o reconhecimento mútuo” (2006, p. 167ss), onde se concentram os argumentos mais críticos em torno da luta por reconhecimento. Talvez seja a ideia de luta mesmo desenvolvida no coração do pensamento hegeliano que se exija como pressuposto primeiro a noção de intersubjetividade³.

Por hora tentemos de início, antes de adentrar numa análise específica do paradigma do reconhecimento intersubjetivo, esboçar um traçado que, lembre-se, é eminentemente filosófico do termo, tal como é apresentado na citada obra. Assim, podemos esquematicamente delimitar ao menos dois grandes focos desta noção⁴. A primeira é de natureza *cognitiva* e a segunda, em suas diferentes variantes, é de

³ Nos referimos à canônica passagem acerca da “dialética do senhor e do escravo”, contida na obra de Hegel, *Fenomenologia do Espírito* (2002). Esta passagem é emblemática para os estudos sobre o reconhecimento intersubjetivo; e Paul Ricoeur se comporta de maneira crítica em relação a uma disposição de reconhecimento pautada na ideia de luta.

⁴ No que diz respeito ao vocábulo *reconhecer*, as ideias são reduzidas em três. A *primeira* trata-se da apreensão de um objeto pela mente, pelo pensamento, ligando entre si imagens, percepções que se referem a ele; distinguir, identificar, conhecer por meio da memória, pelo julgamento ou pela ação. A *segunda* refere-se a aceitar, considerar verdadeiro; e a *terceira* refere-se à demonstração por meio de gratidão que se está em dívida com alguém sobre alguma coisa, uma ação. Destas referências lexicográficas, a princípio Ricoeur extrai três focos filosóficos. O foco de sentido kantiano, sob o vocábulo *reconhecimento*, na primeira edição da *Crítica da razão Pura*. O foco bergsoniano, com o reconhecimento das lembranças. E por fim, o foco hegeliano sob o vocábulo *Anerkennung*, datando da época da *Realphilosophie* de Hegel em Jena. Assim, cada foco filosófico responde a problemáticas específicas, por exemplo, é no quadro de uma filosofia transcendental que pergunta pelas condições *a priori* de possibilidade do conhecimento objetivo que uma significação filosófica pode ser atribuída à *reconhecimento* kantiana. Por outro lado, é em uma filosofia próxima da psicologia reflexiva, preocupada em reformular os termos da velha querela das relações entre alma e o corpo, que o reconhecimento das lembranças torna-se, com Bergson, um problema importante, fazendo par com a sobrevivência das próprias lembranças. Por fim, é no contexto que não é mais o da crítica da razão, mas o da efetuação “real” da liberdade, previamente constituída como ideia, que, em Hegel, o reconhecimento pode ganhar um lugar nesse processo de efetuação, de realização, e assumir formas, que se tornaram familiares para nós, de luta por reconhecimento, de exigência de reconhecimento. Apesar deste quadro geral em três focos propostos por Ricoeur, optamos por, num primeiro momento, focar em duas estruturas preliminares. A primeira englobando a perspectiva de Descartes e Kant; e a segunda enfatizando a própria perspectiva de Ricoeur, referente a construção de um sentido particular de reconhecimento-responsabilidade. Num segundo momento, a ênfase será no reconhecimento na perspectiva da luta, bem como em alternativas de superação. Tal escolha tem a vantagem de não somente reproduzir o percurso empreendido por Ricoeur, mas de colocar na rota deste percurso a própria construção realizada pelo autor que de fato é bastante original e refinada.

Do reconhecimento-identificação ao reconhecimento-responsabilidade
e suas implicações na esfera da justiça distributiva

natureza *prática*. Os focos, evidentemente não são esquemáticos, eles se tocam em diversos pontos e possuem a peculiar característica da transversalidade, sendo ao longo do percurso designados em muitas ocasiões como derivados do mesmo tronco de reflexão. Isso quer dizer que, no plano cognitivo, reconhecimento pode ser entendido como uma competência de identificação que, sob a forma de julgamento, identifica como sendo verdadeiro aquilo que antes era considerado como sendo duvidoso. É o que se extrai de Descartes em sua *Quarta Meditação*⁵.

Assim, para Descartes, reconhecer é realmente conhecer o que se conhece, mas que num momento anterior se duvidava que fosse realmente conhecido. O que se mostra de pertinente nesta operação é que, apesar dela ser estritamente observada a partir da expressão “receber como verdadeiro” instrumentalizada na dinâmica definir/distinguir, já há recursos que sustentam o que Ricoeur chama de dialética superior do *mesmo* e do *outro*. O que parece claro é que Ricoeur (2006, p. 48) tenta enxergar em Descartes, a despeito de não observar nele um esboço de teoria do reconhecimento, uma espécie de fenomenologia do juízo que

⁵ Pela importância, Ricoeur (2006, p. 45ss) cita ao longo da reflexão de Descartes ao menos três ocorrências de sentido do vocábulo *reconhecer* que não se limita à *Quarta Meditação*. Na primeira ocorrência, que evoca o argumento do gênio maligno, tão essencial para a descoberta da primeira verdade: pois *reconheço* (do latim *agnosco*) que é impossível que ele me engane jamais. A segunda ocorrência se dá antes de Descartes proceder à distinção das duas faculdades de conhecer e de escolher, que são as do entendimento e da vontade, na tentativa de afastar a suspeita de que haveria um poder de falha de Deus no discernimento entre o verdadeiro e o falso: “sabendo que minha natureza é extremamente fraca e limitada, e também que a de Deus é imensa, incompreensível e infinita, não tenho mais dificuldade em *reconhecer* (*ex hoc satis etiam scio*) que há uma infinidade de coisas em seu poder cujas causas ultrapassam o alcance de meu espírito”. Na terceira ocorrência, o termo *reconhecer* se insere em uma rede de “embora” e “entretanto” que trai a persistência e a insistência do temor de errar: “e embora, desde que me propus a duvidar de todas as coisas, eu tenha conhecido certamente apenas a minha existência e a de Deus, entretanto também, desde que *reconheci* (*animadverti*) o infinito poder de Deus, eu não poderia negar que ele tenha produzido muitas outras coisas, ou ao menos que ele possa produzi-las, de tal modo que eu exista e seja colocado no mundo como fazendo parte da universalidade de todos os seres”. Apesar destas ocorrências, de fato, conforme citado somente a partir da *Quarta Meditação* que o termo assumirá um estatuto de operação de pensamento que consiste em julgar. Segundo Ricoeur trata-se “de acasos do exercício do juízo”. Será a partir destes acasos que fortalecem o temor do erro, que Ricoeur discernirá os preâmbulos de uma crise da ideia de reconhecimento.

fosse capaz de vincular numa só operação o que a matriz lexicográfica do termo reconhecimento tentou, a partir de seu uso corriqueiro, separar⁶.

Em últimas palavras, em Descartes visualizamos uma operação do juízo que numa primeira acepção toma a forma de um reconhecer como identificação. Isso significa que, ao levar em consideração tal análise cartesiana a sério, é possível levar a cabo, numa única etapa, a seguinte operação: apreender um objeto pela mente ou pensamento e aceitá-lo, considerá-lo verdadeiro como tal.

O refinamento da análise só será completado pelo conceito kantiano de *reconhecimento*. Enquanto para Descartes, e também para Kant, reconhecer é identificar, ou seja, apreender pelo pensamento uma unidade de sentido. Tomando o cuidado de lançar na conta de Descartes uma sutil diferenciação: identificar é inseparável de distinguir, isto é, separar o mesmo do outro e colocar um fim à confusão unida à obscuridade, resultando daí a ideia recebida como verdadeira. Para Kant, diz Ricoeur, identificar é *ligar*⁷.

⁶ O conteúdo desse receber é definido pelos caracteres da ideia de clareza e distinção. A questão que se coloca é a seguinte: por que, contudo, neste estágio o reconhecer não pode se distinguir do conhecer? Segundo Ricoeur por uma razão fundamental, é do lado das coisas e de suas relações diferentes com a mudança, quer elas sejam objetos usuais, seres animados ou pessoas, que o reconhecer se distingue de modo decisivo do conhecer a ponto de o procedê-lo. Para Descartes, do *Discurso às Meditações* e aos *Princípios*, o “receber como verdadeiro” tem como contrapartida apenas a ideia. Certamente a ideia é a ideia de alguma coisa que ela representa. Mas a diferenciação dessa alguma coisa segundo a variedade das coisas representadas não é importante para a qualificação do valor representativo da ideia: importam apenas a clareza, sua distinção e seu lugar na ordem do que vai do simples rumo ao complexo (Ricoeur, 2006, p. 43-44).

⁷ O ato de ligar, dirá Ricoeur, é essa operação única na qual se compõe a receptividade da sensibilidade e a espontaneidade do entendimento, é um ato fundamentalmente do juízo. “Após proceder à decomposição em conceitos puros do próprio poder de entendimento, à qual devemos a tabela de categorias, Kant declara: “[...] o entendimento não pode fazer nenhum outro uso desses conceitos que não seja o de julgar por intermédio deles. Como nenhuma representação se relaciona imediatamente com um objeto, a não ser a intuição, um conceito nunca está relacionado diretamente a um objeto, mas a alguma outra representação deste. O juízo é pois o conhecimento mediato de um objeto, por conseguinte a representação de uma representação deste” (Ricoeur, 2006, p. 56). Nesta ideia fundamental é encontrada a essência do ato de ligar, tal como entende a leitura de Ricoeur, desde Kant.

Do reconhecimento-identificação ao reconhecimento-responsabilidade
e suas implicações na esfera da justiça distributiva

Mas não só, a promoção da função de ligação, de conexão, de síntese, não é a única que caracteriza a contribuição específica de Kant para uma filosofia do reconhecimento, é preciso acrescentar a consideração do tempo, em específico da sensibilidade, na operação de síntese. Em verdade, o tempo é uma exigência da reconhecimento, de modo que, em Kant, ligar sob a condição do tempo parece ser a grande chave para a produção de conceitos⁸.

Não é surpreendente que o termo *reconhecimento*, sob a perspectiva da reconhecimento, responde a matriz: reconhecer é conhecer. Pode-se muito bem enxergar, ao longo da análise transcendental da *Crítica da Razão Pura* (dedução transcendental dos conceitos puros da compreensão), especificadamente na *terceira síntese*, esta relação entre reconhecimento e produção de um conceito⁹. Em outras palavras, a síntese de reconhecimento no conceito consiste, para a consciência, em identificar sua própria matriz de objetivação na produção de unidade de um conceito por síntese de uma diversidade de representações. Desta

⁸ Segue a análise de que o tempo da *Estética Transcendental* não é o tempo vivido da alma, “nem o tempo das mudanças no mundo, mas a forma do sentido interno, assim como o espaço é a do sentido externo, e finalmente de ambos, na medida em que todas as representações passam pelo sentido interno”: “o tempo não é nada mais que a forma do sentido interno, isto é, da intuição de nós mesmos e de nosso estado interior”. Ricoeur afirma, em termos positivos que o tempo em Kant é “a condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral”. Esta implicação é importante, porque agora “o tempo é forma pura não apenas de toda intuição interna, mas também de toda intuição externa, quer elas tenham ou não como objeto coisas exteriores, todas as representações ‘pertencem sempre, em si mesmas, enquanto determinações do espírito, ao estado interno” (Ricoeur, 2006, p. 54).

⁹ A guinada operada por Kant (2015, A 97Ass) consiste em argumentar no sentido de que a síntese não se opera simplesmente em contexto empírico, pois a própria ideia de síntese é entendida como condição de possibilidade da experiência e organiza e sistematiza a partir de representações puras *a priori*. De forma mais esquemática, há em Kant a formulação de três formas de sínteses, indicadas no capítulo *Dedução Transcendental dos Conceitos Puros do Entendimento*: apreensão na intuição, reprodução na imaginação e, como já afirmado nesta tese, reconhecimento no conceito. A dedução operada por Kant pretende demonstrar como é possível que um objeto dado seja conhecido universalmente *a priori*, isto exige primeiramente a sua unificação, ou seja, sintetizado, uma vez que o conhecimento é entendido como o todo de representações ligadas e comparadas entre si. Cada momento de síntese apresenta-se de maneira necessária ao conhecimento. Vale dizer, a síntese da apreensão das representações como modificação do espírito na intuição; da reprodução dessas representações na imaginação e a sua reconhecimento no conceito.

complexidade operada por Kant, Ricoeur (2006, p. 60) extrai a principal importância para a teoria do reconhecimento como identificação, qual seja, é fundamental que neste processo de síntese “a unidade da consciência se produza no conceito para *reconhecer-se* a si mesma”.

O que fica como eixo de sustentação para uma concepção singular de reconhecimento como identificação, é que nos dois casos, tanto em Descartes como em Kant, a competência de identificação, seja ela do ponto de vista do julgamento ou do ponto de vista da síntese de reconhecimento, sugere o estatuto de uma confirmação. Ora, o que se conhece ou cuja natureza se antecipa num modo não assegurado, se acha confirmado por uma operação de subsunção que vincula a coisa objeto de conhecimento a um conceito, isto é, o conceito, neste caso instaura tanto o regime da verdade como o da unidade de consciência.

Todavia, esta competência de identificação em matéria cognitiva (lembrando que tal problemática não toca de forma alguma qualquer percepção de uma intersubjetividade, ficando toda a discussão ainda restrita ao plano da identificação), fornece a Ricoeur elementos para efetuar uma espécie de transição em direção ao aspecto prático do reconhecimento. Este aspecto prático do reconhecimento, como se observará a partir da análise empreendida no próximo tópico, levará em consideração a perspectiva de um ato de identificação, cuja forma deriva de um esquema de uma *atestação* quando se está frente à prática de um ato que reclame a imputabilidade jurídica ou moral¹⁰.

¹⁰ Como bem observa Jean Greish, em importante texto, *Vers quelle reconnaissance?* (2006), a *atestação* é a palavra-chave de toda a hermenêutica do si. Salienta ele que só quem compreende essa palavra pode compreender o empreendimento de Ricoeur no que concerne à fenomenologia do homem capaz, que nada mais é do que a maneira que o si encontrou para ser reconhecido em suas capacidades. Nesta trilha, conforme Jean-Luc Amalric (2011, p. 15) é possível enxergar em Ricoeur um conceito de reconhecimento-atestação que caracteriza o próprio reconhecimento de si. Este tipo de reconhecimento enraíza a atestação numa experiência mais originária de reconhecimento implícito de nossos poderes e de nossa responsabilidade; e que, por isso mesmo, nos dá a compreender a atestação como a recuperação reflexiva de uma pré-compreensão originária do “eu posso”.

3 O paradigma do reconhecimento-responsabilidade

De maneira geral, a investigação realizada por Ricoeur, a partir de Descartes e Kant, lhe permite esboçar uma peculiar concepção de reconhecimento de responsabilidade que parece ser uma grande contribuição para o tema em questão¹¹. A natureza desta noção singular de reconhecimento, nos remete à ideia de que lá onde possa surgir uma questão ou uma dúvida sobre a identidade de quem cometeu algum crime ou alguma falta, a necessidade de uma resposta assumirá a forma de uma re-asserção que atestará a relação entre a identidade e o autor de um crime.

Aqui, como se vê, o reconhecimento, como atestação de responsabilidade conserva o traço de caráter cognitivo do juízo de confirmação. Aliás, é desta observação que se retira uma outra importante constatação. Vale dizer, se esta confirmação torna possível a imputabilidade jurídica ou moral, é porque ela indica, da mesma forma, que antes da prática de um ato tido como censurável, ali havia uma capacidade de se praticá-lo (racionalidade, deliberação, decisão, ação e etc.). Isso mostra que, em tese, esta atestação se refere à união indissolúvel entre a identidade do autor e a posse de certas capacidades de se cometer, por exemplo, um ato delitivo.

Nesse contexto, embora esta análise repouse num quadro cognitivo, a transição para a dimensão prática é quase imediata. Explicando melhor, com a atestação, ao se permitir a imputabilidade, há a transferência para o indivíduo e suas capacidades de uma avaliação

¹¹ “A fragilidade da identidade narrativa nos conduz – dirá Ricoeur (2006, p. 119) – ao limiar do último ciclo de considerações relativas ao homem capaz. A série de perguntas ‘quem fala?’, ‘quem age?’, ‘quem narra?’, encontra uma sequência na pergunta ‘quem é capaz de imputar?’. Essa noção nos conduz ao âmago da problemática que colocamos [...] sob a expressão reconhecimento da responsabilidade”.

negativa (culpa) que pode ou não se referir a uma sanção¹². Em última análise, reconhecer-se como autor de uma determinada ação é também reconhecer-se objeto de uma avaliação negativa que se distribui por estas duas instâncias.

A partir disso, é interessante a forma como Ricoeur opera uma análise inversa: ao fazer referência a um pedido de confirmação do valor de suas ações e, por conseguinte, de suas capacidades, um indivíduo, ou alguma coletividade, é chamado ou convocado pelo seu ambiente social a dar respostas acerca de suas ações. Afinal, o que o indivíduo reivindica, mais do que a atestação de que possui capacidades, é que estas mesmas capacidades possam ter um valor adequado ou ao menos aceitável, segundo seu esquema valorativo intersubjetivamente compartilhado¹³.

O que parece estar em jogo nessa dinâmica argumentativa proposta por Ricoeur, é a própria ideia de ultrapassagem do conceito de sujeito de direito. Em outras palavras, às capacidades suscetíveis de descrição objetiva, vincula-se uma maneira específica de designar a si próprio como sendo o sujeito que possui certas capacidades¹⁴. Não é sem

¹² Para maiores implicações da ideia de imputabilidade e culpa, numa investigação filosófica mais aprimorada em Ricoeur, ver *La symbolique du mal* (1960, p. 11-145), principalmente a primeira parte *Les symboles primaires: souillure, péché, culpabilité*.

¹³ Nas palavras de Ricoeur (2006, p. 119) “cabe a uma fenomenologia do homem capaz isolar a capacidade que encontra sua expressão mais apropriada na imputabilidade. A própria palavra sugere a ideia de uma responsabilidade, que torna o sujeito responsável por seus atos, a ponto de poder imputá-los a si mesmo”. A chave compreensiva encontra-se na indagação de Ricoeur: “o que essa ideia acrescenta à de adscrição enquanto atribuição de um gênero particular da ação a seu agente?”. A resposta é elucidativa: “ela acrescenta a de poder assumir as consequências de seus atos, particularmente aqueles que são considerados um dano, um erro, do qual um outro é considerado vítima”. A isto se soma, “o elogio ou a reprovação na avaliação das ações pertencentes à categoria da escolha preferencial, pré-deliberada”. Em última instância, elogios e reprovações “pertencem também ao círculo mais amplo das reparações chamadas a compensar a injustiça infligida a outrem”.

¹⁴ Ideia convergente ao que MacIntyre em *After Virtue* (1981) designará como sendo bens imanentes. O conceito de bem imanente, como bem destacado por Ricoeur (2019, p. 192-193), oferece um primeiro ponto de apoio ao momento reflexivo da estima a si mesmo, uma vez que, ao apreciar a nossas ações, nos apreciamos como autor delas. Em outra direção, são o que MacIntyre chama de padrões de excelência (*standards of excellence*) que possibilitam qualificar um determinado bem imanente como sendo predicativamente bom. Em síntese, elas são regras de comparação aplicadas a resultados diferentes, em função de ideias de perfeição

Do reconhecimento-identificação ao reconhecimento-responsabilidade
e suas implicações na esfera da justiça distributiva

propósito que Ricoeur afirma que são os predicados éticos-morais ligados, seja à ideia de *bem*, seja à ideia de *obrigação*, que permitem julgar e avaliar as ações consideradas boas ou más, permitidas ou proibidas. Nessa trilha, quando esses predicados se aplicam reflexivamente aos próprios agentes, pode-se afirmar que estes são ditos capazes de imputabilidade (Ricoeur, 2006, p. 119). Ora, para render homenagens a Honneth (2003), o pedido de reconhecimento não é mais do que uma espera de confirmação destas capacidades e de seus valores respectivos.

É fundamental observar que em Ricoeur este pedido assume uma leitura mais fundamental da existência humana. A definição do ato de pedir, já em *Discours et communication* (1971), é esclarecedora: pedir é desejar que alguém faça alguma. Esta definição como bem lembra Houle (2020) é ampla e explicitamente influenciada pelo modo como a palavra inglesa *request* é empregada por John Searle (1969). A relação estreita entre *pedir* e *desejar* sobre a qual insistem Searle e Ricoeur, é aliás manifesta no verbo *verlagen*. Explicando melhor, tal verbo, cujo uso é corriqueiro em Kant, dá a entender o sentido simultâneo de ter necessidade de alguma coisa, demanda, exigência, enquanto que o substantivo (*das*) *verlangen* tenderia ao sentido de desejo, mas também exigência, reivindicação ou demanda. Diante disso, a estreiteza de sentidos entre o *pedido* e o *desejo* leva Ricoeur a se concentrar num conceito de desejo intimamente ligado com a ideia de falta, necessidade, demanda. Em resumo, o desejo tal como entende Ricoeur, neste contexto específico, entraria no discurso do pedido através do elemento “linguajeiro” (*Sprachlichkeit*), para retomar uma expressão cara para Gadamer (2018).

comuns a certa coletividade de executantes, interiorizados pelos mestres e pelos virtuosos da prática considerada. É neste nível colaborativo cujas regras são estabelecidas socialmente, que Ricoeur, ancorado nestes conceitos de MacIntyre, refutará qualquer interpretação solipsista ao conceito de estima a si mesmo.

Como indica Ricoeur, é efetivamente a linguagem que eleva o desejo humano ao nível da demanda. Assim, tomado em sentido próprio, como atos de discurso, os pedidos são endereçados a alguém que seja capaz de responder a um chamado ou, no mínimo, que seja capaz de questionar e entrar numa espécie de conversação e diálogo. Aliás, através destas solicitações podemos expressar nossas expectativas em relação aos outros. Ademais, levando em consideração tal assertiva, é até razoável afirmar que em todas as esferas da existência se possa estar ligado a uma outra pessoa que, à toda vista, lhe seja suscetível de responder aos pedidos de ajuda no intuito de satisfazer seus desejos. É nesse contexto que em *L'Homme Faillible* (1960), Ricoeur tratou o pedido de estima de si e do outro, como pedido fundamental de constituição primeira das relações intersubjetivas que se realizam na esfera cultural, onde se faz prevalecer na constituição do si, uma *doxa*, no sentido de uma opinião quase que imaterial¹⁵.

Para além dos pedidos que caracterizarão posteriormente o reconhecimento intersubjetivo, por hora se faz suficiente observar que o aspecto mais significativo que se pode retirar de uma concepção estrita de reconhecimento-identificação que transita entre o seu eixo de constituição de um foco cognitivo, centrado em Descartes e Kant, para um eixo prático, observado em Ricoeur, a partir da ideia de reconhecimento de responsabilidade, é a sua capacidade de colocar em

¹⁵ Segundo Houle (2020, p. 03), em Ricoeur o pedido que se refere ao valor corresponde o ponto mais alto das relações interhumanas em que “persigo o propósito de ser estimado, aprovado e reconhecido” (1960, p. 137). O objeto deste pedido, segundo ele, é que na época de *L'homme faillible*, Ricoeur denomina de “existência-valor”. O *quid* da estima, é o que eu estimo no outro e cuja consagração espero por parte do outro, é isso o que se pode chamar de nossa existência-valor, isto é, nosso valor de existência (Ricoeur, 1960, p. 138). Este objeto é, portanto, especialmente intangível se comparado com os pedidos de ter e poder, que estão relacionados com a propriedade e poder de agir. No entanto, lembra bem Ricoeur ao afirmar que a esta objetividade Kant dá um nome, o de humanidade. Nesse sentido o objeto próprio da estima é a ideia do homem em minha pessoa e na pessoa do outro (Ricoeur, 1960, p. 139). Em termos kantianos, essa seria a ideia de humanidade em mim e no outro, da qual eu procuro confirmação ao dirigir ao outro um pedido de estima: eu sou homem e desejo ser reconhecido como tal.

Do reconhecimento-identificação ao reconhecimento-responsabilidade
e suas implicações na esfera da justiça distributiva

rota de encontro a *identidade de um indivíduo*, a *capacidade de agência* e a *valoração de uma ação*. Isso já é suficiente para que tal concepção de reconhecimento tenha implicações significativas no campo da justiça. Amartya Sen (2011) não é insensível a esta relação que para ele é direta: o reconhecimento deve ser amparado por uma fórmula de igualdade que esteja em consonância com as demandas ou pedidos que ao longo de sua formação surjam em forma de exigência.

Em Sen (2011, p. 94ss), observa-se que a questão da igualdade entre os indivíduos deve ser rigorosamente construída em oposição a uma fórmula ideal ou transcendental. Em outras palavras, para que haja critérios de igualdade satisfatórios para fazer frente a uma multiplicidade de exigências individuais e coletivas de reconhecimento, é necessário a consolidação de variáveis de comparação que sejam relativas¹⁶. Esta análise é importante, uma vez que com tais variáveis comparativas, mais do que engendrar um esboço de uma concepção de reconhecimento que tenha implicação na forma como os vínculos sociais são construídos e mantidos, será possível, segundo Sen, traçar a forma como essas demandas de reconhecimento se prestam a uma partilha na esfera pública, ou seja, como estes pedidos são submetidos a processos de distribuição de bens sociais.

De modo geral, com Sen pode-se avaliar a *igualdade* entre os indivíduos comparando a sua real situação. Nesse sentido, é possível comparar os indivíduos do ponto de vista de seus rendimentos, de sua

¹⁶ Em tópico específico *Pluralidade e Avaliação*, de seu livro *Sobre Ética e Economia* (1999), Amartya Sen estende a discussão do pluralismo e da diversidade de bens a uma espécie de avaliação ética. Segundo ele, esta questão e as implicações que essas duas características têm para a ética racional certamente requerem atenção, no mínimo em razão de esses problemas metaéticos serem pouco claros e obviamente muito importantes para a economia do bem-estar. Assim, o que Sen tem em vista é a recusa a ver o problema em termos de necessidade a priori de homogeneidade descritiva do que deve ser valorizado. Esse requisito arbitrário da homogeneidade descritiva dos objetos de valor tem de ser claramente distinguido da questão de se a avaliação ética deve ou não conduzir a uma ordem completa e consistente (Sen, 1999, p. 77-78).

fortuna, de sua felicidade, liberdades e direitos, bem como de suas oportunidades ou satisfação de suas necessidades. Enfim, são estas variáveis que permitem uma multiplicidade de comparações. No entanto, a dificuldade enxergada por Sen (2011, p. 234ss), encontra-se exatamente nesta impossibilidade, à primeira vista, de comparar os indivíduos segundo estas variáveis de maneira simultânea.

É impossível, por exemplo, diz ele, decidir se alguém tem menos riqueza do que outro indivíduo, ou mais direitos do que um outro ou, ainda, que se é mais apto a satisfazer suas necessidades, apesar de ser menos feliz, mesmo que estejam em situação e circunstâncias iguais entre si. Nesse sentido, para Sen, preliminarmente, é necessário que as variáveis sejam selecionadas para que se possa definir um espaço de comparação. É interessante notar que, sempre que se pretenda de alguma forma tratar-se da questão da igualdade entre os indivíduos deve-se, antecipadamente, fazer-se a pergunta: igualdade de quê? (Sen, 2001, p. 43ss).

Deste ponto de vista, da mesma maneira, pode-se parafrasear a indagação de Amartya Sen e colocar a seguinte questão: reconhecimento de quê? Uma indagação deste nível importa a análise em duas direções, afirmará Alain Caillé e Christian Lazzari (2004). A *primeira* no que diz respeito às propriedades que podem ser objeto de reconhecimento e, conseqüentemente, o provimento de importantes variáveis focais; e a *outra*, de ordem subjetiva que consiste em saber o que de fato os indivíduos desejam ao serem reconhecidos. O tratamento da questão seria ótimo se a escolha das variáveis objetivas, em número limitado, coincidissem com as de desejo dos indivíduos. Todavia, há uma série de dificuldades, sendo a principal delas o predomínio da dimensão subjetiva sobre a dimensão objetiva que imprime ao processo, um princípio de dispersão extrema de preferências (Caillé; Lazzari, p. 2004, p. 88ss). É razoável que assim seja, até porque os indivíduos, *a priori*, se veem defronte a uma infinidade de propriedades ou capacidades que se

Do reconhecimento-identificação ao reconhecimento-responsabilidade e suas implicações na esfera da justiça distributiva

revelam como potenciais de demandas de reconhecimento, sejam elas, por exemplo, relacionadas ao pertencimento cívico, cultural ou religioso. Ou, ainda, de competências conexas a qualquer tipo de atividades que se tenha lugar nos mais diversos projetos de vida e particularidades pessoais.

Afinal, o que está em questão, nesta perspectiva, não é exatamente um tipo de reconhecimento que exige a construção de uma identidade formada pelo desvio de um si constituído através da atribuição e posse de suas capacidades, a partir de um processo de atestação de responsabilidade? Não é à toa que o próprio Sen em importante artigo de 1985, *Rights and Capabilities*, expressará de forma notável a respeito do direito a certas *capabilidades*¹⁷. A questão que resiste é: até que ponto a ideia de reconhecimento, em suas diversas orientações, não está na base desta ideia de *capabilidade*? O que parece digno de nota é que entre o direito e a capacidade de agência, o reconhecimento se faz presente através de suas exigências e pedidos de confirmação.

¹⁷ Discussão que se concentra de forma muito conceitual na obra *Desigualdade reexaminada* (2001), em seu capítulo 3, *Funcionamentos e capacidades*. Segundo Sen (2001, p. 79-80), o bem-estar de uma pessoa pode ser concebido em termos da qualidade (a “bem-dade” [*well-ness*], por assim dizer) do “estado da pessoa [*the person’s being*]. Viver pode ser visto como consistindo num conjunto de “funcionamentos” inter-relacionados, que compreendem estados e ações [*beings and doings*]. A realização de uma pessoa pode ser concebida sob esse aspecto, como o vetor de seus funcionamentos. Os funcionamentos relevantes podem variar desde coisas elementares como estar nutrido adequadamente, estar em boa saúde, livre de doenças que podem ser evitadas e da morte prematura etc., até realizações mais complexas, tais como ser feliz, ter respeito próprio, tomar parte na vida da comunidade, e assim por diante. A asserção é de que os funcionamentos são constitutivos do “estado [*being*] de uma pessoa, e uma avaliação do bem-estar tem de assumir a forma de uma apreciação desses elementos constituintes. Relacionada intimamente com a noção de funcionamentos, está a noção de capacidade para realizar funcionamentos [*capability to function*]. Ela representa as várias combinações de funcionamentos (estados e ações) que uma pessoa pode realizar. A capacidade é, portanto, um conjunto de vetores de funcionamentos, refletindo a liberdade da pessoa para levar um tipo de vida ou outro. Tal como o assim chamado “conjunto orçamentário” no espaço de mercadorias representa a liberdade de uma pessoa para comprar pacotes de mercadorias, o conjunto capacitário [*capability set*] reflete no espaço de funcionamentos, a liberdade da pessoa para escolher dentre vidas possíveis.

Esta questão em Sen é fundamental porque responde a uma questão cara a Ricoeur (1997, p. 105ss) acerca das partilhas aritmeticamente desiguais. A questão é a de saber se existem partilhas desiguais mais justas, ou menos injustas, do que outras¹⁸. Na realidade, o que está em questão é uma resposta que confronte a solução sustentada por Rawls, qual seja, a de associar o ponto de vista deontológico à tradição contratualista, se valendo de procedimentos aceites de partilha sem que haja qualquer referência à consistência substancial dos bens a distribuir.

Nesse contexto, o que Sen oferece como resolução de um impasse distributivo, somente atinge uma parte do problema, qual seja a exigência de uma concepção de igualdade mais íntima à capacidade de agência dos diversos atores sociais. Não há aqui, por outro lado, qualquer menção a uma noção de *vida boa* como projeto teleológico de justiça. Apesar dele fazer coro ao denunciar um sentido de justiça de elevado formalismo, como o reivindicado pela versão contratualista, não há em Sen qualquer contrapartida referente à noção de *bem*, pelo menos não organicamente ligado à aspiração a uma noção de vida boa. No máximo, pode-se extrair uma ideia de bem em referência a uma espécie de heterogeneidade real a ser distribuído na esfera pública.

4 O paradigma do reconhecimento e a justiça

O que se tem em vista com esta rápida discussão entre a relação entre justiça e reconhecimento (no caso, os modelos de reconhecimento-identificação que se desenrola no reconhecimento de responsabilidade, mas que também atinge todas as modalidades de reconhecimento), é

¹⁸ Para desenvolvimento da argumentação é necessário partir da descrição oferecida por John Rawls, em *Uma Teoria da Justiça* (2000, p. 18), da sociedade considerada como uma vasta empresa de distribuição de bens, desde os bens mercantis, tais como remunerações, patrimônios e benefícios sociais, passando pelos bens não mercantis, tais como cidadania, segurança, saúde e educação, até as posições de comando, de autoridade e de responsabilidade exercidas no quadro de todo o tipo de instituições. De fato, todos estes bens são para distribuir.

Do reconhecimento-identificação ao reconhecimento-responsabilidade
e suas implicações na esfera da justiça distributiva

indicar uma crítica que se desenvolveu em moldes refratários acerca de uma concepção puramente processual de justiça¹⁹. É o que se dispõe a tradição de linha rawlsiana ao elevar o nível deontológico como nível privilegiado e exclusivo de referência de ideia de justiça, sem qualquer referência a ideia de *bem* como predicativo de um processo distributivo justo.

É neste âmbito que se dá o confronto com teses representativas daquilo que se pode nominar como *consequencialismo* ou *comunitarismo* e que recebe nas letras de Michel Walzer, a defesa incondicional de um pluralismo de instâncias de justiça. Nessa linha argumentativa, Walzer defende uma concepção de justiça que de certa forma rivaliza com o contratualismo proposto por Rawls e propõe uma teoria de justiça radicalmente pluralista. Assim sendo, ao apropriar da noção pascaliana de “ordens”, Walzer desenvolve a ideia de que existem distintas esferas de justiça, cada uma correspondendo a uma noção particular de bem que no interior de uma dada comunidade é regulada por critérios de distribuição específicos.

Com efeito, tomando como adequados os argumentos de Walzer, o critério de valoração utilizado na esfera econômica, por exemplo, não pode ser transferido para a esfera da educação, nem para o poder político

¹⁹ Apesar da assertiva generalista, o tema é extremamente rico e complexo. Rawls parece indicar que a justiça procedimental pura é a mais adequada para tratar de questões relacionadas a distribuição. Segundo ele, a ideia intuitiva é conceber o sistema social de modo que o resultado seja justo qualquer que seja ele, pelo menos enquanto estiver dentro de certos limites. Nessa linha, articula e constrói uma noção de justiça procedimental pura através de uma comparação entre justiça procedimental perfeita e justiça procedimental imperfeita. Interessante notar que após esta diferenciação, Rawls conclui que a fim de aplicação da noção de justiça procedimental pura às partes distributivas, é necessário construir e administrar imparcialmente um sistema justo de instituições. Apenas em referência ao contexto de uma estrutura básica justa, que inclui uma constituição política justa e uma organização justa das instituições econômicas e sociais, é que podemos dizer que existe o pré-requisito do procedimento justo (Rawls, 2000, p. 92-93). Cabendo destacar a ligação intrínseca entre justiça formal e instituições legais em referência exclusiva ao Estado de Direito e suas expectativas legítimas (Rawls, 2000, p. 62). Assim, não há referência direta uma teleologia ou algum sistema de valoração a partir de alguma ideia de bem.

ou familiar, e assim por diante. Cada esfera tem sua própria estrutura de valoração que permite a distribuição de seus determinados bens. Contra o igualitarismo simples, na qual todos os membros de uma sociedade disporiam sobre os mesmos bens e direitos indistintamente, Walzer se vale da ideia de igualdade complexa ao admitir que diferenças de matizes diversas existam e subsistam, mas atentando-se para a impossibilidade de que determinadas esferas de vida sejam transmitidas de uma esfera para outra. Para ele, qualquer passagem ilegítima de uma esfera para outra levaria a uma forma específica de tirania. Em síntese, o que Walzer chama a atenção com sua concepção de pluralidade de esferas de justiça é a constante problemática da *dominação*.

Por outro lado, em Luc Boltanski e Laurent Thévenot (1991) há a proposta de um outro desmembramento da ideia de indivisibilidade da justiça, precipuamente, a partir da ideia de justificação com provas de qualificação referentes a economias diferenciadas de grandeza²⁰. Nesse sentido, a partir de um campo de pesquisa específico, Boltanski e Thévenot em *De la Justification* (1991) observam que nos litígios, as disputas, as contendas, as cenas, as dificuldades, em suma, as discórdias de todos os tipos, a grandeza relativa das pessoas é, publicamente, colocada em causa.

Nesse contexto, com o propósito de analisar as operações críticas (denúncia, acusação e etc.) derivadas de observações em situações

²⁰ A partir de um campo de pesquisa específicos, Boltanski e Thévenot em *De la Justification* (1991) observam os litígios, as disputas, as contendas, as cenas, as dificuldades, em suma, as discórdias de todo o tipo, nas quais a grandeza relativa das pessoas é, publicamente, colocada em causa. A fim de analisar as operações críticas (denunciar, disputar, acusar, justificar e etc.) por eles observadas em situações concretas de disputa e submetidas a um imperativo de justificação, Boltanski e Thévenot construíram um modelo pragmático arquitetado na competência do julgamento que permite compreender como os atores manifestam seus desacordos sem recorrer à violência e justificam suas pretensões à justiça, se referindo a valores gerais (as Cidades) e se apoiando sobre objetos comuns (os Dispositivos). Nesta perspectiva, as cidades seriam entendidas como mediações simbólicas e axiológicas que permitem constituir a situação como um conjunto bem ordenado de interações vividas entre as pessoas e os objetos que os atores encontram em seu ambiente imediato (Vandenbergue, 2006, p. 331s).

Do reconhecimento-identificação ao reconhecimento-responsabilidade
e suas implicações na esfera da justiça distributiva

concretas de disputa e submetidas a um imperativo de justificação, Boltanski e Thévenot construíram um modelo pragmático arquitetado na competência do julgamento. Tal esquema pragmático lhes permitiu compreender como os atores, sem recorrer à violência, poderiam manifestar seus desacordos e justificar suas pretensões referentes à justiça, levando em consideração, tão somente, valores gerais (*as cidades*) e o apoio em objetos comuns (*os dispositivos*). Nesta perspectiva, as cidades seriam entendidas como mediações simbólicas e axiológicas que permitiriam constituir um ambiente bem ordenado de interações vividas entre as pessoas e os objetos. Objetos estes, que os atores encontram em seu ambiente imediato (Vandenbergue, 2006, p. 331s).

Com efeito, é preciso afirmar, preliminarmente com Boltanski e Thévenot, que para um ponto além da problemática da indivisibilidade de justiça, isto é, uma ideia de justiça inseparável de seu estatuto formal, consta a emblemática discussão acerca da possibilidade de a cidadania constituir também um bem a partilhar. Ora, da mesma forma, podemos também nos indagar a respeito do reconhecimento, isto é, seria ele um bem a ser partilhado?

Tanto o reconhecimento como a cidadania são modalidades de pertença ao corpo político, podemos até arriscar que o reconhecimento se trata de algo ainda mais fundamental do que a cidadania, já que ele está ligado diretamente a modos de constituição de laços sociais originários, enquanto que a cidadania, talvez ainda esteja muito apegada a formas de constituição de Estado ou de regimes de governo. No entanto, para além disso tudo, é pela via do tema do reconhecimento que se pode reintroduzir a política por meio da reflexão sobre a justiça, desentrançando-a de seu todo, a tutela da discussão sobre o poder, soberania e violência.

Talvez aqui esteja o cerne de uma relação fundamental entre reconhecimento e Direitos Humanos subtraída de seu domínio jurídico. Relação que não se revela impertinente ao objeto de discussão do presente texto, ao contrário, que representa um ótimo exemplo de como a esfera do reconhecimento restaura a dignidade em termos de realização de justiça. Vale dizer, um tipo de concretização de justiça que leva os Direitos Humanos para uma concepção muito próxima de uma perspectiva ética, assim como sugeriu Amartya Sen em sua importante obra *A ideia de Justiça* (2011)²¹. Todavia, não a partir de uma conjectura destes direitos seguindo os moldes de uma racionalidade complexa construída a partir da discussão pública, como podemos enxergar por exemplo em Habermas, mas muito mais íntima de uma avaliação, tal como entende Charles Taylor em *As Fontes do Self* (2013), isto é, diretamente vinculada aos predicados de uma ação que configuram uma aspiração a uma vida boa.

Com efeito, nos perguntamos se não é esta aspiração a uma vida boa como base de uma ética da justiça que está em vias de consolidação a partir do encontro frutuoso e relacional entre Direitos Humanos e reconhecimento. É aquilo que Jean-Marc Ferry em *Les puissances de l'expérience* (1991) denomina como sendo as ordens do reconhecimento, isto é, os subsistemas complexos em que os processos de distribuição atravessam todas as esferas da sociedade e empreendem divisão de papéis, de tarefas, de benefícios e de trabalhos.

É justamente neste ambiente que a injustiça se revela distinta aos olhos dos Direitos Humanos, isto é, como já afirmado, na forma de

²¹ Na abordagem adotada neste livro, os Direitos Humanos são pretensões éticas constitutivamente associadas à importância da liberdade humana, e a solidez de um argumento apresentado determinada pretensão como direito humano deve se avaliada pelo exame da discussão racional pública, envolvendo uma imparcialidade aberta. Os Direitos Humanos, entende Amartya Sen (2011, p. 299) podem servir de motivação para muitas atividades diversas, desde a legislação e a implementação de leis adequadas até a mobilização de outras pessoas e a agitação pública contra a violação dos direitos.

Do reconhecimento-identificação ao reconhecimento-responsabilidade e suas implicações na esfera da justiça distributiva

partilha desigual, desrespeito, retribuições iníquas, ou em outras tantas circunstâncias institucionais. De fato, num ambiente em que a urgência de uma qualificação de um predicado “justo” é associada a uma ação “boa”, os Direitos Humanos são mais facilmente visualizados, ou melhor, discernidos de um simples sistema de regras legais. Vale dizer, o que se almeja é o *status* esquecido de uma ética, mais especificadamente, uma ética em que o reconhecimento orienta as relações sociais de base.

5 Considerações finais

Ao encerrar o percurso investigativo proposto com o exemplo de passagem: de como as mediações de reconhecimento afetam a concretização da justiça, principalmente naquelas que envolvem os Direitos Humanos, sustentamos uma análise por dentro de uma noção de reconhecimento intersubjetivo. Como afirmamos, tal acepção de conteúdo largo e disperso, foi encarada a partir de dois eixos fundamentais: o cognitivo e o prático.

Diante disso, sustentou-se uma complexificação da ideia de reconhecimento, mormente, da passagem do foco cognitivo para o prático. Vale dizer, com a ideia de reconhecimento-responsabilidade, observamos uma tensão que envolve a identidade do sujeito, a capacidade e a valoração de uma ação. Aspectos estes que colocam o reconhecimento-responsabilidade numa situação de tensão frente a ideia de reconhecimento cognitivo.

Mas não só, percebemos também que com a consolidação da matriz de reconhecimento-responsabilidade foi possível expandir a discussão para o campo da justiça e de seus corolários fundamentais. O principal deles, foi a discussão a respeito da igualdade e dos parâmetros de distribuição de bens. Nessa investida, o que se evidenciou foi um

problema de difícil resolução, o das partilhas aritmeticamente desiguais e, por conseguinte, a questão do justo.

Por fim, em observação mais detida, já na seara da justiça, visualizamos duas concepções teóricas que endossam uma ideia de reconhecimento intersubjetivo como sucedâneo de um tipo de justiça pluridimensional, isto é, que envolvem pluralidade de ordens, esferas, enfim, de grandezas.

Com isto, foi possível enxergar um critério de distribuição de bens que levasse em consideração uma dinâmica complexa de interações e padrões de reconhecimento no interior de determinados campos de litígios ou disputas. Em síntese, a intenção foi, independente da tese mostrada, seja ela a *comunitarista* ou das *esferas de grandeza*, a de explorar a ideia de reconhecimento no interior de uma perspectiva que lida a todo momento com modelos de reivindicações e demandas por novos direitos.

Assim, um esquema, como afirmado, que envolve uma pluralidade de esferas ou ordens (consoante teses comunitaristas ou pragmáticas) parece mais condizente com um modelo de reconhecimento, do que teses contratualistas que dão primazia a modelos procedimentais ou formais de equalização entre direitos e distribuição de bens. Isso porque, antes de tudo, a ideia de reconhecimento implica nas ideias de *capacidade* e, sobretudo, de *bem*.

Tais ideias, conforme amplamente discutido ao longo do texto, se enraíza em valores intersubjetivamente compartilhados numa esfera pública. O que não se percebe, em tese, em teorias que lidam com um estatuto de direito subjetivo firmado na ideia de um sujeito abstratamente construído, a partir de uma operação cognitiva de subsunção.

Do reconhecimento-identificação ao reconhecimento-responsabilidade
e suas implicações na esfera da justiça distributiva

Referências

- AMALRIC, Jean-Luc. Affirmation originaire, attestation, reconnaissance. Le cheminement de l'anthropologie philosophique ricoeurienne. In: *Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies*, v. 2, n. 1, 2011. Disponível em: <http://ricoeur.pitt.edu>. Acesso em: 17 dez. 2023.
- BOLTANSKI L., THÉVENOT L. *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard, 1991.
- FERRY, Jean-Marc. *Les puissances de l'expérience: Essai sur l'identité contemporaine*. Les éditions du Cerf, 1991.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I: Traços Fundamentais de uma Hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2018.
- GREISCH, Jean. Vers quelle reconnaissance? In: *Revue de métaphysique et de morale*, n. 50, 2006. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2006-2-page-149.html>. Acesso em 17 dez. 2023.
- HEGEL, F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HOULE, Jean-François. Désir, requête et reconnaissance: les fondements affectifs de la requête de reconnaissance chez Paul Ricoeur. Texto apresentado no *colóquio Ricoeur 2020 – Ricoeur patrimoine mondial* (UK Leuven, 19-21 novembre 2020).
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 4. ed. Vozes, 2015.
- LAZZERI C., CAILLÉ A. La reconnaissance aujourd'hui. Enjeux théoriques, éthiques et politiques du concept. In: *Revue du MAUSS*, n. 23, 2004. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2004-1-page-88.html>. Acesso em: 17 dez. 2023.
- MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1981.
- RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

- RICOEUR, Paul. *L'Homme faillible*. Philosophie de l'esprit. Paris: Aubier/Montaigne, 1960.
- RICOEUR, Paul. *La Symbolique du Mal*. Paris: Aubier/Montaigne, 1960.
- RICOEUR, Paul. Discours et communication. In: *Paul Ricoeur. Cahiers de L'Herne*, II.A.746a. Paris: Editions de l'Herne, 1971.
- RICOEUR, Paul. *O justo ou a essência da justiça*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. São Paulo: Loyola Jesuítas, 2006.
- RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2019.
- SEARLE, John. *Speech acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge University Press, 1969.
- SEN, Amartya. Rights and Capabilities. In: *Honderich T Morality and Objectivity*. London: Routledge, 1985.
- SEN, Amartya. *Sobre ética e economia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- SEN, Amartya. *A ideia de Justiça*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- SEN, Amartya. *Desigualdade Reexaminada*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- TAYLOR, Charles. *As fontes do Self: a construção da identidade moderna*. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2013.
- VANDENBERGUE, Frédéric. Construção e crítica na nova sociologia francesa. In: *Sociedade e Estado*, v. 21, n. 2, 2006.
- WALZER, Michael. *Esferas da Justiça: uma defesa do pluralismo e da igualdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Revisitando as leituras ricœurianas sobre *Ideologia e Utopia* (1971-1983)

Manoel Coracy Saboia Dias¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.90.07>

1 Introdução

Em 1975, Paul Ricœur ministrou um curso na Universidade de Chicago, nos Estados Unidos da América, publicado em inglês por George Taylor, em 1986, pela Columbia University Press, sob o título “*Lectures on Ideology and Utopia*”. Nesse curso, Paul Ricœur reúne num mesmo quadro conceitual as noções de ideologia e de utopia para as quais é usual oferecer tratamento separado, em uma análise rigorosa e aprofundada. A primeira parte é dedicada à Ideologia, especialmente, em Marx, analisando a “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel e os Manuscritos de 1844 (Aula nº 2), o primeiro “Manuscrito” (Aula nº 3), o terceiro “Manuscrito” (Aula nº 4), “A ideologia alemã” (1) (Aula nº 5) e “A ideologia alemã” (2) (Aula nº 6); Althusser (1) (Aula nº 7), Althusser (2) (Aula nº 8), Althusser (3) (Aula nº 9); Mannheim (Aula nº 10); Weber (1) (Aula nº 11), Weber (2) (Aula nº 12); Habermas (1) (Aula nº 13), Habermas (2) (Aula nº 14); e Geertz (Aula nº 15). A segunda parte é dedicada à Utopia, especialmente, em Mannheim (Aula nº 6); Saint-Simon (Aula nº 17); e Fourier (Aula nº 18). São aulas (leituras, isto é, interpretações) que nos instigam a (re)pensar a ideologia e a utopia a partir de uma relação

¹ Professor Associado I da Universidade Federal do Acre. Docente Permanente do Programa de Pós-Graduação Profissional em Filosofia (PROF-FILO), Núcleo UFAC. Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (SP). E-mail: manoel.coracy.saboia.dias@gmail.com

mútua, com polaridades e tensões, mas com elementos em comum. Não obstante, essas leituras já estavam esboçadas em “*Le conflit – signe de contradiction et d’unité?*” (1971-1972), “*Herméneutique et critique des idéologies*” (1973) “*Science et idéologie*” (1974), retomadas em “*L’imagination dans le discours et dans l’action*” (1976) e em “*La ideologia y la utopía. Dos expresiones de lo imaginario social*” (1983).

Lyman Tower Sargent, em “Ideology and utopia: Karl Mannheim and Paul Ricœur” (2008, *passim*). ao constatar que tanto Karl Mannheim (1986) quanto Paul Ricœur (1986, 191, 2017) escreveram extensivamente sobre ideologia e utopia e sua relação, considera que a maioria dos estudos sobre ambos enfatiza a importância da ideologia e minimiza o papel da utopia; no entanto, argumenta que a utopia é pelo menos tão importante para ambos e defende que é realmente mais importante. Já Mannheim, alega que a ideologia precisa ser “desmascarada” e erradicada e a utopia, embora seja potencialmente perigosa, é uma parte essencial daquilo que nos torna humanos. Ricœur, por seu turno, defende que, embora a ideologia e a utopia tenham funções positivas importantes, a utopia é um dos corretivos para os problemas levantados pela ideologia.

Isto posto, o presente artigo consiste em revisitar as leituras ricœurianas sobre o entrecruzamento necessário entre ideologia e utopia na estrutura essencialmente conflitiva do imaginário social e cultural ao longo do itinerário filosófico.

2 Leituras ricœurianas sobre ideologia e utopia anteriores a 1975

2.1 “Le conflit – signe de contradiction et d’unité? (1971)

Nesse texto, segundo o próprio filósofo, seu trabalho tem um tríptico objeto: em primeiro lugar, tentar descrever os novos conflitos que surgem na sociedade; em seguida, situar, face a esses neoconflitos, algumas das atitudes de caráter ideológico que mascaram seu sentido, ou

mesmo sua realidade, e que nos engajam em comportamentos estéreis: ideologia do diálogo ou ideologia do confronto — tática de fuga diante do conflito ou cultivo do conflito a todo preço; enfim, na terceira parte, extrair da crítica dessas motivações-anteparo algumas sugestões teóricas e práticas voltadas para a busca de uma nova estratégia do conflito (cf. Ricœur, 1978, p. 149).

Primeiramente, a *ausência de projeto coletivo*, haja vista que a mesma “conjugase com o aniquilamento das normas e com o esquecimento das heranças tradicionais”, ou antes, “de um fenômeno de *esgotamento*”, pois “uma herança só é vida enquanto pode ser reinterpretada, criativamente, em situações novas” (Ricœur, 1988, p. 150). O que há é “uma situação conflituosa impregnada de novo tipo de violência”, “provocadora da polarização que caracteriza especialmente as sociedades mais avançadas: polarização entre o que chamarei de *ilusões da dissidência e tentações da ordem*” (*Idem*, p. 151).

Em segundo lugar, o *mito do simples*, extremamente perigoso, haja vista que “a sociedade não será mais simples que a nossa: ainda haverá cidades e computadores”; “os problemas de comunicação serão sempre mais complexos, não só no sentido material do termo, mas também nos planos administrativos e político” (Ricœur, 1988, p. 153). No entanto, adverte Ricœur, “não podemos subestimar o potencial de violência que se acumula sobre essa fronteira entre a sociedade organizada e a sociedade ‘alternativa’” (*Idem*, p. 153).

Em terceiro lugar, o *esgotamento da democracia representativa*, à qual se contrapõem tentativas diversas de democracia direta,

[...] donde o sonho da democracia direta, que é, para a política, aquilo que o mito da vida simples é para a tecnologia e, de modo mais geral, aquilo que a experiência selvagem é para a ausência de projeto coletivo, para o afrouxamento das normas e para o esquecimento das heranças (Ricœur, 1988, p. 154).

Por outro lado, “esse sonho de democracia direta está repleto de violência” (*Idem*, p. 155). Mas, há *motivações-anteparo*, ou se preferirmos, *ideologias*, diante dos sintomas: a tentação da ordem e a ilusão da dissidência; o esgotamento do sonho tecnológico e o mito do simples; o esgotamento da democracia representativa e a tentação da democracia direta. Elas são o inverso uma da outra, e se alimentam uma da outra: *a ideologia da conciliação a todo preço e a ideologia do conflito a todo preço*.

A *primeira* é oriunda do cristianismo, assentada na pregação cristã do amor, tanto em forma teológica quanto prática. Pregação teológica: “Deus é amor”. Pregação prática: “Amai-vos uns aos outros” (*Idem*, p. 162). Não obstante, Ricœur combate essa *ideologia do diálogo* tanto no *plano dos fatos* quanto no *terreno mesmo dos princípios*. É uma Teologia do Amor. “O amor é revolucionário. Assume o poder de mudança radical da esperança e da justiça. Engendra o conflito. Eis o paradoxo que precisamos assumir teológica, humana e politicamente” (*Idem*, p. 162).

Quanto à *segunda*, “embora proveniente de fora do cristianismo, tende hoje a identificar-se, do interior, com aquilo que há pouco se chamava de esquerdismo cristão” (*Idem*, p. 162). Para Ricœur (1988, p. 163),

[...] assim como a ideologia do diálogo torna-nos cegos a alguns fatos maciços, especialmente de natureza política, da mesma forma a ideologia do conflito a todo preço torna-nos cegos a outros fatos maciços, que não se conciliam facilmente com os precedentes.

Tais fatos são de dois tipos:

[...] a atenuação de um dos tipos de conflitos — os que surgiram do Século XIX, da penúria — e que dominaram as situações industriais avançadas do tipo capitalista até os nossos dias[, e] a tendência das grandes potências nucleares a evitarem, até o fim, a escalada nos conflitos armados (Ricœur, 1988, p. 163).

Diante dessas **motivações-anteparo**, há necessidade da réplica à ideologia ao mesmo tempo empírica, teórica e prática, que consiste em uma nova estratégia do conflito. Vejamos.

Réplica empírica:

Hoje em dia, precisamos ter o espírito flexível, bastante experimental, muito atento às formas antigas e novas dos conflitos; precisamos não nos contentar com as análises de mais de um século, e tornar-nos descritivos, discernir os verdadeiros conflitos, não só contra as ideologias que o marcaram, mas contra as ideologias que os reforçam (Ricœur, 1988, p. 167).

Réplica teórica:

Temos necessidade de uma reflexão fundamental sobre o conflito, sobre a função do conflito. Gostaria, aqui, de trazer a contribuição de uma reflexão mais propriamente filosófica, e discernir o desafio de todos os conflitos descritos. Surpreende-se o fato de não conseguirmos mais, em nossos dias, colocar juntos estes dois termos: liberdade e instituição (Ricœur, 1988, p. 167-168).

Réplica prática: é a *nova estratégia dos conflitos*. Ricoeur deixa aqui as sugestões sob a forma da seguinte questão: “o conflito, sinal de contradição ou de unidade?”

1. Uma primeira questão obceca os educadores e todos aqueles que detêm certa responsabilidade, possuem certa autoridade, e que têm a tarefa de manter em estado de funcionamento uma instituição qualquer: até que ponto, e como, assumir na conduta social o tipo de experimentação selvagem que vimos manifestar-se no plano dos costumes, das relações sociais e políticas? Devemos aumentar a tolerância da sociedade no que se refere a todos os comportamentos “anômicos”? Devemos e podemos? (cf. Ricœur, 1988, p. 170).

[...]

2. Uma segunda questão diz respeito ao bom uso das ações de ruptura, simbólicas ou não, violentas ou não. Gostaria de acreditar que elas possam despertar as massas do seu sono. Mas, também a este propósito, há algum lugar, um limitar crítico. Para além desse limitar, elas não são mais compreendidas, e só provocam medo, ódio e cólera. O problema,

atualmente, é o de fazer compreender, de *conscientizar*, como dizem bem nossos amigos sul-americanos (Ricœur, 1988, p. 170).

[...]

3. Uma terceira questão, bastante importante, consiste em saber o que ocorre e o que se passará com o velho debate entre reforma e revolução. Sou inclinado a dizer que, posto em termos de alternativa, o debate é puramente acadêmico e escolástico. O essencial, em cada situação, consiste em saber que mudanças são tidas por desejáveis e razoáveis; trata-se de uma questão de oportunidade e de ocasião de se conhecer a estratégia apropriada (cf. Ricœur, 1988, p. 171).

Por fim, como afirma Ricœur, “o nosso modo de tomar parte dos ‘gemidos da criação’ consiste em inscrever nossa esperança numa leitura atenta e numa ação inovadora” (Japiassu *in* Ricœur, 1988, p. 12).

2.2 “*Herméneutique et critique des idéologies*” (1973)

Nesse texto, Ricœur

[...] tenta superar essa alternativa que, no pensamento contemporâneo, ainda se verifica na obra de Gadamer, ao estudar a hermenêutica das tradições, e, nos estudos de Habermas, ao elaborar sua crítica das ideologias (Japiassu *in* Ricœur, 1988, p. 12).

Por não aceitar a alternativa proposta por esses dois autores, Paul Ricœur “se propõe a elaborar uma reflexão crítica sobre a própria hermenêutica das tradições e a crítica das ideologias numa espécie de supersistema que as englobaria” (*Idem*, p. 12).

Por conseguinte, Ricœur considera que os dois protagonistas da alternativa são: do lado hermenêutico, Hans-Georg Gadamer; do lado crítico, Jürgen Habermas. Tomará como “pedra de toque” do debate a apreciação da “tradição” nas duas filosofias (cf. Ricœur, 1988, p. 100).

Se, com efeito, a crítica das ideologias tem certo interesse, é na medida em que constitui uma disciplina não-hermenêutica, que se inscreve fora da esfera de competência de uma ciência ou de uma filosofia da interpretação, é que marca seu limite fundamental (*Idem*, p. 12).

Na primeira parte do artigo, Ricœur apresenta o estudo em termos de uma alternativa simples: ou a hermenêutica, ou a crítica das ideologias. Na segunda parte, Ricœur faz uma reflexão de caráter mais pessoal, centrada sobre as duas questões seguintes:

Em que condições uma filosofia hermenêutica pode dar conta da exigência legítima de uma crítica das ideologias? Seria ao preço de uma reivindicação de universalidade e de uma reformulação bastante profunda de seu programa e de seu projeto? [...] Em que condições uma crítica das ideologias é possível? Pode ser, em última instância, despojada de pressupostos hermenêuticos? (*Idem*, p. 101-103).

Ricœur vai direto ao ponto crítico — ao Brennpunkt — que Habermas ataca desde sua *Lógica das ciências sociais*, a saber: “a concepção da consciência histórica e a reabilitação, em forma de provocação, dos três conceitos interligados de preconceito, autoridade e tradição” (*Idem*, p. 103). Não é um texto secundário, acessório ou secundário. Liga-se diretamente à experiência central, isto é, “ao lugar de onde fala essa hermenêutica e de onde se formula sua reivindicação de universalidade” (*cf.* Ricœur, 1988, p. 103). Ricœur também considera esse debate entre distanciamento alienante e experiência de pertença é levado a efeito por Gadamer nas três esferas entre as quais se reparte a experiência hermenêutica: na *esfera estética*, a experiência de ser apreendido é aquilo que sempre precede e torna possível o exercício crítico do juízo, cuja teoria foi elaborada por Kant. Na *esfera histórica*, é a consciência de ser carregado por tradições que me precedem que torna possível todo exercício de uma metodologia histórica no nível das ciências humanas e sociais. Enfim, na *esfera da linguagem*, que de certa forma atravessa as duas anteriores, a copertença às coisas ditas pelas grandes vozes dos criadores de discurso precede e torna possível toda redução instrumental da linguagem e toda pretensão de se dominar, por técnicas objetivas, as estruturas do texto de nossa cultura (*cf.* Ricœur, 1988, p. 103-104, grifo nosso).

Assim, dessa forma,

[...] uma única tese perpassa as três partes de “Wahrheit und Methode”. Se nosso debate se localiza na segunda parte, já se vincula — e, de certa forma, já se trava — na estética, ao mesmo tempo que só chega ao seu termo na experiência da linguagem, onde consciência estética e consciência histórica são elevadas ao nível do discurso. A teoria da consciência histórica constitui, assim, o microcosmo de toda a obra e a miniatura do grande debate (cf. Ricœur, 1988, p. 104).

Ao mesmo tempo, porém, que a filosofia hermenêutica declara a amplitude de sua visada, aponta o lugar de seu ponto de partida. Vê-se, por conseguinte, que

[...] a hermenêutica tem uma visada que precede ultrapassa toda ciência. Essa visada é testemunhada pelo “caráter de linguagem universal do comportamento relativo ao mundo” (p. 208). Contudo, a universalidade dessa visada é a contrapartida da estreiteza da experiência inicial onde ela se enraíza (Ricœur, 1988, p. 104).

Ou seja, “não é indiferente, para o debate com os partidários da crítica das ideologias, que sejam enfatizados, ao mesmo tempo, a pretensão à universalidade e o reconhecimento do lugar da experiência inicial” (*Idem*, p. 105). Portanto,

[...] também poderia ter sido possível tomar não a consciência histórica enquanto tal, mas a teoria da exegese, da interpretação dos textos na experiência da leitura, como fora possível, baseando-se na herança, a hermenêutica de Schleiermacher (*Idem*, p. 105).

Por outro lado, “qualquer que seja o alcance do argumento contra uma crítica das ideologias erigida em instância suprema, no final de contas a hermenêutica pretende erigir-se em crítica da crítica, ou em meta-crítica” (*Idem*, p. 117).

Por que metacrítica? Segundo Ricœur “esse termo coloca em jogo o que Gadamer chama de ‘universalidade do problema hermenêutico’” (*Idem*, p. 88). Segundo Ricœur são três significações para essa noção de

universalidade: em primeiro lugar, significa a pretensão de a hermenêutica possuir a mesma amplitude que a ciência. A universalidade é, inicialmente, uma reivindicação elevada por excelência (Ricœur, 1988, p. 117); em segundo lugar, essa universalidade ainda é de empréstimo. A hermenêutica, segundo Gadamer, possui uma universalidade própria que, paradoxalmente, só atingimos a partir de algumas experiências privilegiadas, com vocação universal. o solo ontológico degradado pela metodologia (Ricœur, 1988, p. 119); em terceiro lugar, essa ideia de “acordo” é absolutamente fundamental, segundo o qual a afirmação de que entendimento prévio inclui a própria não-compreensão constitui o tema metacrítico por excelência. Ele nos conduz, ao mesmo tempo, ao terceiro conceito de universalidade em Gadamer. O elemento universal que nos permite desregionalizar a hermenêutica é a própria linguagem (Ricœur, 1988, p. 119).

Ricœur situa em quatro itens sucessivos sua crítica das ideologias, enquanto alternativa a uma hermenêutica das tradições. Não obstante, o que ocorre com o conceito de ideologia é completamente diferente. O que constitui a diferença? Segundo Ricœur, Habermas recorre, aqui, constantemente ao paralelismo entre psicanálise e teoria das ideologias (cf. Ricœur, 1988, p. 125). Ricœur comenta também que

[...] infelizmente, Habermas não nos diz nada sobre o modo no qual seria preciso transpor o esquema ao mesmo tempo explicativo e meta-hermenêutico da psicanálise para o plano das ideologias” (*Idem*, p. 125). Ou seja: “deveríamos dizer que as distorções da comunicação, ligadas ao fenômeno social de dominação e de violência, também constituem fenômenos de dessimbolização[. Ricœur considera que] estes são os traços principais do conceito de ideologia; impacto da violência no discurso, dissimulação cuja chave escapa à consciência, necessidade do desvio para a explicação das causas (*Idem*, p. 125).

Ou seja, “mediante esses três traços, o fenômeno ideológico constitui uma experiência limite para a hermenêutica” (*Idem*, p. 127-128). Por fim, Ricœur nota que enquanto a hermenêutica leva apenas a

desenvolver uma competência natural, haverá necessidade de uma meta-hermenêutica para fazer a teoria das deformações da competência comunicativa (Ricœur, 1988, p. 127-128). Portanto, é essa a crítica à teoria da competência comunicativa que engloba a arte de compreender, as técnicas para vencer a não-compreensão e a ciência explicativa das distorções (Ricœur, 1988, p. 127-128).

Aqui nesse ponto, Ricœur elaborará sua reflexão pessoal sobre as pressuposições de ambas as concepções e abordar os problemas colocados desde a Introdução de “Herméneutique et critique des idéologies”. O intuito de Ricœur não é o de fundar a hermenêutica das tradições e a crítica das ideologias num supersistema que as englobaria. Como ele disse desde o início, cada uma fala de um lugar diferente. E é isso que realmente ocorre. Todavia, pode ser exigido que cada uma delas reconheça a outra, não como uma posição estranha e puramente adversa, mas como uma formulação, a seu modo, de urna reivindicação legítima (Ricœur, 1988, p. 131). É nesse espírito que Ricœur retoma as duas questões apresentadas na Introdução de “Herméneutique et critique des idéologies”. Relembrando:

A que condição uma filosofia hermenêutica pode, em si mesma, dar conta da exigência de uma crítica das ideologias? A preço de que reformulação ou de refundição de seu programa? A que condição uma crítica das ideologias é possível? Pode ser, em última análise, desprovida de preconceitos hermenêuticos? (Ricœur, 1988, p. 10 e 132).

Quanto a Heidegger, Ricœur considera que se a hermenêutica ontológica parece incapaz, por razões estruturais, de revelar essas problemática de retorno, no próprio Heidegger, a questão é abandonada logo que é colocada (Ricœur, 1988, p. 132). Por conseguinte,

[...] a preocupação de enraizar o círculo mais fundo que toda epistemologia impede-nos de repetir a questão epistemológica depois da ontologia[. Isso significaria que] não há em Heidegger nenhum desenvolvimento que corresponda ao momento crítico de uma

epistemologia? Sim, mas esse desenvolvimento se aplica alhures (*Idem*, p. 133).

A partir de então, comenta Ricœur, que

[...] a hermenêutica do ser revela todos os seus recursos críticos em seu debate com a substância grega e medieval, com o cogito cartesiano e kantiano[. Por conseguinte,] o confronto com a tradição metafísica do Ocidente ocupa o lugar de uma crítica dos preconceitos. Em outras palavras, numa perspectiva heideggeriana, a única crítica interna que podemos conceber como parte integrante do empreendimento de desocultamento é a desconstrução da metafísica (*Idem*, p. 133).

Quanto a Gadamer, Ricoeur considera que é certo que tenha compreendido perfeitamente a urgência dessa “dialética descendente”, do fundamento para o derivado. Por isso, declara:

Poderemos nos interrogar sobre as consequências que acarreta, para a hermenêutica das ciências do espírito, o fato de Heidegger derivar fundamentalmente a estrutura circular do compreender da temporalidade do Dasein (*Vérité et Méthode*, p. 250) (*cf.* Ricœur, 1988, p. 134).

São essas consequências, na realidade, que interessam a Ricœur, porque é no movimento de derivação que a partilha entre pré-compreensão e preconceito constitui problema, e que novamente surge a questão crítica, no cerne mesmo da compreensão (*cf.* Ricœur, 1988, p. 133).

Assim, segundo Ricœur, Gadamer ao falar dos textos de nossa cultura, não cessa de insistir nesse fato: esses textos são significantes, por eles mesmos e há uma “coisa do texto” que se dirige a nós. Ora, a alternativa prima sobre a conjunção e é essa situação inicial de alternativa, de dicotomia que, segundo Ricœur, impede-nos de reconhecer realmente a instância crítica e, por conseguinte, de fazer justiça a uma crítica das ideologias, expressão moderna e pós-marxista da instância crítica. Ricœur ainda considera que há quatro temas que

constituem uma espécie de complemento crítico à hermenêutica das tradições. Ou seja,

[...] compete a uma hermenêutica do poder-ser voltar-se para uma crítica das ideologias, de que ela constitui a mais fundamental das possibilidades [e] ao mesmo tempo, o distanciamento se inscreve no cerne da referência: é do real quotidiano que o discurso poético se distancia, visando ao ser como poder-ser (Ricœur, 1988, p. 135).

Dessa forma, Ricœur elabora, sobre a crítica das ideologias, uma reflexão simétrica à precedente que visaria a pôr à prova a reivindicação de universalidade da crítica das ideologias, exortando que essa reflexão não conduza a crítica das ideologias ao aprisco da hermenêutica, mas que comprove o intuito de Gadamer, segundo o qual as duas “universalidades” — a da hermenêutica e a da crítica das ideologias — interpenetram-se. Mas, também apresenta a questão nos termos de Habermas: em que condições a crítica pode se apresentar como uma meta-hermenêutica? (cf. Ricœur, 1988, p. 139-140).

Assim, a questão que o hermenêuta dirige ao crítico das ideologias contemporâneas é a seguinte:

[...] admitamos que a ideologia consista, hoje, na dissimulação da diferença entre a ordem normativa da ação comunicativa e o condicionamento burocrático, por conseguinte, na dissolução da esfera de interação mediatizada pela linguagem nas estruturas da ação instrumental; se isto ocorre, o que devemos fazer para que o interesse pela emancipação não permaneça um desejo piedoso, a não ser que o encarnemos no despertar da ação comunicativa? E sobre o que podemos apoiar concretamente o despertar da ação comunicativa, senão sobre a retomada criadora das heranças culturais? (Ricœur, 1988, p. 144).

Ricœur, ao esboçar essa dialética da rememoração das tradições e da antecipação da libertação, que de forma alguma, pretende abolir a diferença entre uma hermenêutica e uma crítica das ideologias, haja vista que cada uma possui um lugar privilegiado e preferências regionais diferentes, no entanto, é tarefa da filosofia colocar ao abrigo das

oposições enganadoras o interesse pela emancipação das heranças culturais recebidas do passado e o interesse pelas projeções futuristas de uma humanidade libertada (cf. Ricœur, 1988, p. 146).

2.3 “*Science et idéologie*” (1974)

Nesse texto, Ricoeur analisa as três funções da ideologia.

1) **Função geral da ideologia**

Ricœur tem seu ponto de partida na análise weberiana do conceito de ação social e de relação social, já que em Weber “há ação social quando o comportamento humano é significativo para os agentes individuais e quando o comportamento de um é orientado em função do comportamento do outro” (Ricœur, 1988, p. 67).

Eis o *primeiro traço* de onde Ricœur pretende partir: a necessidade de um grupo social conferir-se uma imagem de si mesmo, de representar-se, no sentido teatral do termo, de representar, encenar. Donde o *segundo traço* da ideologia, nesse primeiro nível: seu dinamismo.

A ideologia depende daquilo que poderíamos chamar de uma teoria da motivação social. Ela é para a práxis social, aquilo que é para um projeto individual, um motivo um motivo é ao mesmo tempo aquilo que justifica e o que compromete (Ricœur, 1988, p. 68).

Mas como a ideologia consegue preservar seu dinamismo? Aqui surge um *terceiro traço* da ideologia, nesse primeiro nível: toda ideologia é simplificadora e esquemática.

Ela é uma grelha, um código, para se dar uma visão de conjunto, não somente do grupo, mas da história e, em última instância, do mundo[. Assim sendo,] a ideologia é, por excelência, o reino dos ismos: liberalismo, socialismo etc. É possível que que só haja ismos, para o próprio pensamento especulativo, por assimilação a esse nível de discurso: espiritualismo, materialismo etc. (*Idem*, p. 69).

Por conseguinte, esse terceiro traço permite-nos perceber o caráter dóxico da ideologia: o nível epistemológico da ideologia é o da opinião, da *doxa* dos gregos. Ou, se preferirmos a terminologia freudiana, é o momento da racionalização. Desse ponto de vista, a ideologia “se exprime preferencialmente por meio de máximas, de *slogans*, de fórmulas lapidares” (Ricœur, 1988, p. 69). No *quarto traço*, começam a se precisar os caracteres negativos geralmente vinculados a uma ideologia, ou seja, “o código interpretativo de uma ideologia é mais algo *em que* os homens habitam e pensam de que uma concepção *que* possa expressar[. Ou seja:] a ideologia é operatória, e não temática” (*Idem*, p. 70).

O *quinto traço* complica e agrava esse estatuto não reflexivo e não transparente da ideologia.

Tudo indica que esse traço é o aspecto *temporal* específico da ideologia. Significa que o novo só pode ser recebido a partir do tópic, também oriundo da sedimentação da experiência social. Aqui pode ser inserida a função de dissimulação (*Idem*, p. 70).

2) Função de dominação

Chegamos à segunda função da ideologia. Se

[...] a função de dissimulação é claramente predominante quando se produz a conjunção entre a função geral de *integração*, analisada até agora, e a função particular de *dominação*, que se vincula aos aspectos hierárquicos da organização social. [Assim,] o que a ideologia interpreta e justifica, por excelência, é a relação com as autoridades, o sistema de autoridade (*Idem*, p. 71).

Aqui nesse ponto, Ricœur recorre às análises de Max Weber concernentes à autoridade e à dominação. “Toda autoridade, observa, procura legitimar-se, e os sistemas políticos se distinguem segundo seu tipo de legitimação” (Ricœur, 1988, p. 71).

3) Função de deformação

Chegamos ao limiar da terceira função de ideologia, o conceito propriamente marxista. O que ele traz de novo? Essencialmente,

[...] a ideia de uma distorção, de uma deformação por *inversão*: “Se, em toda ideologia”, escreve Marx, “os homens e suas relações nos aparecem situados com a cabeça para baixo, como numa *câmara obscura*, este fenômeno decorre de seus processos de vida histórica, absolutamente como a inversão dos objetos sobre a retina decorre de seu processo de vida diretamente físico”. [A ideologia] é esse menosprezo que nos faz tomar a imagem pelo real, o reflexo pelo original (Ricœur, 1988, p. 73).

Não obstante,

[...] a limitação fundamental do conceito marxista não se deve ao seu vínculo com a ideia de classe dominante, mas à sua definição por um conteúdo específico — a religião —, e não por função. Essa limitação é a herança de Feuerbach (*Idem*, p. 74).

Após “cruzar” o marxismo apresentando os critérios de classificação das funções do fenômeno ideológico, Ricœur põe um segundo problema em toda sua acuidade: “Qual o estatuto epistemológico do discurso sobre a ideologia? Existe um lugar não ideológico, de onde seja possível falar cientificamente da ideologia?”. Ou seja, Ricœur passa a discutir as Ciências Sociais e ideologia e a dialética da ciência e da ideologia, sem a qual é impossível fazer a crítica das ideologias.

3 Leituras ricœurianas sobre “Ideologia e Utopia” em 1975

3.1 “*Lectures on ideology and utopia*” (1975)

Em 1975, no mesmo ano em que publica *La métaphore vive* [Metáfora viva], na qual as questões da poética e da imaginação ocupam a maior parte da sua pesquisa, Paul Ricœur leciona o curso sobre a imaginação e o curso sobre a *ideologia e a utopia*, publicado em 1986 e

editado por George Taylor. Por conseguinte, este último curso corresponde precisamente à vertente social da imaginação, àquilo a que se possa chamar o imaginário social (Marcelo, 2016, p. 95).

Por conseguinte, Paul Ricœur, em *A ideologia e a Utopia* [Tradução brasileira de “Lectures on Ideology and Utopia”) propõe-se justamente reunir num mesmo quadro conceitual as noções de ideologia e de utopia para as quais é usual oferecer um tratamento separado, a partir da hipótese de que “a conjunção de dois aspectos assim opostos, ou de duas funções complementares, constitui um exemplo do que poderíamos denominar uma ‘imaginação social e cultural” (Ricœur, 2017, p. 15).

Ricœur reconhece que a ideologia e a utopia possuem traços comuns: o *primeiro traço*: são fenômenos ambíguos e eminentemente situados, cada qual com aspectos positivos e negativos, um papel construtivo e um papel destruidor, uma dimensão constitutiva e uma dimensão patológica; o *segundo traço*: o aspecto patológico (Ricœur, 2017, p. 15). Assim, “a ideologia designa inicialmente um processo de distorção ou de dissimulação pelo qual o indivíduo ou um grupo exprime sua situação, mas sem conhecê-la ou sem reconhecê-la” (*Idem*, p. 15). A utopia, por sua vez, também goza frequentemente de má reputação, é

[...] um tipo de atitude esquizofrênica perante a sociedade: uma maneira de escapar à lógica da ação por meio de uma construção exterior à história e, ao mesmo tempo, uma forma de proteção contra toda espécie de verificação levada a cabo por meio de uma ação concreta (*Idem*, p. 16).

Ricœur percebe que desde Mannheim, “a atenção dedicada a tais fenômenos se concentrou sobretudo em uma ou outra, porém, jamais em ambas ao mesmo tempo” (Ricœur, 2017, p. 16). Por fim, comenta Paul Ricœur que, antes de proceder, nas três últimas aulas, a uma discussão mais pormenorizada da utopia, concluirá a análise da ideologia com uma aula consagrada a Clifford Geertz.

Portanto, ainda de forma embrionária poder-se-á identificar nessas aulas de Paul Ricœur *três* grandes funções da ideologia, sem olvidar o mérito de Mannheim de haver ampliado o conceito marxista de ideologia ao fazer dele um conceito paradoxal, na medida em que inclui aquele que o emprega, a saber: a *função deformativa*, tratadas por Marx e Althusser; a *função legitimadora*, discutida em Weber, ainda que dessimbolizada em Habermas; e a *função integradora*, em Geertz.

Assim como a ideologia trabalha em três níveis — a *distorção*, a *legitimação* e a *identificação* —, a utopia opera também em três níveis: primeiramente, ali onde a ideologia é uma *distorção*, a utopia é *fantasmagórica* — totalmente irrealizável; em seguida, ali onde a ideologia é *legitimação*, a utopia é uma *alternativa* ao poder existente; e, no terceiro nível, assim como a *função positiva* da ideologia é *preservar* a identidade de um grupo, assim também a *função positiva* da utopia é *explorar* o possível (cf. Ricœur, 2017, p. 361-362).

Ao concluir as aulas sobre a *ideologia e a utopia*, Ricœur se pergunta se elas próprias podem evitar serem ideológicas e utópicas:

Tal era, como vocês estão lembrados, o paradoxo enfrentado por Mannheim, minha convicção é que sempre somos tomados nessa oscilação entre ideologia e utopia. Não há resposta ao paradoxo de Mannheim, exceto ao dizermos que devemos tentar curar a doença da utopia com o auxílio daquilo que é sadio na ideologia — o seu elemento de identidade que é, um a mais, uma *função social* da existência — e tentar curar a rigidez, a petrificação das ideologias por meio do elemento utópico (Ricœur, 2017, p. 363-364).

4 Leituras ricœurianas sobre ideologia e utopia após 1975

4.1 “*Ideology and Utopia as Cultural Imagination*” (1976)

O objetivo deste artigo é “colocar os dois fenômenos da ideologia e da utopia dentro de uma única estrutura conceitual que designarei

como uma teoria da imaginação cultural” (Ricœur, 1976, p. 17). Desta conexão sob este título meramente formal, Ricœur espera duas coisas:

[...] primeiro, uma melhor compreensão da ambiguidade que ambos têm em comum, na medida em que cada um deles cobre um conjunto de expressões que variam de formas saudáveis a patológicas, de distorção a papéis constitutivos[. Em segundo lugar,] uma melhor compreensão de sua complementaridade em um sistema de ação social[. Em outras palavras,] a polaridade entre ideologia e utopia e a polaridade dentro de cada uma delas pode ser atribuída a alguns traços estruturais da imaginação cultural (Ricœur, 1976, p. 17).

Mas antes de abordar complementaridade abrangente entre dois fenômenos que são, eles próprios, bilaterais, Ricœur analisa cada fenômeno separadamente, a fim de descobrir o lugar de um na fronteira do outro.

A Ideologia

Ricœur afirma que tomou emprestado esse conceito inicial de ideologia da *German Ideology* [Ideologia alemã] de Karl Marx (Marx; Engels, 1976, 1986, s/d, s/d). A escolha deste ponto de partida tem uma vantagem dupla:

Por um lado, nos fornece um conceito de ideologia que ainda não se opõe a uma suposta ciência marxista (que ainda está para ser escrita), mas para o conceito de indivíduo vivo real sob condições materiais definidas. Portanto, ainda não estamos presos ao problema insolúvel da ciência versus ideologia. Por outro lado, *A Ideologia Alemã* já é um texto marxista que rompe com a filosofia idealista dos jovens hegelianos que colocam “consciência”, “autoconsciência”, “Homem”, “ser espécie” e “o Único”, na raiz de sua antropologia. Uma nova antropologia emergiu para a qual a realidade significa práxis, isto é, a atividade de indivíduos humanos submetidos a circunstâncias que são sentidas como obrigatórias e vistas como poderes estranhos à sua vontade (Ricœur, 1976, p. 17-18).

Dessa “leitura” de *A Ideologia Alemã* Ricœur chega a dois corolários:

Primeiro corolário

[...] é que a oposição inicial entre os ativos reais, o processo de vida e as representações distorcidas, são, como tal, sem sentido se a distorção não é um processo patológico enxertado na estrutura da ação articulada simbolicamente. Se a ação não for simbólica desde o início, nenhuma mágica será capaz de desenhar uma ilusão de um interesse (Ricœur, 1976, p. 23).

Segundo corolário

[...] é ainda mais importante porque nos fornecerá uma transição para o problema da utopia. Em seus três níveis (distorção, legitimação, simbolização), a ideologia tem uma função fundamental: padronizar, consolidar, fornecer ordem para o curso de ação. Seja para preservar o poder de uma classe ou garantir a duração de um sistema de autoridade, ou padrões de funcionamento estável de uma comunidade, a ideologia tem uma função de conservação no bom e no mau sentido da palavra. Preserva, conserva, no sentido de tornar firme a ordem humana que poderia ser estilhaçada por forças naturais ou históricas, por distúrbios externos ou internos. Toda a patologia da ideologia procede deste papel “conservador” da ideologia (Ricœur, 1976, p. 23).

A Utopia

Termo cunhado por Thomas Moore, como título para seu famoso livro, Utopia é uma palavra que significa a ilha que não está em lugar nenhum. “É um lugar que não tem lugar” (cf. Ricœur, 1976, p. 24). No entanto, como gênero, “a utopia tem existência literária; é uma forma de escrever. Mas este critério literário pode nos impedir de perceber a complementaridade e, em geral, as relações sutis entre ideologia e utopia” (*Idem*, p. 24).

Em contrapartida:

A ideologia não tem existência literária, uma vez que não tem conhecimento de si mesma; enquanto a utopia se afirma como utopia e sabe-se como utópica. É por isso que a utopia pode ser reivindicada por seu autor, no entanto não conheço nenhum autor que afirmasse que o que está fazendo é ideologia, exceto os “ideólogos” franceses do século

XVIII. Mas isso foi antes de Napoleão fazer seu nome infame. Podemos nomear autores de utopias, mas não podemos atribuir ideologias a autores específicos (Ricœur, 1976, p. 24).

Por isso:

A sombra das forças capazes de quebrar uma determinada ordem já é a sombra de uma ordem alternativa que poderia ser oposta à ordem dada. É a função da utopia para dar força de discurso a essa possibilidade. O que nos impede de reconhecer essa conexão entre ideologia e utopia é precisamente o que parece à primeira vista, o lugar da utopia no discurso. Em sentido estrito, a utopia é um gênero literário (Ricœur, 1976, p. 24).

[...]

Além disso, estamos relacionados à ideologia por um processo de desmascaramento que implica que não compartilhamos o que Marx chamou de ilusões da época, mas podemos ler utopias sem calcular ou nos comprometer com a probabilidade de seus projetos (Ricœur, 1976, p. 24).

Para iniciar um paralelismo entre utopia e ideologia, Ricœur recomenda que temos que proceder do gênero literário ao “modo utópico”, para usar uma distinção emprestada de Raymond Ruyer em seu *L’Utopie et les utopies* [A utopia e as utopias] (Paris: P.U.F., 1950), haja vista que:

Esta mudança implica que esqueçamos a estrutura literária da utopia e que superemos a conteúdo específicos das utopias propostas. Enquanto permanecermos no nível de seu conteúdo temático, ficaremos desapontados em descobrir que, apesar da permanência de certos temas, como o status da família, o consumo de bens, a apropriação das coisas, a organização da vida política e o papel da religião, cada um desses tópicos é tratado em uma variedade de maneiras que implicam nas mais contraditórias propostas para mudar a sociedade. Este paradoxo nos fornece uma pista para interpretar o modo utópico em termos de uma teoria da imaginação, em vez de enfatizar seu conteúdo (Ricœur, 1976, p. 24).

Por conseguinte:

O modo utópico está para a existência da sociedade assim como a invenção está para a ciência para o conhecimento. O modo utópico pode ser definido como o projeto imaginário de outro tipo de sociedade, de outra realidade, de outro mundo. A imaginação é aqui constitutiva de maneira inventiva, em vez de integrativa, para usar uma expressão de Henri Desroche (Ricœur, 1976, p. 24).

Ora:

Se esta característica geral do modo utópico se mantém, é fácil entender por que a busca da “alteridade” não tem unidade temática, mas implica nas mais diversas reivindicações opostas (Ricœur, 1976, p. 24).

No entanto, o outro passo leva além do modo de utopia para “o espírito da utopia”, para usar mais uma vez as categorias de Raymond Ruyer. A este espírito pertence às fundamentais ambiguidades, que foram atribuídas à utopia e que afetam sua função” (Ricœur, 1976, p. 25). Descobrimos neste nível uma gama de variações funcionais que podem ser em paralelo com os da ideologia e que às vezes cruzam essas funções que descrevemos anteriormente, como variando do integrativo ao distorcido (*Idem*, p. 25).

Por conseguinte: “A utopia aparece como a contrapartida do conceito básico de ideologia, onde é entendida em função da integração social. Em contraste, a utopia aparece como função da subversão social” (Ricœur, 1976, p. 25).

Partindo desse pressuposto de que

[...] uma das funções, senão a principal, da ideologia era fornecer uma espécie de supervalor ou mais-valia para a crença na validade da autoridade de modo que o sistema de poder possa implementar sua reivindicação de legitimidade (*Idem*, p. 25).

Ricœur pergunta: *Se for verdade que as ideologias tendem a preencher a lacuna de credibilidade de cada sistema de autoridade e*

eventualmente para dissimulá-lo, não poderíamos dizer que é uma das funções da utopia, senão sua função principal, revelar o supervalor não declarado e, dessa forma, desmascarar a pretensão própria de todo sistema de legitimidade? Ricœur responderá que “as utopias sempre implicam formas alternativas de usar o poder, seja familiar, político, econômico, ou a vida religiosa, e assim questionam os sistemas de poder estabelecidos” (*Idem*, p. 25). Em outras palavras, dirá Ricœur, mais uma vez, esta função pode assumir diferentes formas ao nível da temática conteúdo. Outra sociedade significa outro poder, seja um poder mais racional, ou um poder mais ético, ou um poder nulo se for afirmado que o poder como tal é, em última instância ruim ou além do resgate.

Nesse ponto, Ricœur (1976, p. 26) considera que “chegou a hora de dar conta dessa dupla dicotomia entre, primeiro, os dois polos de ideologia e a utopia, e, em segundo lugar, as variações ambíguas possíveis internamente para cada polo. Devemos tentar fazer isso em termos de imaginação”.

Ricœur (*Idem*, p. 27) também observa que à primeira vista, “esses dois fenômenos são simplesmente o inverso um do outro, mas, se ao examiná-los mais de perto, vemos que dialeticamente implicam um ao outro”. A ideologia mais “conservadora”, isto é,

[...] aquela que nada mais faz do que repetir a ordem social e reforçá-la, é ideologia apenas por causa da lacuna implícita pelo que podemos chamar, parafraseando Freud, as “considerações de figurabilidade” que são anexadas à imagem social (Ricœur, 1976, p. 27).

Por outro lado,

[...] o disfuncionamento da utopia também deve ser entendido como decorrente da patologia da imaginação social. Utopia tende à esquizofrenia assim como ideologia tende à dissimulação e distorção. Esta patologia está enraizada no excêntrico função da utopia (Ricœur, 1976, p. 27).

A conclusão de Ricœur (1976, p. 28) é que:

Essas questões preocupantes, pelo menos, têm a vantagem de direcionar nosso olhar para um traço irredutível da imaginação social, ou seja, que só o alcançamos a cruzar e através das figuras de falsa consciência. Nós apenas tomamos posse do poder criativo da imaginação por meio de uma relação com tais figuras de falsa consciência, como ideologia e utopia. É como se tivéssemos que recorrer à função “saudável” da ideologia para curar a loucura da utopia e como se a crítica das ideologias só pudesse ser realizada por uma consciência capaz de se considerar a partir do ponto de vista de “lugar nenhum”.

4.2 “*L’imagination dans le discours et dans l’action*” (1976)

Nesse artigo, Ricœur procura responder a seguinte questão: *É possível generalizar a concepção de imaginação, posta em prática em uma teoria da metáfora centrada na noção de inovação semântica, mas além da esfera do discurso ao qual pertence originariamente?* Essa pergunta surge de uma investigação mais ampla que o próprio Ricœur chamou de *Poética da Vontade*, e nesse ensaio é dado um passo na direção dessa *Poética*: o passo do teórico ao prático.

Na primeira parte, Ricœur (1976, p. 2) evocará as dificuldades clássicas da filosofia da imaginação e fará um breve esboço do modelo de solução desenvolvido no âmbito da teoria da metáfora. A segunda parte será dedicada “à transição da esfera teórica para a esfera prática”. A terceira parte será francamente colocada no cerne da noção de *imaginação social*, a pedra de toque da função prática da imaginação.

É neste duplo pano de fundo que, segundo Ricœur, se situa o conceito marxista de ideologia, com sua metáfora da “reversão” do real em uma imagem ilusória (*Idem*, p. 21). A partir desse ponto, Ricœur se refere a um momento decisivo da análise consiste em relacionar essas variações temáticas às ambiguidades mais fundamentais que se prendem à *função* da utopia. São essas variações funcionais que devem ser comparadas com as da ideologia (*Idem*, p. 21).

É por isso que a tensão entre utopia e ideologia não pode ser superada.

Frequentemente, é até impossível decidir se uma determinada maneira de pensar é ideológica ou utópica. A linha só pode ser traçada após o fato e com base em um critério de sucesso que, por sua vez, pode ser questionado, desde que se baseie na alegação de que apenas o que funcionou estava certo. Mas e as tentativas fracassadas? não voltarão um dia e não alcançarão o sucesso que a história lhes negou no passado? (Ricoeur, 1976, p. 25-26).

Segundo Ricoeur (1976, p. 26):

A mesma fenomenologia da imaginação social fornece a chave para o segundo aspecto do problema, a saber, que cada termo do casal desenvolve sua própria patologia. Se a imaginação é um processo e não um estado, torna-se compreensível que cada direção do processo da imaginação corresponda a uma disfunção específica.

Em relação a *disfunção da ideologia, pode-se dizer que*

[...] é chamada de distorção e encobrimento. Foi mostrado acima que essas figuras patológicas constituem a disfunção privilegiada que está enxertada na função integrativa da imaginação. Uma distorção primitiva, uma dissimulação original é propriamente impensável. É na constituição simbólica do vínculo social que se origina a dialética do ocultar e mostrar. A função reflexiva da ideologia só pode ser entendida com base nessa dialética ambígua que já possui todas as características da não congruência. Segue-se que o vínculo denunciado pelo marxismo entre o processo de dissimulação e os interesses de uma classe dominante que constitui apenas um fenômeno parcial. Da mesma forma, qualquer “superestrutura” pode funcionar ideologicamente: ciência e tecnologia (Ricoeur, 1976, p. 26).

Enquanto a disfunção da utopia

[...] não pode ser menos compreendida a partir da patologia da imaginação. A utopia tende para a esquizofrenia como a ideologia tende para o encobrimento e a distorção. Essa patologia está enraizada na função excêntrica da utopia. Ela desenvolve de forma caricatural a ambiguidade de um fenômeno que oscila entre fantasia e criatividade,

fuga e retorno. “Em lugar nenhum” pode ou não redirecionar para “aqui e agora”. Mas quem sabe se tal e tal modo errático de existência não é a profecia do homem por vir? Quem sabe se certo grau de patologia individual não é condição para a mudança social, na medida em que essa patologia traz à tona a esclerose das instituições mortas? Para ser mais paradoxal, quem sabe se a doença não é ao mesmo tempo terapia? (Ricœur, 1976, p. 26-27).

Isto posto, Ricœur chega às seguintes conclusões:

Essas observações perturbadoras têm, pelo menos, a vantagem de dirigir o olhar para uma característica irreduzível da imaginação social: a saber, que só a alcançamos por meio das figuras da falsa consciência. Só tomamos posse do poder criativo da imaginação em uma relação crítica com essas duas figuras de falsa consciência. Como se, para curar a loucura da utopia, fosse necessário apelar para a função “sadia” da ideologia, e como se a crítica das ideologias só pudesse ser conduzida por uma consciência capaz de se olhar para de lugar nenhum (Ricœur, 1976, p. 26-27).

4.3 “L’idéologie et l’utopie: deux expressions de l’imaginaire social” (1983)

Nesse texto, Paul Ricœur apresenta três usos do conceito de ideologia, igualmente legítimos, correspondentes a três níveis de profundidade: *a ideologia como distorção – dissimulação*; *a ideologia como justificação ou legitimação*; *a ideologia como integração*; e, as três funções da utopia, na ordem inversa em relação à ideologia; bem como, o entrecruzamento necessário entre ideologia e utopia no imaginário social.

A Ideologia

A ideologia como distorção – dissimulação

Ricœur começa pelo uso do termo ideologia popularizados pelo jovem Marx nos Manuscritos econômico-políticos, de 1843-44, e, sobretudo, na *Ideologia Alemã*:

Devo salientar de passagem que a própria palavra foi tirada de filósofos muito respeitáveis, que se chamavam ideólogos e que eram, na França, herdeiros de Condillac. Para eles, a ideologia era uma análise das ideias formadas pelo espírito humano. Napoleão acusou esses ideólogos inofensivos de serem uma ameaça à ordem social e estabeleceu o sentido pejorativo do termo. Talvez haja um Napoleão escondido em qualquer denúncia de ideologia, mas esta é uma questão sobre a qual voltaremos mais tarde (Ricœur, 2009, p. 82-83).

No entanto,

[...] vale a pena notar que o jovem Marx tentou entender o que ele entendia por ideologia através de uma metáfora, se servia de metáfora para a inversão da imagem em uma sala escura, o ponto de partida da fotografia. Consequentemente, a primeira função atribuída à ideologia é produzir uma imagem invertida da realidade (Ricœur, 2009, p. 83).

O que significa essa metáfora? Encontramos em Marx, ao mesmo tempo uma aplicação precisa e um uso generalizado do termo ideologia.

A aplicação precisa vem de Feuerbach: é o tratamento da religião como realidade distorcida-dissimulada. Em sua *Essência do Cristianismo*, Feuerbach havia postulado que, na religião, as propriedades (que ele chamava de predicados) pertencentes ao sujeito humano eram projetadas em um sujeito divino imaginário, de tal maneira que os predicados divinos do homem sujeito se tornaram predicados humanos de um sujeito divino (Ricœur, 2009, p. 83).

Dessa forma,

Marx viu nessa inversão o modelo de todas as inversões de caráter ideológico. Nesse sentido, a crítica da religião de Feuerbach constitui o exemplo modelo, o paradigma, para a interpretação da metáfora da imagem invertida no quarto escuro. O que é propriamente marxista, então, nessa recuperação de Feuerbach, é a relação que Marx estabelece entre as representações e a realidade da vida, que ele chama de práxis (Ricœur, 2009, p. 83).

Isso posto, Marx passa do sentido restrito ao sentido generalizado do termo ideologia:

De acordo com esse sentido, há, primeiro, uma vida real dos homens: é a sua práxis. Depois, há um reflexo dessa vida em sua imaginação: é ideologia. A ideologia torna-se, assim, o procedimento geral pelo qual o processo da vida real, a práxis, é falsificado por meio da representação imaginária que os homens têm dele. É imediatamente percebido de que maneira a tarefa revolucionária está relacionada à teoria da ideologia (Ricœur, 2009, p. 83).

Por conseguinte:

[...] se a ideologia é uma imagem distorcida, uma inversão, uma dissimulação da vida real, o que se tem que fazer é colocar o homem que anda em sua cabeça — Hegel em primeiro lugar — em pé e fazer descer as ideias o céu do imaginário para a terra da práxis (Ricœur, 2009, p. 83).

Aqui encontramos, em termos muito gerais,

[...] a primeira definição do materialismo histórico, que não tem a pretensão de abranger todas as coisas, mas exclusivamente a intenção de relacionar o mundo das representações com o mundo da vida real, a práxis. Nesta primeira etapa do desenvolvimento do marxismo, a ideologia ainda não se opõe à ciência, porque essa ciência mencionada só existirá no *Capital* (Ricœur, 2009, p. 83).

Não obstante, Ricœur não pretende refutar este primeiro conceito marxista de ideologia, mas colocá-lo em relação a uma função mais fundamental e, acima de tudo, “mais constitutivo da realidade social e da *praxis* em si” (*Idem*, p. 84). Por outro lado, não é possível conservar esse primeiro conceito de ideologia, haja vista que:

A metáfora do investimento esconde, por sua vez, uma grave lacuna na explicação. Se admitimos que a vida real, a práxis precede de fato e de direito à consciência e suas representações, não se pode compreender como a vida real pode produzir uma imagem de si mesma e, menos ainda, uma imagem invertida. Não pode ser entendido a menos que se discerne na própria estrutura da ação uma meditação simbólica que pode ser pervertida. Eu digo o contrário, se a ação não é imbuída imaginária, não se pode ver como uma falsa imagem da realidade pode nascer (Ricœur, 2009, p. 84).

A ideologia como justificação ou legitimação

Chegamos agora a um segundo nível, no qual a ideologia é menos parasitária e falsificadora que justificadora. Ricœur comenta, a propósito desta segunda acepção de ideologia enquanto justificação que aprendemos, principalmente a partir da experiência do fenômeno totalitário, que o fenômeno da dominação, especialmente quando se transforma em terror, é um fenômeno mais amplo e assustador até do que o da luta de classes. Ricœur também entende que esse conceito de ideologia enquanto legitimação ou dominação constitui um segundo nível do fenômeno ideológico porque o caracteriza com “a noção de legitimação e não mais com a de dissimulação como no nível anterior” (Ricœur, 2009, p. 86).

Nesse ponto, Ricœur, insiste mais uma vez na naturalização do fenômeno, haja vista que

[...] podemos suspeitar dele, e é necessário que sempre suspeitemos, mas não podemos evitá-lo: todo sistema de autoridade implica uma exigência de legitimidade que excede o que seus membros podem oferecer em termos de crença (*Idem*, p. 86).

A propósito disso, Ricœur considera que seria interessante discutir as teorias mais famosas do contrato social de Hobbes a Rousseau, pois

[...] cada um deles implica, num dado momento, uma história fictícia, uma espécie de salto através do qual se passa do estado de guerra para a paz civil pela renúncia [. Ou seja:] Nenhuma teoria do contrato social explica esse salto: implica, com efeito, o surgimento de uma autoridade e o início de um processo de legitimação (*Idem*, p. 86).

A ideologia como integração

Se não podemos engendrar o fenômeno de autoridade, podemos compreender em que bases ainda mais profundas descansa. E ali onde se descobre um terceiro nível mais profundo do fenômeno ideológico:

Parece-me que sua função é de integração, mais fundamental ainda que a função precede a legitimação e, *a fortiori*, a de dissimulação. A fim de deixar claro o que está prestes a partir de um uso particular da ideologia, no que é evidente à sua função de integração. Trata-se das cerimônias de comemoração, graças às quais uma comunidade reaviva de alguma forma os eventos que considera como fundamentos de sua própria identidade: é, conseqüentemente, uma estrutura simbólica de memória social (Ricœur, 2009, p. 86).

Por isso,

[...] vê-se imediatamente que esse nível básico, ao qual concordamos com um método regressivo, não se perpetua, por outro lado através dos outros dois. Em outras palavras, a função de integração é prolongada na função de legitimação e isso na função de dissimulação (*Idem*, p. 87).

A Utopia

Em relação ao conceito de utopia,

[...] de que maneira a análise precedente da ideologia exige uma análise paralela da utopia? Pela mesma razão fundamental que as três funções que reconhecemos na ideologia têm um traço comum: constituem uma interpretação da vida real[. Podemos afirmar que] por meio da ideologia o grupo crê em sua própria identidade. Assim, sob suas três formas, a ideologia fortalece, reforça, preserva e, nesse sentido, conserva o grupo social tal qual é[. A função da utopia, por sua vez, é, então,] a de projetar a imaginação fora do real e um fora que é também um nenhum lugar[. Afinal,] o primeiro sentido da palavra utopia: um lugar que é outro lugar, um fora que é um nenhum lugar. Aqui haveria de falar não somente de utopia, mas também de ucronia, a fim assinalar não somente a exterioridade espacial da utopia (outro lugar), mas também sua exterioridade temporal (outro tempo) (Ricœur, 2009, p. 89).

Em relação ao conceito de utopia,

[...] de que maneira a análise precedente da ideologia exige uma análise paralela da utopia? Pela mesma razão fundamental que as três funções que reconhecemos na ideologia têm um traço comum: constituem uma interpretação da vida *real* (*Idem*, p. 89).

Podemos afirmar que

[...] por meio da ideologia o grupo crê em sua própria identidade. Assim, sob suas três formas, a ideologia fortalece, reforça, preserva e, nesse sentido, conserva o grupo social tal qual é[. A função da utopia, por sua vez, é, então,] a de projetar a imaginação fora do real e um fora que é também um nenhum lugar (Ricœur, 2009, p. 89).

Afinal,

[...] o primeiro sentido da palavra utopia: um lugar que é outro lugar, um fora que é um nenhum lugar. Aqui haveria de falar não somente de utopia, mas também de *ucronia*, a fim assinalar não somente a exterioridade espacial da utopia (outro lugar), mas também sua exterioridade temporal (outro tempo) (Ricœur, 2009, p. 89).

A seguir Ricœur apresenta as três funções da utopia, na ordem inversa em relação à ideologia.

Utopia enquanto “expressão de todas as potencialidades de um grupo que se encontram reprimidas pela ordem existente”

Com efeito, “é mais fácil mostrar como a utopia em seu sentido fundamental é o complemento necessário da ideologia em seu sentido fundamental” (Ricœur, 2009, p. 89). Nesse sentido, “se a ideologia preserva e conserva a realidade, a utopia essencialmente questiona[. Por conseguinte,] a utopia é um exercício da imaginação para pensar outra maneira de ser do ser social” (*Idem*, p. 89).

Utopia enquanto variação imaginativa do poder

Chegamos aqui ao segundo nível da utopia, “se é exato que a função central da ideologia é a legitimação da autoridade, há que esperar também que a utopia — toda utopia — jogue seu destino no plano mesmo donde se exerce o poder” (Ricœur, 2009, p. 90). Por outro lado, a utopia, como bem definiu Karl Mannheim em “Ideologia e Utopia”, é um

distanciamento entre o imaginário e o real que constitui uma ameaça para a estabilidade e permanência dessa realidade.

Utopia enquanto função libertadora

Chegamos ao terceiro e último nível da utopia, “imaginar o não lugar é manter-se aberto ao campo do possível”. “A utopia é aquilo que impede o horizonte de expectativas de se fundir com o campo da experiência”; “é o que mantém a distância entre a esperança e a tradição” (Ricœur, 2009, p. 91).

O imaginário social

Após tratar das noções de *ideologia* e de *utopia*, Ricœur é levado a tratar do “entrecruzamento necessário entre ideologia e utopia no *imaginário social*” (Ricœur, 2009, p. 92). Com efeito,

[...] parece que sempre temos necessidade da utopia, em sua função fundamental de impugnação e de projeção em um *outro lugar* radical, a fim de levar adiante uma crítica igualmente radical das ideologias[. Mas,] “o recíproco também é verdadeiro” (Ricœur, 2009, p. 92).

Ou seja,

[...] a fim de curar a utopia da loucura na qual sempre corre o risco de perder-se, haveria que apelar à função saudável da ideologia, a sua capacidade de proporcionar a uma comunidade histórica o equivalente do que poderíamos chamar uma identidade narrativa (*Idem*, p. 92).

Mas, por outro lado, “as ideologias nas quais se dissimula esta identidade reclamam uma consciência capaz de olhar-se a si mesma sem vacilar, a partir de nenhum lugar” (*Idem*, p. 92).

5 Considerações finais

Portanto, se nas leituras ricœurianas anteriores a 1975 já estavam esboçadas as teses principais sobre o entrelaçamento entre ideologia e utopia na estrutura conflitiva do imaginário social e cultural, nas quais dialogo com diversos autores, será somente nas aulas sobre ideologia e utopia, em 1986, que Paul Ricœur, partindo da “dimensão negativa de cada um desses fenômenos do imaginário social e, num movimento duplo de regresso, chega a camadas insuspeitas, onde se guardam e se cruzam suas dimensões positivas” (Andrade *apud* Ricœur, 2017, p. 13). Por conseguinte,

[...] o entrecruzamento, no ponto do encontro (e do desencontro) do real, entre ideologia e utopia, põe, entrementes, uma questão de fundo: qual a função da *imaginação constituinte* na crítica e na construção da realidade? Como pensar a *imaginação* e o *ser*, quando o *ser* desponta como *obra* da imaginação radical? (*Idem*, p. 13).

Como se vê, dessas leituras aprofundadas, enquanto a ideologia legitima o real, a utopia se manifesta como uma alternativa crítica ao que existe; se a ideologia preserva a identidade de indivíduos ou de grupos, a utopia, por sua vez, projeta o que é possível (o “não lugar”). Ambos os fenômenos se relacionam com o poder e fazem parte do nosso imaginário, no entanto, a ideologia é orientada para a manutenção, e a utopia para a invenção. A partir dessas aulas, retoma o tema da *imaginação cultural* em “*L’idéologie et l’utopie; deux expressions de l’imaginaire social*”, em 1983.

Afinal, a ideologia é:

Um sistema de ideias que se torna obsoleto porque não pode dar conta da realidade presente, ao passo que as utopias são salutares unicamente na medida em que contribuem para a interiorização das mudanças. O que juízo de conveniência é o modo de resolver esse problema da não-congruência. É praticamente um juízo de gosto, uma aptidão para apreciar o que é o apropriado numa situação dada. No lugar de uma

pretensão pseudo-hegeliana de dispor de uma visão total, a questão é a *sabedoria prática*: temos segurança do juízo, porque apreciamos o que pode ser feito em situação. Não podemos sair do círculo da ideologia e da utopia, mas o juízo de conveniência pode nos auxiliar a compreender como o círculo pode ser tornar espiral (Ricœur, 2017, p. 366, grifo nosso).

Assim sendo, “uma das tarefas relevantes para a filosofia social será a de saber discernir, por entre os valores e as tradições relevantes que constituem a nossa sociedade, quais é que são verdadeiramente fundamentais” (Marcelo, 2016, p. 97).

Por conseguinte:

Quais é que são ideológicas em sentido fundador — ou até fundacional — e quais é que, em última instância, não passam o teste crítico. Da mesma forma, perante a reificação patológica de alguns desses valores, caberá a esta filosofia perceber que utopias são viáveis, precisamente por não serem totalmente escapistas, mas, pelo contrário, poderem ser decompostas em tarefas parciais e exequíveis, ao nosso alcance. Essas serão as utopias que permitirão conferir um sentido de direção, de progresso moral, na evolução das nossas sociedades. São elas que permitirão uma aproximação entre o nosso espaço de experiência, e o nosso horizonte de expectativa e, por conseguinte, providenciarão qualquer coisa como um plano, uma imagem, do que as nossas sociedades poderão vir a ser no futuro (Marcelo, 2016, p. 97).

Como sempre na filosofia ricœuriana, tudo tem que passar pelo crivo da crítica. Por isso, só é possível fundar uma filosofia social se somente se colocar ao abrigo das oposições dissimuladoras o *interesse* pela emancipação das heranças culturais e históricas assimiladas e o *interesse* pelas neoprojeções de uma humanidade redimensionada, pois, “se esses interesses se separarem radicalmente, a hermenêutica e a crítica ficarão reduzidas a meras... ideologias” (Ricœur, 1988, p.146).

Referências

- MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. Trad. Sérgio Magalhães Santeiro. 4. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.
- MARCELO, Gonçalo. A Filosofia Social de Paul Ricœur. In: PORTOCARRERO, Maria Luísa; BEATO, Jose (Orgs.). *Ricœur em Coimbra: recepção filosófica de sua obra*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã I. Crítica da Filosofia Alemão mais recente*. 3. ed. Trad. Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa: Presença; São Paulo: Martins Fontes, s/d.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã II. Crítica da Filosofia Alemã mais recentes*. Tradução: Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa: Editorial Presença; São Paulo: Martins Fontes, s/d.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *The German Ideology*. 3 ed. Moscow: Progress Publishers, 1976.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã (Feuerbach)*. 6. ed. Trad. José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Hucitec, 1989.
- RICŒUR, Paul. *Le conflit des interprétations*. Paris: Seuil, 1969.
- RICŒUR, Paul. Ideology and Utopia as Cultural Imagination. In: *Philosophic Exchange*, v. 7, n. 1, Article 5, 1976. Disponível em: https://digitalcommons.brockport.edu/phil_ex/vol7/iss1/5. Acesso em: 10 abr. 2019.
- RICŒUR, Paul. Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire [article]. In: *Revue Philosophique de Louvain*, v. 75, n. 25, 1977. Disponível em: http://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1977_num_75_25_5924. Acesso em: 8 abr. 2016.
- RICŒUR, Paul. *O Conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978.
- RICŒUR, Paul. Ciência e ideologia. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, 1980.

Revisitando as leituras ricœurianas sobre *Ideologia e Utopia* (1971-1983)

- RICŒUR, Paul. *Interpretação e Ideologias*. Trad. H. Japiassu. 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.
- RICŒUR, Paul. *Du texte a l'action*. Paris: Seuil, 1986.
- RICŒUR, Paul. *Lectures on ideology and utopia* (G.H. Taylor, Ed.). New York: Columbia University Press, 1986.
- RICŒUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- RICŒUR, Paul. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Trad. M. S. Sá Correia. Porto: Rés, 1988.
- RICŒUR, Paul. *Do texto a ação*. Porto: Rés, 1989.
- RICŒUR, Paul. *Do Texto à Acção: ensaio de hermenêutica IIª parte*, Trad. Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: Rés, 1991.
- RICŒUR, Paul. *Ideologia e Utopia*. Trad. Teresa L. Peres. Lisboa: Edições 70, 1991. (Col. Biblioteca de Filosofia Contemporânea).
- RICŒUR, Paul. *Del texto a la acción: ensaio sobre hermenêutica II*. Trad. Alcino Cartaxo Corona. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- RICŒUR, Paul. *El conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermenêutica*. Trad. Alejandrina Falcón. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2003.
- RICŒUR, Paul. *Hermenêutica y acción: de la hermenêutica del texto a la hermenêutica de la acción*. Trad. Mauricio M. Prelooker, Luis J. Adúriz, Aníbal Fornari, Juan Carlos Gorlier, Maria Teresa La Valle. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.
- RICŒUR, Paul. *Hermenêutica e ideologia*. Trad. Hilton Japiassu. Petrópolis: Vozes, 2008. [Esta obra teve 4 edições anteriores, publicada pela Editora Francisco Alves, sob o título *Interpretação e Ideologias*].
- RICŒUR, Paul. *A ideologia e a utopia*. Trad. Sílvio Rosa Filho e Thiago Martins. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. [Tradução de *Lectures on Ideology and Utopia*].

SARGENT, Lyman Tower. Ideology and utopia: Karl Mannheim and Paul Ricœur. In: *Journal of Political Ideologies*, n.13, v. 3, 2008. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13569310802374479?scroll=top&needAccess=true>. Acesso em: 30 ago. 2020.

Hermenêutica intercultural a partir de Paul Ricoeur

Cristina Amaro Viana¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.90.08>

1 Introdução

O presente artigo tem como conteúdo o Módulo 3 do Minicurso *Desdobramentos da hermenêutica filosófica: feminismo, educação e interculturalidade*, que foi ministrado pelo GT Filosofia Hermenêutica durante o XIX Encontro da ANPOF, ocorrido na cidade de Goiânia/GO durante o mês de outubro de 2022. O texto se debruçará, portanto, sobre a temática da interculturalidade, a qual será explorada teoricamente a partir da filosofia de Paul Ricoeur (1913-2005), filósofo francês conhecido pelas mediações desenvolvidas, tanto entre áreas com escopos bastante díspares (História e Literatura, Metafísica e Moral, Fenomenologia e Epistemologia, por exemplo), como entre tópicos muitas vezes trabalhados preferencialmente de modo separado (religião e política, estruturalismo e hermenêutica, metáfora e ação, dentre muitos outros). Apesar de todo esforço por buscar soluções filosóficas para diversos problemas pela via das mediações teóricas, do diálogo e da escuta dos diversos posicionamentos pertinentes, nos interessará procurar saber se essa filosofia hermenêutica propiciaria a acolhida devida daquelas

¹ Professora de Filosofia no PPGFIL/Mestrado e na Licenciatura em Filosofia da Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Doutora em Filosofia Contemporânea pela UNICAMP. E-mail: cristina.viana@ichca.ufal.br

filosofias desenvolvidas por outras tradições que não a europeia — que é justamente o solo no qual se estrutura a hermenêutica ricoeuriana.

A hipótese que orienta nosso ponto de partida é afirmativa, e estará ancorada na leitura que o filósofo sul-africano Ernst Wolff propõe da obra de Ricoeur, com foco particular também na sua recepção por alguns expoentes da filosofia africana contemporânea. Assim, apresentaremos e discutiremos a hipótese de Wolff segundo a qual podemos encontrar em Ricoeur uma hermenêutica intercultural, apesar do filósofo não ter publicado uma obra específica consagrada ao tema.

2 Nota metodológica: lendo Ricoeur desde a periferia

Em 2021, o filósofo sul-africano Ernst Wolff lançou na Bélgica a obra *Lire Ricoeur depuis la périphérie: Décolonisation, modernité, herméneutique*². Este livro é importante e atual, pois escava na vasta obra ricoeuriana elementos que nos ajudam a compreender melhor os problemas sociais e políticos que afligem as pessoas em África, mas também na América Latina. A obra traz uma contribuição ímpar para os estudiosos de Ricoeur, por trazer à tona traços de um engajamento político que normalmente não tem destaque em sua biografia. Mas a obra interessa igualmente aos não especialistas, uma vez que, ultrapassando muito os propósitos de uma exegese por meio de uma fina reflexão autoral, mobiliza as teses ricoeurianas sobre o Estado, a história, mas também a culpa e a violência — além da hermenêutica, que será nosso recorte aqui — a fim de propor um horizonte às lutas dos povos e culturas marginais dentro da ordem mundial.

O livro traz à luz um aspecto da filosofia política de Ricoeur que, normalmente, não ocupa lugar de destaque entre os estudiosos de sua

² *Ler Ricoeur desde a periferia: decolonização, modernidade, hermenêutica*, obra ainda sem tradução para a língua portuguesa.

obra³. Claro que se sabe da contribuição política de obras como *A ideologia e a utopia* (1975), *O justo* (volumes 1 e 2, 1995 e 2001, respectivamente), além de alguns textos presentes na coletânea *História e verdade* (1955, aumentada por uma segunda edição em 1964), tais como *O homem não violento e sua presença na história* (1949); *Estado e violência* (1957), *O paradoxo político* (1957), dentre inúmeros outros.

Mas *Lire Ricoeur depuis la périphérie* vai muito além de comentar o teor político dessas obras mais conhecidas de Ricoeur — embora também o faça. Um aspecto digno de nota nessa obra de Wolff é que ela situa num local de destaque os textos “periféricos” de Ricoeur, tais como alguns artigos menos conhecidos sobre questões pontuais⁴, e também alguns textos que foram escritos para o público protestante⁵, textos que são analisados por Wolff com muita riqueza de detalhes.

Neste Módulo 3 do Minicurso do GT Filosofia Hermenêutica, o que pretendemos fazer é apresentar e discutir uma problemática que está nos capítulos V e VI dessa obra de Wolff, dedicados à hermenêutica ricoeuriana. Nos capítulos precedentes, o foco do livro consistia no pensamento político sobre o Estado (debruçando-se sobre temáticas como a da decolonização e da responsabilidade) e também sobre a história (em que os temas focados eram o da modernidade e o da ciência e tecnologia); já nestes dois últimos capítulos, o foco de Wolff será a hermenêutica. Em todo o livro, o que Wolff busca fazer é mostrar que, sob várias perspectivas, a obra ricoeuriana se presta a atuar como

³ Para fazer justiça às pesquisas recentes sobre Ricoeur, é impossível deixar de mencionar a imensa *Ricoeur politique*, de Pierre-Olivier Monteil (PUR, 2013), obra indispensável para todo aquele que pretenda investigar a fundo a especificidade da filosofia política de Ricoeur.

⁴ A título de ilustração, mencionamos *Les nationalismes contre la paix* (artigo publicado na revista *Temps présent* em 1947), e também *L'expérience psychologique de la liberté* (artigo publicado na revista *Le Semeur* no volume de 1947-1948).

⁵ Mencionamos, também a título de ilustração, *Culpabilité tragique et culpabilité biblique* (artigo publicado na *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, em 1953), *Pour un christianisme prophétique* (publicado na revista *Les Chrétiens et la politique*, em 1948), e também *Vous êtes le sel de la terre* (texto publicado em *Au service du maître*, em 1957).

ferramenta teórica, mas também prática, para as questões relacionadas à justiça social e humanitária. Vejamos como isso de dará especificamente em relação à hermenêutica de Ricoeur.

3 Interculturalidade e hermenêutica intercultural

Para Wolff, existiria não apenas uma inspiração, mas sim uma tônica, ou mesmo um viés na hermenêutica de Ricoeur que permitiria compreender seu potencial para propiciar o encontro das culturas. Tal viés é justamente a *interculturalidade*. Neste caso, a justiça social visada não estaria ao nível econômico, social ou político — como, aliás, era uma preocupação bem pontual nos capítulos anteriores de seu livro — mas sim no nível *epistemológico*.

Para os leitores acostumados com o pensamento de Ricoeur, que foram nutridos numa tradição de comentadores que considera, em geral, três hermenêuticas na sua obra — ou pelo menos três momentos no desenvolvimento de seu pensamento hermenêutico — a saber, (a) hermenêutica do símbolo, (b) hermenêutica do texto e (c) hermenêutica da ação, pode parecer estranho ou inusitado falar de uma quarta hermenêutica, uma *hermenêutica intercultural*. O próprio Wolff reconhece que sua empreitada não é fácil, pois essa hermenêutica seria “furtiva”:

Enquanto explorava os três gêneros da hermenêutica ricoeuriana, um quarto se apresentou de modo tão furtivo que poder-se-ia facilmente se enganar sobre sua importância. Trata-se de uma hermenêutica que se assemelha à interpretação dos símbolos. Ela partilha com ela uma boa parte do contexto histórico e problemático. A ramificação com a hermenêutica dos símbolos se dá, portanto, bastante atrasada. Por esta nova hermenêutica, Ricoeur tenta clarificar a relação entre tradições

simbólicas — às quais nós poderíamos dizer que pertencemos, por mais estreita que seja a ligação — e as tradições outras⁶ (Wolff, 2021, p. 168).

Assim sendo, na intenção de buscar clarificar essa hermenêutica intercultural ricoeuriana, iniciemos tentando formular melhor o que estaria em jogo na problemática. Uma hermenêutica intercultural deve poder propiciar o encontro de culturas diversas. Ora, mas será que uma hermenêutica, tal como a de Ricoeur, desenvolvida dentro da tradição ocidental, teria realmente condições de acolher e de ser acolhida por outras hermenêuticas, como por exemplo as da tradição africana?

A resposta de Wolff é construída na direção afirmativa. Na citação acima, vemos ele afirmar que a hermenêutica intercultural de Ricoeur é aparentada à sua primeira hermenêutica, aquela desenvolvida na *Simbólica do mal*. Vejamos isso mais de perto. Sabemos que *A simbólica do mal* (1960) traz uma reflexão sobre os símbolos do mal tendo por base a herança grega e judaica. Como essa simbólica poderia se mostrar apta a trabalhar com os símbolos oriundos de outras culturas, tais como a africana, a australiana e a asiática, por exemplo, sobretudo quando consideradas antes dos processos de colonização?

A argumentação de Wolff segue na seguinte direção de reflexão: partir de uma determinada orientação para filosofar não necessariamente significa considerar esta orientação superior às demais. Aliás, Wolff nos lembra, com Ricoeur, de que é impossível que uma reflexão parta de “lugar nenhum”, ou seja, que não haja uma determinada orientação de saída. Assim, ter uma certa orientação cultural é como uma exigência para a construção de qualquer interpretação:

⁶No original em francês: “*Entre-temps, en explorant trois genres d’herméneutique ricoeurienne, une quatrième s’est présentée si furtivement que l’on pouvait facilement se tromper sur son importance. Il s’agit d’une herméneutique apparentée à l’interprétation des symboles. Elle partage avec celle-ci une bonne partie du contexte historique et problématique. L’embranchement avec l’herméneutique des symboles se fait donc assez tard. Par cette nouvelle herméneutique, Ricoeur tente de clarifier la relation entre des traditions symboliques auxquelles on pourrait dire que l’on appartient, si ténu que soit le lien, et des traditions autres*”.

Partir da “linguagem plena”, como nós vimos, quer dizer começar por reconhecer a “contingência radical” de nossa orientação. Mas, enquanto a “Conclusão” de *A simbólica do mal* explica provisoriamente como uma filosofia hermenêutica retomará as conquistas da hermenêutica dos símbolos, a “Introdução” prossegue por uma meditação sobre a contingência da filosofia ocidental, cujo papel no empreendimento da hermenêutica dos símbolos não tinha sido colocado em questão. A filosofia pela qual Ricoeur vai pensar aquilo que os símbolos dão a pensar é ela própria situada, tem uma história (uma história grega, no caso) [...] ⁷ (Wolff, 2021, p. 169).

4 Filosofar desde uma orientação cultural determinada

Na mencionada Introdução de *A simbólica do mal*, vemos Ricoeur sublinhar a contingência da orientação cultural da qual parte sua própria análise. Além disso, vemos ele trazer um início de reflexão bem importante para análise crítica da própria complexidade das culturas: toda cultura, no fim das contas, é já fruto de uma mistura, de uma “miscigenação”. Nas palavras do filósofo:

Está longe de ser o caso de que uma cultura seja excluída por princípio; mas, nesta área orientada pela questão da origem grega, há relações de “proximidade” e de “distância” que pertencem inexoravelmente à estrutura da nossa memória cultural. Por isso o privilégio de “proximidade” das culturas grega e judaica; essas duas culturas, que não teriam nada de excepcional para um olhar neutro, constituem a primeira camada de nossa memória filosófica: mais precisamente o encontro da fonte judaica com a origem grega é a interseção fundamental e fundadora da nossa cultura; a fonte judaica é o primeiro “outro” da filosofia, seu outro mais “próximo”; o fato abstratamente contingente desse encontro é o destino mesmo da nossa existência

⁷ No original em francês: “Partir ‘du langage plein’, nous l’avons vu, veut dire commencer par reconnaître la ‘contingence radicale’ de notre orientation. Mais tandis que la Conclusion de *La Symbolique du mal* explique provisoirement comment une philosophie herméneutique reprendra les acquis de l’herméneutique des symboles, l’Introduction se poursuit par une méditation sur la contingence de la philosophie occidentale, dont le rôle dans l’entreprise de l’herméneutique des symboles n’a pas été mis en question. La philosophie par laquelle Ricoeur va penser ce que les symboles donnent à penser est elle-même située, a une histoire (grecque en l’occurrence) [...]”.

ocidental. Já que nós existimos a partir dela, este encontro se tornou necessário, no sentido de que ele é pressuposto de nossa irrecusável realidade⁸ (Ricoeur, 1960, p. 27).

Nessa Introdução de sua obra que é considerada a primeira da assim chamada guinada hermenêutica de Ricoeur, Wolff já identifica alguns traços bem importantes de uma hermenêutica intercultural. Destacamos dois deles: (a) evitar adotar uma perspectiva “neutra” ou “partir de lugar nenhum”; (b) evitar qualquer tipo de essencialismo cultural — nesse caso, um essencialismo do ocidente, da cultura greco-judaica em particular. Sobre este segundo traço, o reconhecimento de que toda cultura é fruto de uma “mistura” prévia que se assentou é bastante relevante. Wolff destaca três direções de análise dessa miscigenação cultural que estão no horizonte de Ricoeur. Vejamos.

A primeira direção é esta a que a própria citação faz menção de modo mais explícito: o encontro das civilizações grega e judaica é fundamental para entendermos nossa cultura ocidental. A segunda direção assenta-se na importante consideração de que os estudos dessa cultura primeira, greco-judaica, compõem a própria cultura ocidental, frequentemente alterando-a, modificando-a e também influenciando-a. Por fim, a terceira direção propõe que a formação de “novos-passados”, constituídos a partir de tais estudos sobre a nossa própria cultura, acaba por ser integrada à cultura que temos como nosso ponto de partida.

Esta terceira linha é bem visível nos debates sobre interculturalidade travados hoje em dia, muito embora na época da

⁸No original em francês: “*Non point qu’aucune culture soit exclue par principe; mais, dans cette aire orientée par la question d’origine grecque, il y a des relations de ‘proximité’ et de ‘distance’ qui appartiennent inéluctablement à la structure de notre mémoire culturelle. De là le privilège de ‘proximité’ des cultures grecque et juive; ces deux cultures, qui n’auraient rien d’exceptionnel pour un œil de nulle part, constituent la première strate de notre mémoire philosophique: plus précisément la rencontre de la source juive avec l’origine grecque est l’intersection fondamentale et fondatrice de notre culture; la source juive est le premier ‘autre’ de la philosophie, son autre le plus ‘proche’; le fait abstraitement contingent de cette rencontre est le destin même de notre existence occidentale. Puisque nous existons à partir d’elle, cette rencontre est devenue nécessaire, en ce sens qu’elle est le présupposé de notre irrecusable réalité.*”

escrita de *A simbólica do mal* não estivessem em evidência tão forte. Wolff é quem sublinha:

Em terceiro lugar, a formação de neo-passados é a ocasião de novas incorporações na memória cultural e na compreensão de si. Nós facilmente encontramos exemplos de miscigenações importantes para a formação do Ocidente — e em particular da filosofia e das ciências — que, uma vez esquecidos ou reprimidos, estão sujeitos a novas retomadas. Em primeiro lugar, podemos pensar na relação entre a Grécia antiga e o Egito (difundida, entre outros, por Cheikh Anta Diop, mas já tematizada por Paul Masson-Oursel), ou entre o pensamento medieval e o islã (cujo estudo de Alain De Libera é exemplar)⁹ (Wolff, 2021, p. 170-171).

4.1 *Tradição oral e tradição escrita*

De acordo com a hermenêutica intercultural de Ricoeur, um traço importante da sua cultura de partida é a distinção entre tradição oral e tradição escrita. É importante observar que essa distinção já é, em si mesma, um traço da cultura que a estabeleceu. Ou seja, a cultura ocidental de tradição greco-judaica, que é o ponto de partida de Ricoeur, foi o solo que julgou que essa distinção fosse algo de enorme relevância.

Sendo assim, o que gostaríamos de ressaltar é que quando fazemos a comparação entre culturas tendo essa dicotomia da tradição oral *versus* a tradição escrita como critério, a própria comparação já exhibe traços de uma certa orientação cultural de saída. É *esta* cultura que julgou importante realçar tal distinção entre as culturas; a distinção não teria um valor absoluto, mas apenas contextualizado dentro de certa interpretação. Analisemos mais uma passagem de *A simbólica do mal*:

⁹No original em francês: “Troisièmement, la formation de néo-passés est l’occasion de nouvelles incorporations dans la mémoire culturelle et la compréhension de soi. On trouve aisément des exemples de métissages importants pour la formation de l’Occident — et en particulier de la philosophie et des sciences — qui, une fois oubliés ou refoulés, font l’objet de nouvelles reprises. En premier lieu, on peut penser à la relation entre la Grèce ancienne et l’Égypte (diffusée entre autres par Cheikh Anta Diop, mais déjà thématisée par Paul Masson-Oursel) ou entre la pensée médiévale et l’islam (dont l’étude d’Alain De Libera est exemplaire)”.

É para elucidar esta sedimentação de nossa memória cultural que nós podemos recorrer a documentos que versam sobre civilizações que não pertencem a esta memória — civilização africana, australiana, asiática, etc. — e que são muito frequentemente civilizações contemporâneas; mas a semelhança objetiva que a etnologia descobre entre elas e nosso próprio passado nos autoriza a usar o conhecimento dessas civilizações para diagnosticar nosso próprio passado abolido, ou enterrado no esquecimento; é unicamente em virtude de seu valor de diagnóstico em relação à nossa memória que nós invocaremos o testemunho da etnologia [...]”¹⁰ (Ricoeur, 1960, p. 27)

Quando Ricoeur busca uma “similitude objetiva” entre tradições orais e escritas, na visão de Wolff ele está trabalhando interculturalmente, ou seja: (a) se move dentro de uma distinção herdada de sua cultura, que considerou relevante o critério da separação entre expressão oral e expressão escrita; porém (b) busca aproximar as culturas sem reduzir uma à outra, e por isso ele propõe se apoiar nos conhecimentos de culturas orais para fazer um “diagnóstico” de nossa própria cultura, autocaracterizada pela expressão escrita, naquilo que ela deixou esquecer, deixou de fora, em suma, naquilo que lhe faltaria, no fim das contas.

Isso diz respeito às reflexões de Ricoeur sobre o encontro de culturas de tradição escrita com aquelas de tradição oral. Ademais, mesmo quando Ricoeur se move no encontro de duas culturas sendo ambas de tradição escrita, Wolff enxerga igualmente o exercício de uma hermenêutica intercultural. Isso porque Ricoeur chama a atenção para a ambiguidade da *imparcialidade* no encontro das culturas: a exigência de imparcialidade, ainda que tenha o mérito de salvaguardar as culturas de

¹⁰ No original em francês: “C’est pour élucider cette sédimentation de notre mémoire culturelle que nous pouvons recourir à des documents portant sur des civilisations qui n’appartiennent pas à cette mémoire — civilisation africaine, australienne, asiatique, etc. — et qui sont bien souvent des civilisations contemporaines; mais la similitude objective que l’ethnologie découvre entre elles et notre propre passé nous autorise à user de la connaissance de ces civilisations pour diagnostiquer notre propre passé aboli, ou enfoui dans l’oubli; c’est uniquement en vertu de leur valeur de diagnostic par rapport à notre mémoire que nous invoquerons le témoignage de l’ethnologie [...]”.

serem “tragadas”, englobadas por outras — eventualmente mais imponentes ou ainda mais vorazes —, pode trazer limites ao encontro das culturas, à apropriação de uma cultura a partir de outra. Isso torna-se mais visível sobretudo quando se busca a *objetividade* partindo-se de uma suposta neutralização dos valores específicos de todas as culturas:

Mas há culturas que foram aproximadas somente na apreciação do erudito, mas que ainda não se encontraram ao ponto de transformar radicalmente nossa tradição; é o caso das civilizações do extremo oriente. É isso que explica que uma fenomenologia orientada pela questão filosófica da origem grega não possa contribuir de forma justa com aquelas grandes experiências da Índia e da China. Aqui irrompe, para além da contingência da nossa tradição, o seu limite. Há um momento em que o princípio de orientação se torna princípio de limitação. Dir-se-á, não sem razão, que essas civilizações “têm o mesmo valor” que a grega e a judaica. Mas o ponto de vista a partir do qual nós podemos ver essa igualdade de valor ainda não existe e eventualmente continuará não existindo, a não ser quando uma cultura humana universal tiver totalizado todas as culturas. Nesse meio tempo, nem a história das religiões, nem a filosofia poderiam ser o universal concreto capaz de englobar toda experiência humana: por um lado, a objetividade da ciência, sem ponto de vista e sem situação, só iguala as culturas neutralizando o seu valor; ela não é capaz de conceber as razões positivas dessa igualdade de valor. Por outro lado, a filosofia, tal como nós a recebemos dos gregos e a perpetuamos no ocidente, permanecerá desigual a este universal concreto, enquanto um encontro sério e uma explicitação mútua verdadeiramente radical não tiverem feito essas civilizações entrarem para o campo de nossa experiência e, ao mesmo tempo, não tiverem suprimido sua limitação. Este encontro e esta explicitação mútua, por assim dizer, ainda não aconteceram. Eles aconteceram para alguns homens e alguns grupos, e foram o grande negócio das suas vidas; mas eles permaneceram episódicos para nossa cultura como um todo; [...] assim, a relação da nossa cultura com o extremo Oriente permanece uma relação com o “longínquo”¹¹ (Ricoeur, 1960, p. 29).

¹¹ No original em francês: “*Mais il y a des cultures qui ont été seulement rapprochées dans la considération du savant, mais qui ne se sont pas encore rencontrées, au point de transformer radicalement notre tradition; c’est le cas des civilisations extrêmes-orientales. C’est ce qui explique qu’une phénoménologie orientée par la question philosophique d’origine grecque ne*”

5 Imparcialidade versus apropriação: um dilema no encontro de culturas

Parece que é a própria noção de *objetividade* que é revisitada com a hermenêutica intercultural que Wolff extrai da obra de Ricoeur. Segundo Wolff, Ricoeur teria mostrado o dilema entre *imparcialidade* e *apropriação* no contexto do encontro das culturas. A imparcialidade, muitas vezes, impede a acolhida autêntica, e assim as culturas outras permanecem “distantes”. Já a apropriação, por vezes, modifica ou mesmo transforma totalmente as culturas que se visa compreender, comprometendo a exigência de objetividade. Wolff então nos convida a refletir sobre o que significa realmente um autêntico encontro das culturas. Nós gostaríamos de realçar, com Wolff, um importante aspecto inerente à exigência de imparcialidade aos quais Ricoeur estava bastante atento já em 1960. Estamos nos referindo à contribuição das ciências no que diz respeito à interculturalidade:

A força e o limite das ciências nessa ótica é a imparcialidade: ao neutralizar o valor daquilo que é estudado, as ciências são capazes de justapor, de comparar, de catalogar sem medo a variedade dos

puisse faire sa juste part à ces grandes expériences de l'Inde et de la Chine. Ici éclate, outre la contingence de notre tradition, sa limite. Il y a un moment où le principe d'orientation devient principe de limitation. On dira, non sans raison, que ces civilisations 'valent bien' la grecque et la juive. Mais le point de vue d'où l'on peut voir cette égale valeur n'existe pas encore et n'existera éventuellement que quand une culture humaine universelle aura totalisé toutes les cultures. D'ici là, ni l'histoire des religions, ni la philosophie ne peuvent être l'universel concret capable d'englober toute l'expérience humaine: d'un côté l'objectivité de la science, sans point de vue et sans situation, n'égalise les cultures qu'en neutralisant leur valeur; elle ne saurait penser les raisons positives de leur égale valeur. D'autre part la philosophie, telle que nous l'avons reçue des Grecs et perpétuée en Occident, restera inégale à cet universel concret, tant qu'une rencontre sérieuse et une explicitation mutuelle véritablement radicale n'auront pas fait entrer ces civilisations dans le champ de notre expérience et du même coup n'auront pas levé sa limitation. Cette rencontre et cette explicitation mutuelle n'ont pour ainsi dire pas encore eu lieu. Elles ont eu lieu pour quelques hommes et quelques groupes et elles ont été la grande affaire de leur vie; mais elles sont demeurées épisodiques pour notre culture dans son ensemble; [...] ainsi la relation de notre culture à l'Extrême-Orient demeure relation au 'lointain'.

fenômenos culturais. Ora, ninguém é capaz de assumir, de se apropriar dessas diferenças enquanto valores efetivos¹² (Wolff, 2021, p. 173).

Aqui temos uma limitação epistemológica no encontro das culturas. Primeiro porque os valores de outra cultura nunca serão “meus” valores efetivos. Então eles só podem aparecer para mim por comparação, por aproximação, e mesmo por imaginação. Por isso é necessário reconhecer um limite na apropriação. Em segundo lugar, como nunca se parte “de lugar nenhum”, mas sim de uma orientação cultural de saída — conforme vimos mais acima — não poderemos eliminar jamais o par próximo/distante no encontro das culturas. É nesse limite que o encontro deve se dar.

De acordo com a análise de Wolff, *A simbólica do mal* se limita a mostrar — ainda que esse não fosse o objetivo central da obra — a peculiaridade do encontro entre as culturas. Uma ideia que ocupou Ricoeur nessa época de 1960 foi a de “civilização universal”, que aparecerá num artigo de cunho político do mesmo período: “civilização universal, culturas nacionais”, de 1961. Essa preocupação sobre como encontrar o outro evitando os dois extremos, isto é, a objetivação que despersonaliza, mas igualmente a apropriação que violenta, esteve no horizonte de Ricoeur durante esse período entre o final de 1950 e o início de 1960. Podemos mencionar o ainda pouco conhecido artigo “A questão colonial”, que data de 1947, e pode ser lido nessa mesma direção pensamento ricoeuriano intercultural, mas agora no contexto mais belicoso da luta pela independência de várias nações vítimas do neocolonialismo francês.

Muitos outros textos desse período podem ser mencionados como constatando a reflexão intercultural de Ricoeur. Em “Verdadeira e falsa paz”, de 1955), a preocupação se mostra no contexto das reflexões

¹² No original em francês: “*La force et la limite des sciences dans cette optique est l'impartialité: en neutralisant la valeur de ce qui est étudié, les sciences sont à même de juxtaposer, de comparer, de cataloguer sans angoisse la variété des phénomènes culturels. Or, personne n'est capable d'assumer, de s'approprier ces différences en tant que valeurs effectives.*”

sobre a Geopolítica. Em “Aventura técnica e seu horizonte planetário”, de 1958, trata-se de pensar, novamente, a limitação imposta pelo nivelamento operado pela ciência. E, ainda, em “História da filosofia e a unidade do verdadeiro”, de 1953, toda a discussão sobre o encontro das culturas assume a roupagem da problemática do diálogo entre os sistemas filosóficos de todos os tempos. Sobre esta última, podemos encontrar na obra de Wolff uma esclarecedora análise:

Em suas reflexões sobre a relação do leitor contemporâneo com as obras de história, Ricoeur sustenta que o outro é um desvio inevitável no “caminho do filósofo de si a si”. O trabalho em história pressupõe, assim, tanto uma pluralidade humana como a vontade de “se comunicar” com os outros. Ricoeur não se detém nesse assunto, mas esta estrutura, ao longo dos anos, irá instruir seu pensamento sobre o encontro com o outro cultural. Sabendo que tem uma orientação, o historiador (mas também igualmente o filósofo, o homem político, entre outros) deve se engajar em uma “comunicação” para fazer justiça aos diferentes pontos de vista¹³ (Wolff, 2021, p. 174).

6 Interculturalidade e política: a crise como parâmetro

Wolff segue sua análise mostrando que a hermenêutica intercultural de Ricoeur se prolonga em suas reflexões ulteriores de cunho mais político. Ele menciona inúmeros textos, que para não tornar nosso texto exaustivo nós optamos por não reproduzir aqui, nos limitando a sublinhar apenas alguns dos eixos mais gerais em que tais contribuições se enquadram, a saber, as discussões sobre o estrangeiro, a tolerância e também a tradução (Wolff, 2021, p. 190-192).

¹³ No original em francês: “*Dans ses réflexions sur le rapport du lecteur contemporain avec les œuvres de l’histoire, Ricoeur soutient que l’autre est un détour inévitable sur le ‘chemin du philosophe de soi à soi’. Le travail en histoire présuppose donc autant une pluralité humaine que la volonté de ‘communiquer’ avec les autres. Ricoeur ne s’étend pas sur ce sujet, mais cette structure informera pendant des années sa pensée sur la rencontre avec l’autre culturel. Se sachant orienté, l’historien (mais alors également le philosophe, l’homme politique, et les autres) doit s’engager dans une ‘communication’ pour faire justice aux différents points de vue.*”

Na intenção de consolidar a sua tese de que existe uma rica hermenêutica intercultural em Ricoeur, que pode muito contribuir para refletirmos sobre o encontro das culturas, Wolff envereda numa outra direção, que exploraremos agora. Ele analisa algumas recepções da obra de Ricoeur por filósofos oriundos de outras tradições culturais que não a greco-judaica. Ele escolhe então três hermeneutas da filosofia africana que dialogaram com a obra de Ricoeur, a saber, Theophilus Okere, Nkombe Oleko e Okonda Okolo.

Para nossos propósitos restritos, nós selecionamos o congolês Okonda Okolo (1947-), em seu texto “Tradition et destin: Horizons d’une herméneutique philosophique africaine”, de 1980. Nesse artigo, Okolo recorre não apenas a Ricoeur, mas também a Heidegger e Gadamer, e seu ponto de partida é o de que toda hermenêutica surge de uma *crise*. O encontro entre culturas, que leva uma coletividade ou povo a indagar seus próprios valores, visões e perspectivas, igualmente prepararia o caminho para a consideração do estranho, do diferente com o qual ocorre o encontro — seja ele ameno ou não, a depender do contexto político:

O nascimento e a intensificação renovada do movimento hermenêutico parecem ligados a crises: crise de autoidentificação na Alemanha romântica, crise na Europa perante o mundo e a linguagem tecnicistas, crise da qual Husserl foi o primeiro a ecoar, crise sentida por P. Ricoeur como perda de linguagem, experimentada por M. Heidegger como esquecimento do ser. Na África, o interesse demonstrado pela hermenêutica também resulta de uma crise: crise geral de identidade, devido à presença de uma cultura, de uma tradição estrangeira e dominante, e à necessidade de uma autoafirmação para a construção de uma cultura e de uma tradição próprias; crise no plano estritamente filosófico, expressão de uma problemática que oscila entre a etnofilosofia ingênua e o criticismo improdutivo¹⁴ (Okolo, 1980, p. 18).

¹⁴ No original em francês: “*La naissance et le regain d’actualité du mouvement herméneutique semblent liés à des crises: crise d’auto-identification dans l’Allemagne romantique; crise en Europe devant le monde et le langage technicisés, crise dont Husserl s’est fait, le premier, l’écho, crise ressentie par P. Ricoeur comme perte de langage, éprouvée par M. Heidegger comme oubli de l’être. En Afrique, l’intérêt porté à l’herméneutique est aussi le fait d’une crise: crise génératrice*”

6.1 *Okonda Okolo: tradição e destino*

Partindo da ideia de que toda hermenêutica é ensejada por uma crise, Okolo defende que não é possível buscar uma teoria geral da hermenêutica sem reconhecer, de saída, que “toda hermenêutica é hermenêutica de uma tradição particular” (Wolff, 2021, p. 201). Sua proposta é conceber a hermenêutica africana a partir das noções de tradição e destino, que para ele é justamente a crise central na qual essa hermenêutica se alicerça. Como para Okolo toda interpretação é definida pelas ideias de “tradição” e “destino”, uma teoria geral da hermenêutica tem necessariamente de levar em conta a constante tensão entre esses dois polos. Não existe interpretação que não suponha uma tradição, e igualmente não se pode conceber uma interpretação que não traga subentendida uma certa ideia de destino. É o famoso par de questões “De onde viemos?” e “Onde queremos chegar?”, que nossa cultura ocidental também nos transmitiu, ainda que por outras vias. Nas palavras de Okolo:

De nossa parte, nós queremos testar os recursos e também os limites de nossos modelos e de nossas práticas hermenêuticas, por meio do exame de duas noções que restringem nossos esforços de interpretação em um círculo invencível: as noções de Tradição e de Destino. Elas definem, ao mesmo tempo, o objeto, o sujeito, os horizontes e os limites da interpretação. Interpretar é sempre fechar o círculo do sujeito e do objeto, mas esse círculo pode não ser o nosso, se nós não desenvolvemos, para além de um pensamento do sujeito e do objeto, um pensamento sobre nossos horizontes e nossos limites na interpretação, definidos pela realidade da nossa tradição e pela idealidade de nosso destino¹⁵ (Okolo, 1980, p. 19).

d'identité, due à la présence d'une culture, d'une tradition étrangère et dominante, et à la nécessité d'une auto-affirmation pour la construction d'une culture et d'une tradition propres; crise sur le plan strictement philosophique, expression d'une problématique qui oscille entre l'ethnophilosophie naïve et le criticisme improductif.

¹⁵ No original em francês: “Nous voulons quant à nous éprouver les ressources mais aussi les limites de nos modèles et de nos pratiques herméneutiques, en examinant deux notions qui enferment nos efforts d'interprétation dans un cercle invincible: les notions de Tradition et de

Será justamente na reflexão sobre “os horizontes e limites na interpretação” que a hermenêutica de Okolo encontrará a hermenêutica de Ricoeur. Segundo Wolff, será com a hermenêutica intercultural de Ricoeur que Okolo atentará para a importância de se renovar a história das ideias africanas. Assim, ele não defenderá uma hermenêutica filosófica africana “depurada” da filosofia ocidental. Mas sim a utilização dessa filosofia para perceber melhor quais fontes estão ausentes na hermenêutica africana, ou seja, quais ideias de tradição e de destino, no fim das contas, constituem a cultura ocidental objeto do encontro intercultural.

Sendo assim, o encontro da hermenêutica africana com a hermenêutica ocidental é fundamental, tal como era considerado por Ricoeur em *A simbólica do mal*, conforme indicamos ao trazer sua ideia de “diagnóstico”, mais acima. Nesse encontro, é preciso atentar para o seguinte: jamais será o encontro de tradições consideradas como blocos prontos e acabados. Okolo está longe de compreender *tradição* desse modo restrito. Tradição, para ele, só pode ser entendida no contexto da noção de *reprise* (retomada), conforme bem sublinhou Wolff (2021, p. 202):

Primeiramente, Okolo afirma que a tradição da qual depende toda interpretação não é o “gênio particular de um povo” — recusando-se a deixar a hermenêutica ser tragada por uma etnofilosofia e apontando para a prática mesma da interpretação. Pelo contrário, a tradição se constrói no momento em que é transmitida, enquanto é recriada (essas são as retomadas), e não pode, portanto, se reduzir a um repositório. Isso quer dizer igualmente que, pelas retomadas, as obras interpretadas são reativadas ou enxertadas numa tradição pela primeira vez. Considerar ou teorizar sobre esta prática assinala a capacidade de criar

Destin. Elles définissent à la fois l'objet, le sujet, les horizons et les limites de l'interprétation. Interpréter, c'est toujours boucler le cercle du sujet et de l'objet, mais ce cercle peut ne pas être le notre, si nous n'aménageons, au-delà d'une pensée du sujet et de l'objet, une pensée de nos horizons et de nos limites dans l'interprétation, définis par la réalité de notre tradition et l'idéalité de notre destin”.

uma tradição e não de um acréscimo superficial (igualmente contra a etnofilosofia)¹⁶.

Mas como não existe retomada (*reprise*) neutra — pois como vimos sempre se parte de alguma cultura determinada — então é neste ponto que o encontro com a hermenêutica ocidental pode se mostrar muito revelador: parece existir uma *orientação dominante* que *restringe* a retomada da tradição africana, e neste caso nomeadamente o cristianismo e a filosofia universitária, ambas orientações marcadamente europeias:

Essas orientações são inevitáveis, mas a hermenêutica está encarregada de desmistificar esse processo tanto quanto for possível. Esse fato tem uma pertinência particular para a filosofia em meio africano, onde a retomada filosófica da herança cultural está condicionada por um enquadramento seja pelo cristianismo, seja pela filosofia universitária, ambos importados da Europa. Okolo parece rejeitar tais retomadas somente quando elas são utilizadas para restringir ou mesmo para substituir uma retomada filosófica hermenêutica africana¹⁷ (Wolff, 2021, p. 203).

Ora, se essas duas orientações mencionadas — cristianismo e filosofia universitária — restringem a retomada da tradição africana, cumpre indagar então qual seria a melhor orientação para essa finalidade

¹⁶ No original em francês: “*D’abord, Okolo avance que la tradition dont dépend toute interprétation n’est pas le ‘génie particulier d’un peuple’ — refusant de faire avaler l’herméneutique par une ethnophilosophie et pointant vers la pratique même de l’interprétation. Au contraire, la tradition se fait au moment où on la transmet tout en la recréant (ce sont des reprises) et ne peut donc pas se réduire à un dépôt. Cela veut dire également que par les reprises, les œuvres interprétées sont réactivées ou greffées pour une première fois dans une tradition. Rendre compte ou théoriser cette pratique relève de la capacité de créer une tradition et non d’une addition superflue (également contre l’ethnophilosophie)*”.

¹⁷ No original em francês: “*Ces orientations sont inévitables, mais l’herméneutique est chargée de démystifier autant que possible ce processus. Ce fait a une pertinence particulière pour la philosophie en milieu africain où la reprise philosophique de l’héritage culturel est conditionnée par un encadrement par le christianisme ou par la philosophie universitaire, tous deux importés d’Europe. Okolo semble ne rejeter de telles reprises que dans la mesure où elles se déploient au détriment, voire à la place, d’une reprise philosophique herméneutique africaine*”.

almejada. Segundo a proposta teórica de Okolo, justamente aquela que considera a *crise* entre tradição e destino que marca a situação africana:

Enfim, Okolo insiste que toda retomada é mobilizada por uma “visão de mundo”, cuja função descritiva, judicativa e projetiva seria o verdadeiro motor da interpretação. Quanto à visão do mundo mais geral gerada pela situação hermenêutica africana, ela é a daqueles que “foram colonizados, oprimidos, a dos subdesenvolvidos que lutam por mais justiça e igualdade” — a validade dessa luta serve como parâmetro para a validade do trabalho de interpretação. Assim, a hermenêutica permanece intimamente atada a uma compreensão da prática política¹⁸ (Wolff, 2021, p. 203-204).

7 Considerações finais

Essa nossa breve análise procurou mostrar a pertinência da tese de Ernst Wolff segundo a qual é possível depreender da obra ricoeuriana uma hermenêutica intercultural, da qual nos limitamos a indicar apenas algumas linhas bastante gerais.

Seguindo os passos de Wolff, buscamos sublinhar o caráter intercultural da hermenêutica de Ricoeur em duas frentes: primeiro abordando a sua capacidade de acolher outras hermenêuticas, e segundo dando destaque ao seu potencial para ser acolhida em filosofias oriundas de outros contextos culturais.

No que diz respeito à primeira frente, vimos que a hermenêutica de Ricoeur, mesmo partindo de uma determinada cultura — no caso, a greco-judaica — tem o discernimento de tomar a sua própria origem como *uma origem dentre muitas outras*. Toda origem cultural é uma

¹⁸ No original em francês: “Enfin, Okolo insiste que toute reprise est mobilisée par une ‘vision du monde’, dont la fonction descriptive, judicative et projective serait le véritable moteur de l’interprétation. Quant à la vision du monde la plus générale générée par la situation herméneutique africaine, c’est celle ‘d’anciens colonisés, opprimés, celle de sous-développés qui luttent pour plus de justice et d’égalité’ — la validité de cette lutte sert d’étalon de validité du travail d’interprétation. Ainsi l’herméneutique reste intimement nouée à une compréhension de la pratique politique”.

contingência, até porque toda cultura é sempre o resultado de uma miscigenação de culturas. Ademais, essa cultura está sempre sujeita a revisões e acréscimos, de modo que mesmo os estudos sobre ela passam a integrar essa mesma cultura posteriormente. É o caso, por exemplo, do que Wolff chamou de “novos-passados”, conforme buscamos enfatizar.

Ciente de sua contingência intransponível, a hermenêutica ricoeuriana estaria apta para entrar em contato com hermenêuticas oriundas de outras tradições culturais buscando não mais incorporá-las, nem mesmo traduzi-las, mas sim pautando-se no próprio encontro para medir-se, ou seja, para tecer, a partir da cultura outra, um diagnóstico de si mesma. Esse diagnóstico mostrará, prioritariamente, os pressupostos e limitações da própria cultura de partida, como vimos no exemplo da tradição escrita que se mede pelo encontro com as tradições orais, e assim consegue reconhecer os elementos que a ela própria faltam.

Um último aspecto da primeira frente pela qual exploramos a hermenêutica intercultural de Ricoeur é o seguinte: na acolhida da cultura outra, a apropriação transitará sempre dentro de um limite. Esse limite consiste em não recair nem num objetivismo que apaga suas especificidades na melhor das intenções compreensivas, mas também em evitar o outro extremo, em que a cultura tenta se desprender de seu ponto de partida inexorável, também na melhor das intenções de construir um pertencimento. É nesse momento que podemos compreender toda a pertinência de uma abordagem da interculturalidade pela via da *justa distância* que a hermenêutica ricoeuriana tem a propor — tema trabalhado longamente pelo filósofo em outras obras que não chegamos aqui a abordar¹⁹.

No que diz respeito à segunda frente pela qual Wolff explora a capacidade da hermenêutica ricoeuriana para propiciar o encontro das culturas, nós buscamos mostrar que ela pode ser apropriada por uma

¹⁹ Cf., por exemplo, *Du texte à l'action*, de 1986.

cultura outra e contribuir para o “diagnóstico” que essa cultura de chegada fará de si mesma. Foi assim que, seguindo algumas reflexões pontuais de Okonda Okolo, analisadas sob a lupa criteriosa de Wolff, vimos como o encontro com a hermenêutica ricoeuriana pôde contribuir para que a hermenêutica africana proposta por Okolo revisitasse seus próprios ideais de tradição e destino, parâmetros norteadores de toda hermenêutica africana, segundo Okolo. Como a tradição é sempre fruto de uma retomada, Okolo adverte que seria preciso estar atento aos ideais incrustados nas retomadas, e nesse sentido, mais uma vez a justa distância ricoeuriana deve ser observada, pois nesse caso a própria tradição africana é “o outro” do destino dessa civilização.

Concluimos, assim, que a hermenêutica de Ricoeur tem muitos elementos que favorecem o encontro de culturas, este sendo entendido nos quadros específicos que buscamos neste breve texto esboçar. Acreditamos, ainda, que pode ser muito frutífero, em algum estudo futuro, perseguir as pistas deixadas por Wolff acerca da recepção da hermenêutica de Ricoeur também em outras tradições, como a oriental e a latinoamericana, por exemplo. Um tal estudo poderia também, quem sabe, indicar alguns desafios que pudessem nos auxiliar a diagnosticar a nossa própria cultura por meio de outros olhares.

Referências

MONTEIL, Pierre-Olivier. *Ricoeur politique*. Rennes: PUR, 2013.

OKOLO, Okonda. Tradition et destin: Horizons d’une herméneutique philosophique africaine. In: *Présence africaine*, v. 2, n. 114, 1980. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-presence-africaine-1980-2-page-18.htm>. Acesso em: 10 out. 2022.

RICOEUR, Paul. *Finitude et culpabilité*. II. La symbolique du mal. Paris: Aubier-Montaigne, 1960. (Collection Philosophie de l’Esprit).

Hermenêutica intercultural a partir de Paul Ricoeur

RICOEUR, Paul. *Histoire et vérité*. Paris: Seuil/Points, 2001. (Collection Essais).

RICOEUR, Paul. *A ideologia e a utopia*. Trad. Silvio Rosa Filho e Thiago Martins. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. (Coleção Filô).

RICOEUR, Paul. A questão colonial. In: CARNEIRO, José; SOUSA, José; BRITO, Herasmo (Orgs.). *Hospitalidade hermenêutica na filosofia de Paul Ricoeur*. Trad. Cristina A. Viana Meireles. Porto Alegre: Fênix; Teresina: EDUFPI, 2020.

WOLFF, Ernst. *Lire Ricoeur depuis la périphérie: Décolonisation, modernité, herméneutique*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 2021.

Tempo e memória em Husserl e a crítica ricoeuriana

Elton Moreira Quadros¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.90.09>

1 Introdução

Intencionamos tratar aqui sobre a perspectiva que Husserl apresenta sobre o olhar interior no que diz respeito ao tempo, à memória e ao reconhecimento tendo, por sua vez, a perspectiva crítica de Ricoeur ao desenvolvimento dessa discussão no pensamento do autor das *Meditações Cartesianas*. Para tanto, apesar de utilizarmos outras obras de Husserl, a nossa reflexão se dá, especialmente, a partir da obra *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* e, no caso de Ricoeur, de *A memória, a história, o esquecimento* será a obra em que fundamentamos a crítica apresentada.

O pensamento de Husserl se torna uma fonte fundamental para a discussão sobre memória e tempo na medida mesma em que o filósofo alemão confronta o tempo na interioridade, mas, sem perder de vista as outras possibilidades do mesmo e, além disso, ainda problematiza essa percepção interior, íntima do tempo, em sua abertura ao outro.

Em Husserl poderíamos falar de uma tríplice estrutura temporal: o tempo do mundo, o tempo interno e a consciência interna do tempo. O tempo do mundo seria o tempo cronológico, aquele marcado pelos

¹ Professor Adjunto da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), membro do quadro permanente do PPG em Memória: linguagem e sociedade (UESB) e coordenador do grupo de pesquisa em Fenomenologia, Memória e Justiça. Doutor em Memória: linguagem e sociedade pela UESB. E-mail: elton.quadros@uesb.edu.br

calendários e pelos relógios. Nesse sentido, é uma espécie de tempo objetivo em que podemos verificar a sua passagem, uma vez que é universalmente localizado no mundo dentro de um espaço comum e compartilhado. O tempo interno pode ser considerado subjetivo, já que se dá interna e imanentemente na consciência. Ele se dá na duração, nas vivências mentais e tem uma organização que se dá através da memória e da importância que damos a essas experiências vividas. Assim, a vivência do tempo interno se dá de modo pessoal, “fora” do tempo do mundo, marcado pelas percepções e preferências (e antipatias) do eu.

Por fim, a compreensão do tempo como um ato interno, ou na terminologia husserliana, a consciência íntima do tempo, seria um estágio diferente dos anteriores, é aqui que podemos dizer que a pessoa tem consciência de si, no e através do tempo. Assim, podemos compreender, então, que tanto a consciência íntima do tempo, para Husserl, quanto o conjunto de recordações estão no caminho de uma visão da memória como um fator significativo para o entendimento do eu e sua relação de diferenciação.

Ricoeur acredita que a fenomenologia transcendental de Husserl não permite encontrar o nós. Ela compreende um eu sempre entendido como um ego solitário, mesmo que seja capaz de atos intersubjetivos. A impossibilidade de pensar o nós, é a problemática da visão da memória interior de Husserl, uma vez que, como considera Ricoeur, as relações intersubjetivas dos eus são dadas através de eus solitários, ao fim e ao cabo, egos puros que podem comunicar-se, mas nunca estar efetivamente juntos.

Realizamos a exposição sobre a perspectiva de Husserl num primeiro momento e da crítica ricoeuriana no momento posterior, para termos em mente a importância desse debate e, de algum modo, percebermos que, ao colocar essa discussão, tanto o tema do tempo

quanto da alteridade pode ser tomado a partir da discussão da memória, entendida aqui, como uma área do saber.

2 Husserl: interioridade, memória e tempo

Quando Ricoeur trata da questão da memória objetual na sua obra *A memória, a história, o esquecimento*, algo marca fortemente a compreensão do filósofo francês: a introdução da questão do tempo, no pensamento de Aristóteles, constituiu-se num ponto fundamental e incontornável dos estudos de memória. Com isso, as suas análises terão sempre, em maior ou menor grau, uma reflexão sobre o tempo, uma vez que é preciso diferenciar “a memória como visada e a lembrança como coisa visada” (Ricoeur, 2010, p. 41). Por isso, o pensamento de Husserl se torna uma fonte fundamental de diálogo para Ricoeur, na medida mesma em que o filósofo alemão confronta o tempo na interioridade, mas, sem perder de vista as outras possibilidades do mesmo e, além disso, ainda problematiza essa percepção interior, íntima do tempo, em sua abertura ao outro.

Ricoeur começa a se interrogar, portanto, sobre a inversão causada no pensamento de Husserl que “desloca da constituição da memória em sua relação ainda objetual com um objeto que se estende no tempo, que dura, para a constituição do fluxo temporal com exclusão de toda intenção objetual” (Ricoeur, 2010, p. 119). Partindo dessa questão, precisamos examinar um pouco a noção de tempo em Husserl. Para ele, poderíamos falar de uma tríplice estrutura temporal (Sokolowski, 2004): o tempo do mundo, o tempo interno e a consciência interna do tempo.

O tempo do mundo seria o tempo cronológico, aquele marcado pelos calendários e pelos relógios. Nesse sentido, é uma espécie de tempo objetivo em que podemos verificar a sua passagem, uma vez que é

universalmente localizado no mundo dentro de um espaço comum e compartilhado.

O tempo interno pode ser considerado subjetivo, já que se dá interna e imanentemente na consciência. Ele se dá na duração, nas vivências mentais e tem uma organização que se dá através da memória e da importância que damos a essas experiências vividas. Assim, a vivência do tempo interno se dá de modo pessoal, “fora” do tempo do mundo, marcado pelas percepções e preferências (e antipatias) do *eu*.

Por fim, a compreensão do tempo como um ato interno, ou na terminologia husserliana, a consciência íntima do tempo, seria um estágio diferente dos anteriores, uma vez que o tempo do mundo poderia ser compreendido como tempo objetivo e o tempo interno como subjetivo, a consciência íntima do tempo tem a característica de ser um tempo conscientemente vivido. Enquanto nos primeiros não há a necessidade de saber-se vivendo o tempo de uma forma ou de outra, a consciência da temporalidade interna é um estágio distinto de percepção e vivência do tempo. É aqui que podemos dizer que a pessoa tem consciência de si, no e através do tempo o “domínio da consciência do tempo interno é, na fenomenologia, a origem das distinções e identidades mais profundas, aquelas que são pressupostas por todos os outros que ocorrem em nossa experiência” (Sokolowski, 2004, p. 143).

Nesse ponto, precisamos dar um passo em direção à definição da presentificação (ou presente vivo, ou agora do vivido). Isso importa compreender para termos a clareza de que a lembrança dura (perdura, perdura no tempo). As imagens percebidas imediatamente na memória permanecem no tempo e, com isso, vão ganhando, na própria consciência, novos matizes; assim, têm novamente ressignificado o valor do tempo, agora compreendido também a partir da questão da persistência apresentada por Husserl, que nos leva a pensar sobre a duração e sobre a própria percepção da duração.

Todo agora de vivido, mesmo o da fase inicial de um vivido que acaba de surgir, tem necessariamente seu horizonte do antes. Mas este não pode ser, por princípio, um antes vazio, uma forma vazia sem conteúdo, um nonsense. Ele tem necessariamente a significação de um agora passado, que capta nessa forma um algo passado, um vivido passado. Todo vivido recém-iniciado é necessariamente antecedido no tempo por vividos, o passado de vividos está continuamente preenchido. Todo agora de vivido tem, no entanto, também seu necessário horizonte do depois, e tampouco este é um horizonte vazio; todo agora de vivido, mesmo que seja o da fase final de duração de um vivido que cessa, se altera necessariamente num novo agora, e este é necessariamente um agora preenchido (Husserl, 2006, p. 186-187).

Ao tratar da presentificação, precisamos também tratar das implicações dessa visão para a compreensão da memória. Primeiro, precisamos compreender a questão da distinção da lembrança das outras imagens, visto que

[...] uma coisa é “descrever”, por um retrato, um ser real, mas ausente; uma outra é “fingir” a presença por meio da ficção; uma outra é fazer-se do mundo uma representação subjetiva [...]; uma outra é “figurar-se” o passado em imagens (Ricoeur, 2006, p. 129).

E aqui reencontramos a distinção entre a retenção e a rememoração. A primeira seria um o estágio primário e a segunda, o secundário, da lembrança, para Husserl. Isso possibilita-nos perceber que a lembrança tem uma duração, que é retida num momento e pode ser revisitada em outro. Assim, Husserl lança mão da música, na verdade, do som que continua ressoando e da tentativa de rememoração da melodia, isso tudo evidencia a complexidade da compreensão da memória.

No tocante à recordação, ela não é coisa tão simples e já oferece, entrelaçadas umas com as outras, diferentes formas de objectalidade e do dar-se. Poderia assim fazer-se referência à chamada recordação primeira, à retenção necessariamente interligada com a percepção. A vivência, que agora vivemos, torna-se objectal na reflexão imediata, e continua nela a expor-se o mesmo objeto: o mesmo som, que fora ainda

há pouco um agora efectivo, sempre o mesmo, mas retrocedendo para o passado e constituindo nele o mesmo ponto objetivo do tempo. [...] E novamente se distingue aqui, por um lado, o objectal respectivo, que é e era, que dura e varia e, por outro, o correspondente fenómeno de presente e passado, de duração e variação, que é respectivamente um agora e, no seu perfil (*Abschattung*), que ele contém, e, na permanente variação, que experimenta, traz ao fenómeno, à manifestação, o ser temporal. O [elemento] objectal não é nenhum pedaço ingrediente do fenómeno, na sua temporalidade tem algo que não se deixa encontrar no fenómeno e nele se dissolve e que, no entanto, se constitui no fenómeno. Expõe-se nele e está nele evidentemente dado como “sendo” (Husserl, 2008, p. 95-96).

Agora vamos abordar, numa perspectiva do olhar interior, como chamou Ricoeur chama a tradição que acredita na memória como tendo origem pessoal, a questão de como a consciência, em sua vivência íntima do tempo, distingue retenção e rememoração. Nesse ponto, Ricoeur acredita que a “retenção ainda está na órbita do presente: ela consiste na experiência de começar, continuar e acabar para o mesmo objeto antes que ele ‘caia’ no passado concluído” (Ricoeur, 2006, p. 130), indicando que é a sequência de retenções, na duração, que possibilita a produção da mudança, da resignificação.

Por outro lado, na rememoração temos a

[...] re-(a)presentação [...]. A melodia há pouco ouvida “em pessoa” é agora rememorada, re-(a)presentada. A própria rememoração poderá, por sua vez, ser retida na forma do que acabou de ser rememorado, representado, reproduzido (Ricoeur, 2010, p. 53).

Assim, temos um objeto que “vem” do passado, mas está agrilhado ao/no presente. E a presentificação encontra-se entre o passado e o futuro, no próprio presente, que está no tempo, num fluxo contínuo.

Essa compreensão do tempo em um fluxo que passa do passado para o presente sempre num presente vivo, tem implicações efetivas no processo do reconhecimento, tal como Ricoeur o compreende, uma vez

que expõe a questão da dialética memória-promessa como a estrutura efetiva do reconhecimento de si e mútuo.

A questão da compreensão do *eu* em Husserl nos parece importante (e será nesse ponto que teremos a maior problemática no julgamento de Ricoeur). Para Husserl, o *eu* encontra-se em uma dupla relação, a primeira, dada na espontaneidade da consciência, está em relação com o mundo, “o mundo em que me encontro e que é ao mesmo tempo o mundo que me circunda” (Husserl, 2006, p. 75). Husserl, mesmo utilizando a expressão *cogito* de Descartes, considera esse *eu* também a partir dos afetos, vontades e sentimentos. Num primeiro momento, esse *cogito* é irrefletido, por isso, o *eu* não se torna um objeto para o si próprio no momento seguinte.

Na maior parte das vezes, estou em referência ao mundo circundante, quer pensando, sentido, representando, percebendo, desejando etc. Por outro lado, muitas vezes não estou em referência ao mundo circundante, há um universo de disposições interiores que não estão diretamente marcadas pelo mundo, o filósofo alemão indica as meditações sobre os números puros ou suas leis, ou como ele os nomeia, o mundo aritmético como um estar fora do mundo natural, algo como uma possibilidade e uma oposição, ou seja, *eu* estou no mundo natural como um dado objetivo, estou também no mundo natural em relação com ele e, por fim, posso estar “fora” dele quando penso, digamos assim, abstratamente. Sempre o *eu* está em relação com esses dois mundos: “os dois mundos simultaneamente à disposição estão fora de nexos, a não ser pelo referimento do eu a eles, de acordo com o qual posso voltar livremente meu olhar e meus atos para um e para outro” (Husserl, 2006, p. 76).

Nos deparamos com uma afirmação que coloca o *eu* e os *outros* numa relação intersubjetiva que marca o si mesmo e o *outro* dentro de

um universo de percepção e relação em que há a afirmação do *Ipse* e do *Alter*:

Tudo aquilo que vale para mim mesmo, vale também, como sei, para todos os outros seres humanos que encontro no mundo que me circunda. Ao ter experiência deles como seres humanos, eu os entendo e aceito como eus-sujeito, assim como eu mesmo sou um, e como referido ao mundo natural que os circunda. Isso, porém, de tal modo que apreenda o mundo circundante deles e o meu como um só e mesmo mundo, que vem à consciência, embora de maneira diversa, para todos nós. Cada um tem seu lugar, a partir do qual vê as coisas disponíveis, e respectivamente ao qual elas se manifestam diferentemente para cada um deles. Os atuais campos de percepção, de recordação etc., também são diferentes para cada um, sem contar que também aquilo de que estão intersubjetivamente conscientes vem à consciência de modos diferentes, em diferentes modos de apreensão, em diferentes graus de clareza etc. A despeito disso tudo, nós nos entendemos com nossos próximos e estabelecemos em conjunto uma realidade espaço-temporal objetiva *como mundo que nos circunda, que está para todos aí, e do qual, no entanto, nós mesmos fazemos parte* (Husserl, 2006, p. 76-77).

Ora, podemos compreender, então, que tanto a consciência íntima do tempo, para Husserl, quanto o conjunto de recordações estão no caminho de uma visão da memória como um fator significativo para o entendimento do *eu* e sua relação de diferenciação, mesmo que com identificações com os outros.

Algo também que nos parece importante destacar está na questão de que Husserl faz uma distinção entre o eu puro, o ser existente, a estrutura a qual pertencemos, o “homem real” e o eu psicológico no qual aparecem as características pessoais, aquilo que é peculiar, nesse sentido, o “eu” é aquela capacidade que o ser humano tem de ir a todas as vivências, e de ver como essas vivências correspondem ao corpo, à psique e ao espírito” (Bello, 2004, p. 180). Apesar da constatação geral da estrutura humana no “eu puro”, Husserl marca a questão da individualidade ao apresentar o “eu psicológico”.

3 A crítica de Ricoeur: relação, alteridade e memória

A partir da discussão proposta por Husserl, em que afirma a relação do *eu* com os outros-*eus*, Ricoeur aponta, no seu percurso, uma problemática: “o que parece faltar à abordagem egológica [husserliana] é o reconhecimento de uma ausência primordial, a de um eu estrangeiro, a de um outrem, desde sempre implicado na consciência de si só” (Ricoeur, 2010, p. 124). Ricoeur acredita que a fenomenologia transcendental de Husserl não permite encontrar o *nós*. Ela compreende um eu sempre entendido como um ego solitário, mesmo que seja capaz de atos intersubjetivos, nesse sentido, pode-se

[...] estender a esses produtos de objetivação das trocas intersubjetivas o caráter analógico que Husserl atribui a todo alter ego com relação ao ego próprio. Graças a essa transferência analógica, somos autorizados a empregar a primeira pessoa na forma plural e a atribuir a um nós — independentemente de seu titular — todas as prerrogativas da memória: minhadade, continuidade, polaridade passado-futuro (Ricoeur, 2010, p. 129).

A impossibilidade de pensar o *nós* é a problemática da visão da memória interior de Husserl, uma vez que, como considera Ricoeur as relações intersubjetivas dos *eus* são dadas através de *eus* solitários, ao fim e ao cabo, *egos* puros que podem comunicar-se, mas nunca estar efetivamente juntos. Isso nos leva a compreender também questão da memória coletiva, uma vez que só seria possível realizar uma analogia entre a relação *eu* e *outros eus*, com os coletivos, isto é, entre a memória individual tal qual Husserl a caracteriza com a memória coletiva, especialmente, no exemplo halbwachiano, pois a memória coletiva seria considerada “uma coletânea dos rastros deixados pelos acontecimentos que afetaram o curso da história dos grupos envolvidos” e, com isso, “essas comunidades intersubjetivas superiores sejam consideradas como o sujeito de inerência de suas lembranças” e, por isso, chegaremos a considerar “que se estenda analogicamente a minhadade das lembranças

à ideia de uma possessão por nós de nossas lembranças coletivas” (Ricoeur, 2010, p. 129). Assim, temos justificada uma perspectiva que aborde o grupo humano a partir da ideia de “mentalidade” e de “cultura”, mas ainda assim, aparentemente, os grupos humanos continuam, como os egos, a viverem estrangeiros uns aos outros.

A intersubjetividade husserliana, tanto a partir da sua egologia, quanto na analogia demonstrada por Ricoeur, parece deixar-nos numa solidão inapelável. Ricoeur, com a proposta da atribuição da memória ao *eu*, aos próximos e aos coletivos pretendeu nos tirar desse fechamento conceitual ao *nós* da fenomenologia da memória de Husserl.

O caminho do olhar interior, apesar de sua relevância, não dá conta sozinho da resposta à pergunta “quem lembra?” e também não possibilita um esgotamento do processo de investigação sobre o reconhecimento, por isso, precisamos partir, na esteira ricoeriana, para validar a memória como uma faculdade fundamental para o reconhecimento, mas também, precisamos de um reconhecimento que tire o homem o da multidão despersonalizada de certa teoria de memória em que o peso e o agente são sempre o grupo e, por outro lado, para não cair na solidão egoica que a via da interioridade possa nos levar.

4 Considerações finais

A partir da discussão aqui proposta, pretendemos evidenciar a problemática da alteridade e seu desenvolvimento e complexidade em dois autores que possuem muitos interesses e perspectivas próximas, mas que no tema, encontram como que um abismo. À medida que Husserl lança mão do tempo e da memória para caracterizar a sua perspectiva sobre a alteridade parece indicar que há, nesse mesmo caminho, um destino inexorável, o da existência do outro sempre pelo caminho do distanciamento e da impossibilidade de uma efetiva intersubjetividade.

Por outro lado, Ricoeur parte da noção de que o existir humano se dá a partir e através das relações, por isso, compreende que a perspectiva de Husserl, apesar de conter intuições importantes e decisivas para a compreensão da nossa percepção do tempo, ainda guarda em si esse fechamento ou “não abertura” ao outro. Husserl recoloca a questão da lembrança e sua relação com o sujeito que lembra na interioridade e na reflexividade margeadas pelo tempo. Mas ainda precisamos percorrer outros destinos para sair do isolamento do eu husserliano e nos depararmos com o nós.

Isso possibilita pensarmos, a partir da crítica ricoeuriana, que a alteridade precisa ser buscada num caminho que conjugue interioridade e coletividade, nesse sentido, as chamadas tradições da memória que aderem a uma origem interior ou social da memória precisam encontrar saídas novas para responder a essa demanda. Ricoeur, a partir de sua compreensão ética da existência, postula uma resposta que passe pelo *eu, os próximos e os coletivos* (Ricoeur, 2010), o que garantiria uma relação entre o eu e o outro, com níveis distintos de mediação.

Referências

BELLO, A. A. *Fenomenologia e ciências humanas: psicologia, história e religião*. Bauru: Edusc, 2004.

HUSSERL, E. *Meditações cartesianas*. São Paulo: Madras, 2001.

HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 2008.

HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida: Idéias & Letras, 2006.

RICOEUR, P. *Percurso do reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2006.

RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Unicamp, 2010.

SOKOLOWSKI, R. *Introdução à fenomenologia*. São Paulo: Loyola, 2004.

A experiência fictícia da recordação: a hermenêutica ricoeuriana na obra *À la recherche du temps perdu – Du côté de chez Swann*, de Proust

Adriano Carvalho Viana¹ & Rita de Cássia Oliveira²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.90.10>

1 Introdução

Importa aqui ressaltar a teoria da narrativa de Paul Ricoeur (1913-2005) e estabelecer uma relação íntima entre a operação do narrar e a temporalidade. Em particular, a temporalidade que constitui o fio condutor da trilogia de *Tempo e narrativa* e sublinhar a sua construção narratológica a partir da configuração ficcional, compreendendo o texto a partir da leitura da obra *Em busca do tempo perdido, Tomo I – No caminho de Swann (À la Recherche du temps perdu, Tomo I, Du côté de chez Swann)*, e de algumas cenas elencadas por nós de outros tomos da obra, para se chegar a uma hermenêutica filosófica e literária do citado tomo da obra proustiana.

Proust experimentou no seu romance a relação entre o tempo e a narrativa ao permutar a terceira pessoa pela primeira pessoa mediante uma consciência que expressa pensamentos e sentimentos em que o

¹ Pós-doutoranda em Filosofia (UFPI). Professora do Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGFIL/UFMA). Professora do Programa de Pós-graduação em Letras (PGLetras-UFMA). E-mail: rc.oliveira@ufma.br

² Doutorando em Estudos Literários (PPGEL/UNEMAT). Mestre em Filosofia (PPGFIL/UFMA). E-mail: acarvalho.acv@gmail.com

narrador os atribui a si próprio ou a uma outra personagem estando numa única pessoa verbal que é o *eu*, que pratica a ação no tempo, mesmo a ação de recordar que articula dois tempos: o pretérito e o presente. Eu recordo no presente algo que já passou. É por um viés ricoeuriano que assinalamos a demarcação das categorias tais como: tempo e memória em algumas cenas por nós destacadas.

Observamos que o aspecto fenomenológico da narrativa evidenciado por Ricoeur na condição humana de apreensão do tempo na articulação da linguagem ocorre tanto em seu sentido quanto em sua referência, pois o sujeito ao movimentar o pensamento, a fala e o gestual dá significação à emissão de sons a um universo linguístico, inicialmente criado pelas narrativas poética e histórica, fazendo-o compreender o tempo como tempo humano. Ricoeur nos chama a atenção para o fato de que a narrativa nos possibilita compreender a articulação da condição humana com a temporalidade, destacando assim, os traços que viabilizaram a hermenêutica filosófica que se destaca pela sua teoria do texto e o modo como o tempo é tratado na narrativa de ficção, apontando para o estilo do autor quando enfatiza como a fenomenologia conduz a intenção do escritor por meio da compreensão de um leitor.

O tempo e a narrativa levam-nos a aprofundar a efetivação da linguagem pela projeção do mundo do texto. Ricoeur já nos ensina que a literatura é um rico laboratório para se pensar a experiência no mundo mediante a compreensão do processo em que se articula a intriga de uma história de ficção.

Logo, a hermenêutica filosófica ricoeuriana alcança o mundo do leitor (reconfiguração) ao considerar a interpretação e a ressignificação que o leitor confere ao texto lido por meio do reconhecimento das possibilidades textuais acrescentadas à realidade recriada pelo leitor. O romance possui uma característica interdisciplinar ao solicitar conhecimentos das mais diversas áreas na composição das cenas e

personagens e a hermenêutica crítica de Paul Ricoeur é um conhecimento valioso para a análise e interpretação de um romance em suas construções linguísticas, imaginárias e temporais.

2 Hermenêutica da obra

Ricoeur entende que a hermenêutica da literatura se preocupa em reconstruir um arco que perpassa pelas experiências, já que o “mundo” de uma obra literária não é uma realidade objetiva, mas aquilo que em alemão se denomina *Lebenswelt*, ou seja, mundo da vida, a realidade tal como se organiza em obras, autores e leitores. Para explicar este processo Ricoeur cria a teoria da tríplice *mimesis* que difere da *mimesis* concebida por Aristóteles, em que a *mimesis* se dava num processo único de representação. A tríplice *mimesis* desdobra-se em três momentos: *mimesis* I ou prefiguração que trata do mundo exterior, ao da cultura e o filósofo continua com a sua interpretação procurando a literariedade, ou seja, uma estética que desafogue a literatura da condição de mera reprodutora da realidade e encontra na *mimesis* II ou configuração em que a *mimesis* III ou refiguração, em que o leitor ativo, atencioso e autônomo recria as possibilidades da história e sua inserção no mundo da vida. Assim, o leitor reconfigura o sentido da narrativa, assumindo o papel de coautor.

A obra *Em busca do tempo perdido* segue a orientação hermenêutica ricoeuriana do entrelugar, aquele em que o autor dota seu texto de um equilíbrio entre o fechamento narrativo do seu romance e a abertura semântica da obra, a fim de que ocorra múltiplas interpretações possíveis por parte do leitor. Tal é o caso da famosa passagem das “*madeleines*”, em que o personagem Marcel tem sua memória desencadeada em recordações da infância ao sentir o cheiro do chá de tília e o sabor dos bolinhos de *madeleine* misturados ao chá. A passagens remetem às mais diversas interpretações. Nesse sentido podemos dizer,

com toda segurança, que a *Recherche* narra a transição de uma significação à outra do tempo redescoberto: por isso é uma fábula sobre o tempo (Ricoeur, 2010, p. 253).

As muitas recordações do personagem solicitam uma enunciação do futuro do passado que se dá nas lembranças que o personagem conta de suas várias aventuras “mundanas, amorosas, sensoriais e estéticas. É o narrador-protagonista que recebe a revelação do sentido de sua vida anterior, como uma história invisível e uma vocação” (Oliveira, 2007, p. 54).

Então, Proust combina no “eu” tanto o narrador como o personagem, uma dupla persona em um pronome convocando, ao mesmo tempo, “a sua vida e seu caráter passa a dividir entre as várias personagens do romance: *Charlus, Bloch, Swann*, assim compõe uma narrativa interior e o narrador” (Oliveira, 2007, p. 46) o texto perpassando o sentido dos atos da experiência recordada. O narrador já pré-anuncia sua posição temporal quando diz:

Durante muito tempo, costumava deitar-me cedo. Às vezes, mal apagava a vela, meus olhos se fechavam tão depressa que eu nem tinha tempo de pensar: “adormeço”. E, meia hora depois, despertava-se a ideia de que já era tempo de procurar dormir; queria largar o volume que imaginava ter ainda nas mãos e soprar a vela; durante o sono, não havia cessado de refletir sobre o que acabara de ler, mas essas reflexões tinham assumido uma feição um tanto particular; parecia-me que eu era o assunto de que tratava o livro: uma igreja, um quarteto, a rivalidade entre Francisco I e Carlos V (Proust, 1983, p. 11).

Ricoeur defendeu que a *Em busca do Tempo perdido* seria uma fábula sobre o tempo, com isso, o romance ilustra a sensação sobre o tempo voltado para si mesmo e com fortes cenas por um lado, as que narram a vida de seus personagens como as de um terceiro (a “*mimesis of the minds*” de Dorrit Cohn). É nesse ponto decisivo que se revela o sentido do processo narrativo constitutivo da fábula sobre o tempo (Ricoeur, 2010, p. 52). Essa dicotomia é mais fácil de identificar nas

narrativas em primeira pessoa, na medida mesma que a distinção entre discurso narrante e discurso narrado é preservada pela diferença gramatical entre pessoas e tempo verbal e esse personagem que atravessa o tempo verbal, pensa, sente, percebe e não fala com o narrador, mas sempre com o leitor, o leitor vê então nos outros personagens através dos seus olhos com quem o narrador se identifica se com um narrador que fala em primeira pessoa e vive no mesmo mundo dos outros personagens ou um narrador distante dos personagens que narra sem se envolver. *À la recherche* demarca-se como um monólogo interior, com ressalvas, no termômetro em que o personagem *Marcel*, na sua busca incessante em ser um escritor, diálogo sempre com os outros personagens e por sua ótica, nos revela sempre a busca de um tempo perdido que poderá ser recuperado, é na composição das ficções narrativas e, por outro, em relação direta com essa propriedade maior da ficção narrativa que é produzido o discurso de um narrador, narra-se, portanto, o discurso de personagens fictícios. Nada permite, pois, interpretar o tempo perdido em função de algum tempo redescoberto, pois a própria evocação da pequena frase não está liberada de seu envoltório amoroso (Ricoeur, 2010, p. 244).

Percebemos a tese do caráter temporal em um monólogo interior em que as duas categorias tais como: *a temporalidade e a recordação* têm em toda a trama do romance condição *sine qua non* implicando assim, em uma busca de sentido do seu próprio eu, que ao recordar momentos, rememora sua verdadeira busca interior, dentro de uma ordem temporal. O enigma a ser resolvido não é que a distância temporal possa ser assim anulada “por acaso”, “como por encanto” na identidade de uma mesmo instante: é que a alegria recebida seja “não só igual a uma certeza, mas também suficiente” (Ricoeur, 2010, p. 250).

No início de *Du côté chaz Swann* (*No caminho de Swann*), o leitor se depara como que diante de um jogo em que as peças vão se ajustando lentamente: o caleidoscópio dos quartos na vida do personagem; o beijo

de boa noite primeiramente recusado e depois assegurado; e o bolo de *madeleine* mergulhado em chá de tília. E ainda mais: Tia *Leónie*; a igreja e o campanário da aldeia; os dois caminhos, os quais têm uma importante definição e abre-se para a composição compacta de *Combray* que se encobre de uma cor vívida e o personagem demonstra ter uma forte personalidade, mas, de modo repentino, o leitor é acometido de uma mudança sub-reptícia quando a cena apresenta o personagem lendo no jardim. É um trecho poético e muito bem pensado que nos insere repentinamente dentro do mundo do personagem. E o personagem divide-se entre a fé no mundo ingênuo da infância e a fé na realidade de um livro. É a arte lhe fazendo o chamado (Oliveira, 2007, p. 54).

Para Oliveira (2007, p. 48), analisar o romance pelo viés de que o ato de presentificar se encontra na distinção entre o fato de “contar” e a coisa “contada” que está entrelaçada na “cronologia faz surgir o aparecimento de problemas da ordem temporal, fazendo-nos perguntar se a experiência surge da ordem temporal do evento ou se adapta a ela?”. E o próprio Marcel Proust responde à pergunta: “Na passagem em que o narrador rompe com Gilberte, ele acha o tempo do calendário completamente sem significação” (Oliveira, 2007, p. 48), portanto, o tempo ensina o valor da vida para o narrador e o valor de uma vida examinada, e “*perscrutada nos sentimentos que evolve o protagonista-narrador*” (Oliveira, 2007, p. 48). Corroborando com a teoria que a busca se insere no seu próprio eu, exemplifica o autor:

[...] eu vivia um dia ou dois atrás de mim, quando ainda amava Gilberte. Aquilo que havia em mim de mais íntimo, o controle constantemente móvel que governava tudo o mais, era a minha crença na riqueza filosófica e na beleza do livro que estava lendo e o meu desejo de apropriar-me deles, qualquer que fosse esse livro (Proust, 2004, p. 257).

Ricoeur, baseia-se que a hipótese que a atividade narrativa percorre um caráter temporal na experiência humana (busca de sentido do próprio eu) e sua correlação não é só acidental e sim, transcendental

em que a vida pressupõe o contar e esse contar é próprio do se fazer história (narrar) que se transforma no tempo humano pelo caráter da narrativa, que se dá na subjetividade temporal.

Ricoeur (2010, p. 245), enfatiza que:

Para o leitor que interrompesse sua leitura da Recherche na última página de No caminho de Swann, o tempo perdido se resumiria à “contradição que é a buscar na realidade os quadros da memória, aos quais sempre faltaria o encanto que lhes vem da própria memória e de não serem percebidos pelos sentidos” (I, p.427). Quanto à Recherche, ela pareceria se limitar a uma luta sem esperança com essa distância crescente que engendra o esquecimento.

É na narrativa que percebemos a possibilidade da voz do narrador-protagonista e da voz do autor dentro da narrativa proustiana. Shattuck (1985) diz que:

O *NARRADOR-PROTAGONISTA*, como criança que vai crescendo durante o romance, deixa bem claro não saber nada em relação ao seu futuro, diz eu. Sem nenhum nome de família para completar o nome Marcel, que aparece somente duas vezes em 3.000 páginas, essa é a designação para o herói de acordo como ele evolui na narrativa. O narrador também diz eu. Como adulto que se torna escritor e que, ao contar sua própria história numa ordem quase cronológica, reflete-se nela e refere-se a eventos que violam a cronologia. Observa-se, ainda, que o autor diz eu nas raras ocasiões em que se materializa entre os outros dois. “Ele não é o Proust biográfico, mas sua persona literária que comenta o romance e a relação deste com a verdade e com a realidade” (Shattuck, 1985, p. 41, grifo nosso).

Dessa forma, ao comparar a passagem, observamos que, o núcleo central que descreve a experiência da *mimesis* se caracteriza dentro das restituições nobres do humano que concilia com o *mythos*, dentro da personificação das ações que se referencia no *corpus* metafórico da narrativa. E o monólogo interior da *À la recherche du temps perdu*, tomo I se apresenta com traços estruturais da narratologia.

A obra *À la recherche du temps perdu*, tomo I (*Du côté chez Swann*), de Marcel Proust desperta muitas considerações, como a do professor titular de Literatura Francesa da FFLCH-USP, Philippe Willemart (2013, p. 8), por exemplo, que afirma: “É um romance do inconsciente, com uma pergunta dignificante: como se tornar escritor?” Trabalha a memória involuntária, ou seja, quando você tem sensações e trabalha as sensações, e o escritor sabe utilizar a sensação e a metáfora como transgressão no tempo. Notamos claramente, quando ele demonstra que “todos os esforços de nossa inteligência são inúteis. Ele está escondido em algum objeto material na sensação que nos daria esse objeto material de que não suspeitamos” (Proust, 2004, p. 19). O personagem-narrador no início do capítulo “*Combray*”, já define que as sensações se materializam numa sequência lógica que produz as cenas que impressionam e que remetem sempre à memória involuntária, como por exemplo as “*madeleine*”, que quando misturadas no chá, despertam no narrador-herói, suas sucessivas lembranças, que são associadas, ao local onde viveu, à *Combray*, em que o personagem Marcel, passava sempre suas férias. E retomando, esse local, se recorda involuntariamente, “As pessoas do vilarejo e seus pequenos negócios e a igreja e toda *Combray* e suas redondezas, tudo o que adquire forma e solidez saiu, cidade e jardins, de minha xícara de chá” (Proust, 2004, p. 16).

Definida, por alguns estudiosos, como por exemplo Jean-Yves Tadié em que afirma: “a obra não é uma reflexão uníssona sobre o tempo, mas o ato da escrita, a vocação que o Marcel (personagem), tem para se tornar escritor” (Tadié, 1999, p. 203). E suas devidas motivações. Percebemos ao longo das várias interpretações que alguns definem a obra como autobiográfica, discordamos desse posicionamento, pode até ter traços bibliográficos de Proust, mas não é um romance autobiográfico, tem demonstrações dos sofisticados métodos criativos do autor, sendo o Proust, um frequentador dos salões parisienses e que o “*Du côté de chaz*

Swann”, implicava numa sátira até então, gentil, sobre a vida mundana de Paris nos salões aristocratas que se tornava sempre cenas *habitués*. Percebemos que a linguagem e a memória são requisitos indispensáveis para a compreensão de um trabalho revolucionário da linguagem que Proust produziu, com suas orações intercaladas e o ritmo da escrita, *Du Côté de chez Swann*, remete a um fluxo temporal contínuo da consciência e da linguagem, sendo assim, torna-se um *monólogo interior*.

Para sublinhar uma vez mais as reminiscências que demarcam o tom da narrativa que evoca a memória, o fato contado do momento em que o personagem seduz como outrora em *Combray*, pelo nome de *Guermantes*, lido no convite para a vespéral dada pelo príncipe, as suas experiências em tudo semelhante, a essa riqueza de sentido do tempo, é que é explorada por remeter ao reconhecimento da coroação na visão estereoscópica que o personagem-narrador oferece ao leitor, é finalmente a impressão redescoberta, que reconcilia a vida e a literatura. Assim, posto que a vida figura o aspecto do tempo perdido e a literatura o aspecto do extratemporal, temos o direito de dizer que o tempo redescobre se exprime, tornando possível a retomada de um tempo perdido no temporal de cada um ou uma, assim como a impressão redescoberta exprime a retomada da vida na obra de arte.

À la recherche du temps perdu, tomo I (*Du côté de chez Swann*) contempla e permanece na transição do temporal do vivido e do extratemporal advindo com a recordação numa contemplação que o personagem-narrador chama de “tempo incorporado”, é a partir da temporalidade que os pontos de passagem se dão na virtude que consiste em transformar em duração contínua os “vasos fechados das épocas descontínuas”, o passado da infância com o presente do adulto que se descobre para o futuro como um escritor. longe pois de desemborcar numa visão única de duração desprovida de extensão. *À la recherche du temps perdu*, tomo I, vai da ideia de uma distância que separa e uma distância que junta. É o que confirma a última figura que a propõe: o

tempo; como a acumulação da duração sob nós mesmo, de algum modo. Assim, o narrador-personagem,

[...] montados em pernas de paus vivas, que crescem incessantemente, por vez mais *latu* que campanários, e que acabam por tornar seu caminhar difícil e perigoso remetem de onde avistam, quando a ele mesmo, tendo incorporado a seu presente um “tempo tão longo”, ele se vê, alçado a seu ápice vertiginoso (Proust, 2004, p. 108).

Essa última figura do tempo diz coisas, que o tempo perdido está contido no tempo redescoberto, mas também que é finalmente o tempo que nos contém. Não é, com efeito, um grito de triunfo que conclui a *Recherche*, mas um “sentimento de cansaço e de pavor”. Pois o tempo é também a morte redescoberta. A *Recherche* engendrou, apenas um tempo íterim, na expressão, em que o tempo de uma obra ainda por fazer e que a morte pode aniquilar. Em última instância o tempo nos envolve, como se dizia nos velhos mitos: “sabíamos desde o início: o que o começo narrativo tinha de estranho o fato de remeter a um anterior indefinido” (Tadié, 1999, p.45). O desfecho narrativo não age de modo diferente: a narrativa para quando o escritor se põe ao trabalho edifica todos os tempos verbais, que passam agora do futuro para o futuro do pretérito. Proust (2004, p. 199), assim enfatiza que:

O que eu tinha de escrever era outra coisa, algo mais longo e para mais de uma pessoa. Logo de escrever. De dia, quando muito, poderia tentar dormir. Se trabalhasse, seria apenas à noite. Mas precisaria de muitas noites, talvez cem, talvez mil. E vivera na ansiedade de não saber se o Senhor de meu destino, menos indulgente que o sultão *Sheriar*, quando pela manhã eu interrompesse minha narrativa, me faria, o favor de adiar minha sentença de morte e me permitiria prosseguir na noite seguinte. Será por isso que a última palavra é para recolocar o eu e todos os outros homens em seu lugar no tempo, lugar decerto considerável, se comparado àquele tão restrito que lhes é reservado no espaço, mas, contudo, lugar no tempo.

E através da linguagem que chegamos as técnicas narrativas, que fazem com que o tempo apareça como uma mediação, nesse caso, através da obra literária proustiana, considerando que estamos a recorrer a obra literária. Ricoeur (1984, p. 194) empreende então a leitura da *Recherche* de Proust, afirmando logo no início que “ele vai ler o romance como uma *fábula sobre o tempo*”. E é nesse percurso narrativo que traçamos à aproximação progressiva, desemborcando na união entre a voz do herói e a do narrador-protagonista, que enfim, busca reconhecer sua vocação e se tornar então escritor.

3 A refiguração temporal

Para Paul Ricoeur, a narrativa tem sua própria configuração temporal que constrói seu sentido à medida que vai sendo tecida, tramada, escolhendo seus motivos, suas cores e inclinações. A narrativa, assim, se forma como resposta que o narrador dá ao mundo e, em alguns casos, a si mesmo, num tempo em que a vida contada, no entanto, não pode ser tomada como a vida realmente vivida pelo autor, e sim uma vida (re) tramada em narrativa. E o processo da memória é a base para que se encontre as recordações/ lembranças que destacamos na obra proustiana e nas demarcações das cenas que nos atemos para um breve enfoque sobre a memória, porque essa se constitui de experiências temporais sendo, portanto, inevitável o aparecimento da aporia do tempo na ficção: como pensar conjuntamente o tempo mortal e o tempo da intratemporalidade da ficção? Como passar de uma temporalidade a outra sem interrupção da capacidade da compreensão da dialética entre o mundo efetivo e o mundo ficcional? É em *Temps et récit I*, que Ricoeur desenvolve uma resposta para essas questões, assegurando que a expansão das operações configurantes não condiciona a uma ruptura na relação entre temporalidade e narrativa.

O mundo do texto e o mundo do leitor só podem ser acessados pelo movimento que a obra de ficção projeta para fora de si. Nesse contexto, Ricoeur denomina de reconfiguração, próprio da *mimesis III*. Por sua vez, o mundo da obra desdobra-se sobre o leitor, um mundo que projeta as capacidades humanas. Com isso, é pela imaginação que a narrativa pode ser vivida e torna possível a intersecção entre o mundo do texto e o mundo do leitor.

Ricoeur afirma algumas hipóteses de leitura dentro das diversas perspectivas com algumas observações a respeito da obra de Marcel Proust, *Em busca do tempo perdido*, que primeiramente abrange a experiência que nos é dada de maneira fictícia do tempo pelo narrador-herói e não passa desvinculada ao significado interno da narrativa que trata a narração à luz de um acontecimento antecedente, de preencher posteriormente uma lacuna anterior, de suscitar a reminiscência involuntária pela evocação repetida de acontecimentos semelhantes, ou de retificar uma interpretação anterior por uma série de reinterpretações, o próprio exercício da memória do narrador-personagem que leva o leitor a percorrer o mesmo caminho da história narrada e a perguntar pelas suas próprias recordações. Em segundo lugar, podemos considerar a emancipação da narrativa que relaciona a temporalidade diegética ao contar das cenas, inclusive damos como exemplo a terceira parte de *No caminho de Swann*, intitulada *Nomes de terras (Noms des terres)* (Proust, 2004, p. 383-427), que se vincula àquilo que a precede quanto ao encadeamento das durações que são, com efeito, as mesma “noites de insônia” (Proust, 2004, p. 383), cuja lembrança servira para enxertar as narrativas de infância ligadas a *Combray* que ligam novamente, na lembrança sonhadora, os quartos do Grande Hotel da Praia de *Balbec* aos quartos de *Combray*. Esse “tempo imaginário” em que muitas viagens são reunidas num único nome busca a realidade nos quadros da memória, mas há o perigo aos quais sempre faltaria o encanto que vem da própria memória e de não serem percebidos pelos sentidos em remontagem de

quadros encenados, a *Busca (Recherche)* se configura também à uma luta sem esperança com essa distância crescente que engendra o esquecimento, todos os acontecimentos narrados, todos os encontros relatados depois disso são colocados sob a forma de narrativa.

Paul Ricoeur ressalta um estudo importante da narrativa ficcional, embasando, assim, a questão do tempo e, inclusive, deixa evidente que a obra de Proust seria uma “fábula sobre o tempo”. Com isso, o poder da literatura de ficção de criar um personagem que cumpra dois papéis de herói e de narrador-protagonista a depender do jogo da dimensão temporal.

O conjunto da obra de Marcel Proust é comparado à construção de uma grande catedral e suas diversas formas de perspectiva sobre as quais a leitura proustiana nos interpela, é um jogo da narrativa, primeiro com o episódio chave de abertura-contado no *passé simple*, a experiência com as *madeleines* e o chá de *Tília*, a transição com o que vem antes é feita por uma observação do narrador que declara a debilidade da memória voluntária e remete ao acaso o cuidado de redescobrir o objeto perdido.

Para quem ignora a cena final da biblioteca do palácio Guermantes, que liga expressamente a restituição do tempo perdido com a criação de uma obra de arte, a experiência da *madeleine* pode lançar uma pista falsa ao leitor que não atente para todas as reticências que acompanham a evocação desse venturoso momento: “um prazer delicioso me invadira, isolado sem a noção de causa” (Proust, 2004, p. 45). Daí a pergunta:

De onde me teria vindo aquela poderosa alegria? Sentia que estava ligada ao gosto do chá e do bolo, mas que o ultrapassava infinitamente, não devia ser da mesma natureza. De onde vinha? Que significava? Onde apreendê-la? (Proust, 2004, p. 46).

A pergunta assim colocada contém a armadilha de uma resposta curta demais, que seria simplesmente a da memória involuntária, e sabe-

se que Proust teria escrito o primeiro, o segundo e o último volume no mesmo período e, somente depois, teria completado essa grande obra que traz consigo, além de algumas temáticas polêmicas, também reflexões estéticas sobre a criação literária em que, ao longo do relato do narrador-protagonista, fica evidenciada a forma como a intriga e a percepção de memória trabalham juntas no reconhecimento de inúmeras situações que as compõem. No entanto, esse reconhecimento vem ao reencontro que jamais coincide com a experiência original, ou seja, as imagens advindas das lembranças são relances da memória involuntária.

4 Considerações finais

Na apresentação do romance *Em busca do tempo perdido* como uma fábula do tempo, o leitor toma conhecimento dos vários episódios da narrativa não na sequência linear, mas através do fluxo da consciência pelo recurso estilístico do *flash-back*, o narrador-protagonista presentifica episódios da vida passada, lembrando a diferença entre “fábula” (a sucessão cronológica dos acontecimentos) e “trama” (o arranjo artístico dos episódios ficcionais). Verificamos que neste romance não há coincidências entre dois elementos estruturais.

A trama iniciada quando recorda da mãe o amor do jovem e as suas reminiscências fornecem ao leitor o conhecimento do passado dele e dos outros personagens, com isso a hermenêutica e a crítica genética nos fornecem material para o foco narrativo em que existe alguém que conta o que se passa: o narrador. O foco narrativo é exatamente a posição ou o ponto de vista deste alguém que faz a narração. Há vários tipos de focalizações: narrador que fala em primeira ou em terceira pessoa; narrador que participa (*intradiegético*) ou que não participa dos acontecimentos (*extradiegéticos*). A respeito do primeiro tipo de narrador, transcrevemos um trecho em que o romance escrito em

A experiência fictícia da recordação: a hermenêutica ricoeuriana na obra
À la recherche du temps perdu – Du côté de chez Swann, de Proust

primeira pessoa oferece modalidades bem distintas: ou o “eu” do narrador conta e descreve acontecimentos em que tomou parte como comparsa ou de que teve conhecimento, sendo o primeiro plano da obra dominado por outra personagem, o herói do romance; ou o “eu” do narrador se identifica com a personagem central do romance, transformando-se este numa espécie de diário íntimo, de autobiografia ou de memórias.

Referências

OLIVEIRA, Rita de Cássia. Uma leitura sobre o tempo no romance *Em busca do Tempo perdido: o caminho de Swann*. In: *Kaliópe*, ano 3, n. 1, 2007. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/kaliópe>. Acesso em: 13 ago. 2023.

PROUST, Marcel. *À la recherche du temps perdu*. Tomo I. Gallimard, 2014.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Tomo II. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

SHATTUCK, Roger. *As ideias de Proust*. São Paulo: Cultrix, 1985.

TADIÉ, Jean-Yves (Org.). *Marcel Proust: L'écriture et les arts*. Paris: Gallimard / Réunion des Tadié, Paris: Gallimard, 1999.

WILLEMART, Philippe. As múltiplas funções da imagem no manuscrito. In: *REVISTA USP*. Dossiê Palavra/Imagem, n. 16, 1992-1993.

Vitalismo, moralidade e hermenêutica em Friedrich Nietzsche

José Elielton de Sousa¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.90.11>

1 Introdução

A questão que move o presente trabalho é uma provocação levantada por Friedrich Nietzsche no parágrafo 4 de *Tentativa de autocrítica ao Nascimento da tragédia*, a qual constitui um dos fios condutores do seu próprio filosofar, qual seja, “o que significa, vista sob a óptica da *vida* — a moral?”. Essa pergunta decorre justamente de uma íntima relação entre vida, moralidade e interpretação presente na filosofia nietzschiana, uma relação bastante tensa, na medida em que tais noções, embora sofram transformações importantes, aparecem de modo constante ao longo do desenvolvimento de seu pensamento.

Nietzsche encara a noção de vida a partir de diferentes perspectivas, alterando consideravelmente sua compreensão de tal fenômeno, ora concebendo-a como um fenômeno orgânico no interior das ciências da vida, ora concebendo-a como acontecimento social e psicológico relacionado à noção de valor. Em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, Nietzsche ressalta os efeitos enganadores do intelecto, que, ao privilegiar o conhecimento, acaba por desprezar a vida (VM, 1). A partir de *Humano, demasiado humano* e *Aurora* essa ideia de

¹ Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS/2016). Professor Adjunto da Universidade Federal do Piauí (UFPI), atuando na Graduação em Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL). E-mail: jose_elielton@yahoo.com.br

conflito se interioriza, aparecendo explicitamente através da associação instrumental do intelecto com os impulsos. Na *Gaia Ciência* o mundo orgânico é elevado a primeiro plano, delineando-se de forma mais consistente uma concepção de vida na qual a luta se impõe como traço fundamental: pensamentos, sentimentos, impulsos, mas também células, tecidos, órgãos estão todos em constante combate entre si no interior de cada ser.

Contudo, é a partir de *Assim falou Zaratustra* que Nietzsche estabelece uma relação mais clara entre o que ocorre nos domínios da vida orgânica e o que acontece nas esferas de atuação humana, concebendo a vontade de poder como um acontecer orgânico, que estabelece a vida como uma atividade criadora de valores. Com o conceito de vontade de poder, associado ao procedimento genealógico, a questão valorativa passa a ser determinante na análise da constituição fisiopsicológica dos tipos que as instituem. Concebido como vontade de poder, a vida constitui o único critério de avaliação que se impõe por si mesmo:

[...] é preciso estender ao máximo as mãos e fazer a tentativa de apreender essa espantosa *finesse* [finura], a de que o *valor da vida não pode ser estimado*. Não por um vivente, pois ele é parte interessada, até mesmo objeto de disputa, e não juiz; e não por um morto, por um outro motivo (CI, *O problema de Sócrates*, 2).

A vida em si mesma é uma atividade criadora de valores: “a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, ao estabelecermos valores” (CI, *Moral como antinatureza*, 5).

Vista dessa perspectiva fisiopsicológica, a vida é constituída por forças que interagem, criando diversas configurações de poder e assumindo várias formas de coordenação e conflito, organização e desintegração (BM, 23). Essa “morfologia e *teoria da evolução da vontade de poder*” empenha-se justamente em investigar a proveniência e modificações dos valores morais enquanto sintomas de formas de vida.

Nesse sentido, cabe reafirmar a questão levantada por Nietzsche à qual fizemos alusão no início do texto: o que significa, então, vista sob a ótica da *vida* — a moral? E não menos importante, em que consiste a relação entre vida, moralidade e interpretação, isto é, como as formas de vida determinam as configurações valorativas? Se a vida é o único critério valorativo, Nietzsche é então um vitalista moral? Dado o caráter interpretativo dos processos vitais tanto no âmbito orgânico quanto no fisiopsicológico, poderíamos falar então de um “vitalismo hermenêutico” em Nietzsche?

2 Nietzsche, vitalismo e fisiologia

No âmbito moderno, o vitalismo, uma teoria filosófica que parte da ideia de que a vida é irreduzível a qualquer categoria estranha a ela mesma, “é a expressão da confiança do vivente na vida, da identidade da vida consigo mesma no vivente humano, consciente de viver” (Canguilhem, 2012, p. 89). O vitalismo moderno² tem sua origem atribuída a autores como Spinoza, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson e Ortega y Gasset e aparece como

[...] uma reação a certo tipo de racionalismo moderno que havia se constituído como empreendimento teórico de primeira ordem para realizar a determinação dos níveis do ser, do saber e da constituição do valor moral (Ezcurdia, 2010, p. 9).

É nesse contexto de crítica da modernidade³ que podemos entender o empreendimento filosófico nietzschiano como uma tentativa radical de fazer da vida um valor absoluto. A vida tem valor em si mesma e este valor pode ser entendido fundamentalmente em sua dimensão biológica, instintiva, como criação e destruição, alegria e dor, doença e

² Para uma introdução geral à história e à teoria do vitalismo, cf. Driesch (1914).

³ Sobre a crítica de Nietzsche à modernidade, cf. Azeredo (2010).

saúde, através do qual Nietzsche acredita ser possível medir o valor da metafísica, da ciência e dos valores éticos. É nesse sentido que podemos afirmar que, seguindo Eugen Fink (1988, p. 9), Nietzsche deu à palavra “vida” a sonoridade do ouro, fundando, portanto, uma “filosofia da vida”.

Contudo, o vitalismo nietzschiano é bastante peculiar, transcendendo tanto a perspectiva daqueles que compreendem a vida em sentido biológico, sobressaindo o papel do corpo, dos instintos, da força e da luta por subsistência (Schopenhauer até certo ponto, Bergson, Merleau-Ponty), quanto daqueles que a compreendem como um conjunto de experiências dadas no tempo, sua dimensão pessoal, biográfica ou ainda social, histórica (Ortega y Gasset). Em Nietzsche, a noção de vida é concebida sempre a partir de duas perspectivas, aparentemente, independentes, mas complementares entre si: do orgânico, e sua pesquisa no interior das ciências da vida, e do trágico-dionisíaco (Solies, 2014, p. 562). Nesse primeiro registro, o conceito de vida está associado à perspectiva fisiológica e aos termos correlatos que lhe dão sustentação, tais como impulso, instinto, luta, decadência, doença, entre outros. Por sua vez, no segundo registro, há uma relação direta entre vida e vontade de poder expressa através da dinâmica fisiopsicológica dos valores, na qual os organismos expressam certa hierarquia de afetos.

Em relação ao conceito de fisiologia em Nietzsche, Wolfgang Müller-Lauter (1999) chama atenção para fato de que o filósofo o compreende num sentido específico que comporta três determinações gerais que se deixam evidenciar e são frequentemente sobrepostas. Primeiramente,

Nietzsche segue o uso da palavra “fisiologia” feito pelas ciências de sua época, familiarizando-se bastante com a literatura a esse respeito, embora lhe faltasse conhecimentos especializados das ciências naturais, procurando identificar os diferentes problemas metodológicos (Müller-Lauter, 1999, p. 21).

Em segundo lugar, Nietzsche compreende que é o fisiológico que determina de modo somático o ser humano, na medida em que este conceito remete, com frequência, às funções orgânicas ou ao afetivo no sentido do imediato corpóreo —

[...] as próprias experiências de Nietzsche relativas ao corpo trazem esta compreensão de “fisiologia” e [...], levado por elas, [ele] tanto acolheu muitos de seus estudos das ciências da natureza quanto elaborou alguns conceitos filosóficos fundamentais (Müller-Lauter, 1999, p. 22).

Por fim, Nietzsche “chega a interpretar os processos fisiológicos como a luta de *quanta* de potência que ‘interpretam’”, o que lhe permite,

[...] ao descrever a complexidade de toda simplicidade, apenas aparente, dos dados últimos, escapa[r] tanto dos esquemas de pensamento mecanicistas das discussões científicas de sua época quanto dos teleológicos (Müller-Lauter, 1999, p. 22).

A fisiologia em Nietzsche torna-se, então, uma espécie de paradigma de pensamento a partir do qual o filósofo busca reunir em uma única atividade de interpretação uma série de processos orgânicos e analisar, a partir deles, uma diversidade de fenômenos de natureza vital e valorativa: “Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida” (BM, 3). Nesse sentido, a fisiologia denota o que determina o somático no humano, suas funções orgânicas, as afecções corporais, aquilo relativo ao corpo ou à unidade orgânica, bem como a gênese dos sentimentos morais da psicologia da cultura, incluindo a origem do próprio pensamento, das crenças, inclusive os juízos lógicos. Ao adotar a perspectiva da fisiologia do corpo orgânico, os fenômenos psicológicos e valorativos passam a ser considerados da perspectiva fisiológica:

[...] nossos juízos e valorações morais são apenas imagens e fantasias sobre um processo fisiológico de nós desconhecidos [...], tudo isso que

chamamos de consciência é um comentário, mais ou menos fantástico, sobre um texto não sabido, talvez não “sabível”, porém sentido (A, 119).

Com isso, como acertadamente já apontou Barrenechea (2017), a noção de corpo passa a ser, então, uma noção fundamental para a perspectiva fisiológica adotada por Nietzsche. O corpo é o mais efetivo e o mais seguro guia para abordar as questões relevantes da vida humana, “um milagre dos milagres”, no qual a consciência e os processos espírito-racionais são apenas instrumentos dessa “prodigiosa síntese de seres viventes” que é a totalidade orgânica. O corpo é uma “estrutura social dos impulsos e afetos” (BM, 12) e, enquanto tal, é marcado por relações de comando e obediência, por um conjunto de impulsos em combate que mudam permanentemente de lugar, estabelecendo diferentes configurações hierárquicas. Nietzsche busca compreender através dos sintomas corporais o sentido daquilo que não chega à superfície da consciência — impulsos involuntários, afetos, instintos, paixões não conscientes, etc. — a “*interiorização do homem*” (GM, II, 16).

Na medida em que a “interioridade” é resultado de forças e impulsos decorrentes exclusivamente da atividade orgânica, o fenômeno corporal é mais rico, mais claro e mais conhecível que a autoinspeção da consciência e suas formas lógicas poderiam fornecer: “corpo sou eu inteiramente, e nada mais; e alma é apenas uma palavra para um algo no corpo” (ZA I, *Dos desprezadores do corpo*). É que para Nietzsche

[...] o corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão que chamas de “espírito”, meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão (ZA I, *Dos desprezadores do corpo*).

Nesse sentido, compreender o corpo como responsável pela imposição de todo e qualquer sentido e valor, já que pensa, sente e quer, traz consequências importantes referentes à construção do domínio significativo: ele inaugura outra forma de interpretação para as

produções humanas, pois confere à rede instintual, às diversas vontades, a primazia na composição da exterioridade (Azeredo, 2010, p. 155).

Os corpos propõem e impõem interpretações que formam ao mesmo tempo em que se forma, pois não há propriamente “um corpo”, mas multiplicidade de “corpos” regidos por diferentes forças que se impõem momentânea e sucessivamente no conjunto corporal. Todo acontecimento é o resultado de uma luta pelo poder, pela expansão, na qual se sobressai o mais forte naquele momento; é uma sucessão ininterrupta de um processo hierárquico de subjugamento, que sempre aparece em forma de vontade e via de maior poder e se impõe às custas de inúmeros poderes menores (GM II, 12). Por conseguinte, tudo que é “dado” na nossa experiência é experimentado como realidade pulsional: “supondo que nada seja ‘dado’ como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra ‘realidade’, exceto à realidade de nossos impulsos”, não seria lícito compreender o mundo material como da mesma ordem de realidade que nossos afetos,

[...] na qual ainda esteja encerrado em poderosa unidade tudo o que então se ramifica e se configura no processo orgânico [...], como uma espécie de vida instintiva, em que todas as funções orgânicas [...] se acham sinteticamente ligadas umas às outras — como uma *forma prévia* da vida? (BM, 36).

Assim, todo o processo de vir-a-ser vive como jogo de forças, tudo se processa como afetos, como jogo de vontades, como organização hierárquica de impulsos em contínua mudança (GM II, 16).

Além do conceito de corpo, outras noções importantes para o registro nietzschiano no âmbito do orgânico são justamente os termos impulso e instinto mencionados na passagem acima. Cabe ressaltar que os termos “impulso” e “instinto” em Nietzsche referem-se a um mesmo campo conceitual, ou seja, são empregados indistintamente para designar um mesmo conjunto de ideias. Paul-Laurent Assoun (1991)

aponta-nos três aspectos complementares que formam a concepção de impulso/instinto em Nietzsche: (1) os termos são heterogêneos, provenientes dos registros científico, ético e estético; (2) a linguagem é compreendida como instinto; (3) as forças que atuam na história são instintivas (Assoun, 1991, p. 97).

Como vimos acima, para Nietzsche tudo que é “dado” na nossa experiência é experimentado como realidade pulsional, como processos instintivos, cuja unidade remete, inicialmente, a uma teoria da união dos impulsos antagônicos, desdobrada a partir das noções de união, de luta e de reconciliação, através dos impulsos *apolíneo* e *dionisíaco*: “o contínuo desenvolvimento da arte está ligado à duplicidade do *apolíneo* e do *dionisíaco* [...], em que a luta é incessante e onde intervêm periódicas conciliações” (NT, 1). Ambos os impulsos, tão diversos entre si, caminham lado a lado, “na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutuamente a produções sempre novas” (NT, 1), “cuja misteriosa união conjugal, depois de prologada luta prévia, se glorificou em semelhante rebento [a *tragédia ática*]” (NT, 4).

Com a fisiologia dos corpos orgânicos, Nietzsche passa a operar com as noções de impulso e instinto para remeter à gênese da necessidade humana de criar sentido através da linguagem e do pensamento. Nietzsche chega mesmo a atribuir a origem da consciência a processos instintivos: “a maior parte do nosso pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas [...], ‘estar consciente’ não se opõe de algum modo decisivo ao que é instintivo” (BM, 3), pois o instinto é “a mais inteligente das espécies de inteligência até agora descobertas” (BM, 218). A própria razão é vista como força perigosa, solapadora da vida, na medida em que deseja que se avalie e se aja sempre conforme um “por quê?” (BM, 191).

Sócrates, um caso exemplar do racionalismo, que pretendia aniquilar os instintos através do uso da razão, ao divisar o que há de

irracional no juízo moral, teria levado sua consciência a se contentar com uma espécie de autoengodo:

Para que, perguntou a si mesmo, abandonar por isso os instintos? É preciso lhes fazer justiça, a eles e *também* à razão — é preciso acompanhar os instintos, mas convencer a razão a ajudá-los com bons motivos (BM, 191).

A sabedoria instintiva mostra-se em Sócrates inteiramente anormal, contrapondo-se ao conhecer consciente: enquanto, em todas as pessoas produtivas,

[...] o instinto é justamente a força afirmativa-criativa, e a consciência se conduz de maneira crítica e dissuasora, em Sócrates é o instinto que se converte em crítico, a consciência em criador — uma verdadeira monstruosidade *per defectum!* (NT, 13).

Contudo, impulso e instinto tornam-se ainda mais interessantes quando Nietzsche relaciona tais noções à ideia de “*quanta* de força”, uma das formas de expressão da vontade de poder, cuja essência consiste no fato de exercerem seu poder sobre todos os outros *quanta* de força: “um *quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso, vontade, atividade — melhor, nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar” (GM I, 13). Assim, todas as funções orgânicas, nosso mundo de desejos e paixões, vive como jogo de forças, tudo se processa como afetos, como jogo de vontades, como organização hierárquica de impulsos em contínua mudança (GM II, 16). A partir do confronto dos *quanta* de poder é possível determinar que instintos declinam ou ascendem em poder e luta contra outros instintos por domínio e expressão, pois “a vida mesma é, para mim, instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de *poder*: onde falta vontade de poder, há declínio” (CI, 6). Nietzsche relaciona, então, vida instintiva e vontade de poder e, com isso, opera um deslocamento do registro fisiológico, entendido em sentido meramente biológico, para o registro

fisiopsicológico dos valores, cuja noção de vontade poder é o conceito principal.

3 Vida, vontade de poder e interpretação

Considerado fundamental pela maioria dos intérpretes, é em *Assim falou Zaratustra* que Nietzsche propõe, pela primeira vez na obra publicada, seu conceito de vontade de poder. As seguintes passagens da referida obra oferecem uma ideia inicial do que vem a ser esse conceito: “Uma tábua de valores se acha suspensa sobre cada povo. Olha, é a tábua de suas superações; olha, é a voz de sua vontade de poder” (ZA I, *Das mil metas e de uma só meta*); “Algo mais alto que toda reconciliação tem de querer a vontade que é vontade de poder — : mas como lhe acontece isso? Quem lhe ensinou também o querer-para-trás?” (ZA II, *Da redenção*);

Apenas onde há vida há também vontade: mas não vontade de vida, e sim — eis o que te ensino — vontade de poder! Muitas coisas são mais estimadas pelo vivente do que a vida mesma; mas no próprio estimar fala — a vontade de poder (ZA II, *Da superação de si mesmo*).

Nestas breves passagens tem-se uma ideia da riqueza e das dificuldades interpretativas que tal conceito se nos apresenta, seja no âmbito das perspectivas social e psicológica que as duas primeiras passagens apontam, seja no âmbito da perspectiva fisiológica denotada pela última passagem⁴. Reconhecendo a legitimidade textual das interpretações propostas acerca desse conceito, Wolfgang Müller-Lauter, em sua obra *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche* (1997), apresenta ao menos duas dessas principais interpretações — aquelas que compreendem a vontade de poder como um conceito metafísico e aquelas que o compreendem como um princípio uno e múltiplo, aos

⁴ Sobre as exigências e dificuldades de interpretação desse conceito de vontade de poder, cf. Porter (2006).

moldes dos pré-socráticos⁵ — e propõe uma terceira interpretação possível — a vontade de poder como *interpretação*.

Quanto à interpretação metafísica do conceito de vontade de poder, esta se baseia fundamentalmente no parágrafo 36 de *Além do bem e do mal*: “O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado confirme o seu ‘caráter inteligível’ — seria justamente ‘vontade de poder’, e nada mais” (BM, 36). Essa ideia de unicidade da vontade de poder que se mantém e se supera a si mesma é reforçada por outras passagens, nas quais Nietzsche estende o conceito de vontade de poder aos domínios tanto do humano quanto do orgânico, fortalecendo a perspectiva interpretativa ora mencionada. A vontade humana quer primeiramente “fazer pensável” tudo o que existe, pois duvida, com justa desconfiança, de que isso seja concebível, mas é justamente a vontade de poder que torna pensável o existente — “esta é toda a vossa vontade, ó mais sábios entre todos, uma vontade de poder; e também quando falais de bem e mal e das valorações” (ZA II, *Da superação de si mesmo*).

A vontade de poder se estende também ao domínio do orgânico, pois ela é própria não apenas do humano, mas de todo ser vivente⁶:

[...] onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de poder; e ainda na vontade do servente encontrei a vontade de ser senhor. [...] E este segredo a própria vida me contou. “Vê”, disse, “eu sou aquilo *que sempre tem de superar a si mesmo*” (ZA II, *Da superação de si mesmo*).

Ela chega mesmo a se exercer inclusive nos órgãos, tecidos e células:

⁵ Uma exposição detalhada dessas diversas interpretações do conceito de vontade de poder em Nietzsche pode ser encontrada também na obra, já clássica entre nós, de Scarlett Marton (2000), *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*.

⁶ Para Eugen Fink (1988, p. 86-87), “o significado fundamental, ontológico da vontade de domínio não é interpretado no *Zarathustra*. Nietzsche caracteriza por meio dela a ‘vida’; a vida, porém, não é nenhuma categoria biológica que apenas diga respeito ‘ao que vive’ por oposição ‘ao que não tem vida’. Como no *Zarathustra*, Nietzsche parte da vida humana para passar em seguida ao concerto de vida *tout court*, conceito que permanece obscuro, não é fácil compreender o alcance fundamental da ideia da vontade de domínio”.

A aristocracia no corpo, a maioria dos dominantes (luta dos tecidos?). A escravidão e a divisão do trabalho: o tipo mais elevado só é possível por meio de uma *pressão* que coloca *para baixo* um tipo inferior, obrigando-o a desempenhar uma função (FP 2 [76] do outono de 1885/outono de 1886).

Contudo, Nietzsche se refere também à vontade de poder como

[...] um elemento descomunal de força, sem início, sem fim, [...] como jogo de forças e ondas de forças ao mesmo tempo um e “muitos”, [...] como um devir, que não conhece nenhuma saciedade, nenhum enfado, nenhum cansaço (FP 38 [12] junho/julho de 1885).

Relacionar a vontade de poder à ideia de unidade plural só faz sentido se atentarmos para o fato de que Nietzsche compreende “unidade” não enquanto algo fixo, mas continuamente mutável — toda unidade é apenas como *organização e conjunção* unidade: “uma *configuração de domínio*, que significa *uma coisa*, mas não é uma coisa” (FP 2 [87] do outono de 1885/outono de 1886). Nesse sentido, a vontade de poder é uma multiplicidade de forças em combate umas com as outras, pois o mundo de que fala Nietzsche revela-se como jogo de forças, como “vontade de poder’, e nada mais” (BM, 36).

Ao relacionar diretamente força e vontade de poder, Nietzsche pretende completar certo conceito de “força” com o qual os físicos criaram Deus e o mundo:

[...] é preciso que se atribua a ele um mundo interior, que eu designo como “vontade de poder”, isto é, como uma exigência insaciável por comprovar o poder; ou como aplicação, exercício do poder, como impulso criador etc. (FP 36 [31] junho/julho de 1885).

Com efeito, o mundo é uma firme, brônzea grandeza de força

[...] que não se torna maior nem menor, que não se desgasta, mas apenas se transforma, como um todo imutavelmente grande, uma administração sem gastos e sem perdas, mas, do mesmo modo sem crescimento, sem entradas (FP 38 [12] junho/julho de 1885).

Para Müller-Lauter, nessa passagem Nietzsche não apenas admite uma limitação na soma total da força, como também uma limitação do número possível de situações de força:

[...] com isso, ele incorre em contradição consigo mesmo: a infinita divisibilidade das forças, por meio da qual fica excluído todo pensamento de uma quase-substancialidade das vontades de poder, deixa espaço para o pensamento de infinitamente múltiplas combinações de forças (Müller-Lauter, 1997, p. 102).

Embora Nietzsche possa recorrer ao argumento de que a hipótese de uma força total infinitamente crescente é absurda, “não fica excluídas, de modo algum, combinações de força infinitamente mutáveis no interior de uma quantidade de força permanentemente igual” (Müller-Lauter, 1997, p. 102).

Müller-Lauter (1997, p. 103) observa que é curioso o fato de Nietzsche recusar num manuscrito tardio a possibilidade de que o mundo seja o “todo” como unidade, na medida em que essa unidade teria que pertencer a alguma força, um “fundante originário”, recaindo assim no preconceito metafísico combatido pelo filósofo. Eis o que diz o mencionado manuscrito:

Parece-me importante que nos libertemos *do* todo, da unidade, de qualquer força, de um incondicionado; não se conseguiria evitar tomá-los como instância suprema e de batizá-los como Deus. Precisa-se estilizar o todo (FP 7[62] final de 1886/primavera de 1887).

Nesse sentido, ressalta Müller-Lauter (1997, p. 104), falar de *um* mundo, para Nietzsche, tem então só o sentido de que ele admite uma quantidade limitada de força, entendida em incessante alteração, como vimos acima. Daí o filósofo dizer que o mundo não é absolutamente nenhum organismo, nenhum todo organizado, mas apenas caos, agregações e desagregações de vontades de poder: “o mundo não é de

maneira alguma um organismo, mas caos” (FP 11 [74] novembro de 1887/março de 1888).

Ora, se o mundo é caos, como diz o filósofo, então, “o mundo tornou-se novamente ‘infinito’ para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*” (GC, V, 374). Longe de esgotar outras leituras possíveis, a hipótese da vontade de poder como interpretação proposta por Müller-Lauter (1997) encontra amplo respaldo no próprio texto nietzschiano. A título de exemplo vale mencionar a seguinte passagem onde Nietzsche afirma que

[...] a vontade de poder *interpreta*: na formação de um órgão trata-se de uma interpretação; ela demarca determinados graus, diversidades de poder. Meras diversidades de poder ainda não poderiam se sentir como tal: precisa estar presente algo que quer crescer, que interpreta qualquer outra coisa que queira crescer com vistas ao seu valor (FP 2 [148] do outono de 1885/outono de 1886).

Na verdade, Nietzsche compreende o processo de interpretação como um meio próprio de “*se tornar senhor sobre algo*” (FP 2[148] do outono de 1885/outono de 1886) e, com base nisso, considera que “toda interpretação é um sintoma do crescimento ou do perecimento”, na medida em que “a maioria das inserções de sentido é um sinal de força” (FP 2[117] do outono de 1885/outono de 1886). Nesse sentido, “o *valor do mundo* reside em nossa interpretação”, nas “avaliações perspectivísticas, graças às quais nós nos mantemos na vida, ou seja, na vontade de poder”, pois “toda *elevação do homem* traz consigo a superação de interpretações mais estreitas”, cada fortalecimento e extensão de poder alcançados abre novas perspectivas e nos convoca a crer em novos horizontes (FP 2[108] do outono de 1885/outono de 1886).

Por conseguinte, a vontade de poder como interpretação nos parece bastante plausível, como podemos perceber nas passagens acima. Talvez por isso Müller-Lauter opte por não seguir os rastros deixados por Nietzsche que evidenciaríamos tal leitura e se concentre em analisar “em

que medida pode Nietzsche sustentar a pretensão de que sua interpretação da interpretante efetividade apreende *esse seu* caráter de interpretação?” (Müller-Lauter, 1997, p. 136). Para responder à questão levantada, ele recorre primeiramente à tese nietzschiana exposta no aforisma 374 de *A gaia ciência* de que “somos seres perspectivamente interpretantes” e levanta uma segunda questão: “como é possível que o interpretar perspectivo em geral pode se compreender a si mesmo como um tal interpretar?” (Müller-Lauter, 1997, p. 145-146). Uma possível resposta seria que Nietzsche compreende o ser humano *não* somente como indivíduo, “mas o conjunto orgânico que continua vivendo em determinada linha” (FP 7 [2] final de 1886 — primavera de 1887), ou seja, a totalidade orgânica continua a viver nele: “o homem carrega em si o múltiplo que ele interpreta” (Müller-Lauter, 1997, p. 147). O comentador conclui, então, que Nietzsche pode interpretar o múltiplo efetivo, o ente natural, como múltiplo interpretar porque o próprio ser humano é um ser interpretante, e só pode sê-lo porque aquilo que nele conflui, como ente inorgânico e orgânico, já ele próprio interpreta (Müller-Lauter, 1997, p. 147-148).

4 Considerações finais

Com base nessa tese de Müller-Lauter, a título de conclusão, nos parece possível aprofundar a própria compreensão nietzschiana do fenômeno vital, pensando-o como um fenômeno eminentemente hermenêutico, na medida em que a existência é “essencialmente *interpretativa*” (CG V, 374) e a vida mesma nos força a estabelecer valores, isto é, “ela mesma valora através de nós, *ao* estabelecermos valores” (CI, *Moral como antinatureza*, 5). Isso não quer dizer que Nietzsche seja um hermeneuta nos moldes de Gadamer ou Ricoeur, mas que na sua filosofia

a ideia de interpretação aparece como ato originário de todo acontecer⁷. Ora, como vimos, vida, vontade de poder, impulsos, não passam de interpretações, donde interpretação “*é um meio próprio de se tornar senhor sobre algo*” (FP 2[148] do outono de 1885/outono de 1886), uma medida de valor, um sinal de força (FP 2[117] do outono de 1885/outono de 1886), então, “a vida não é senão uma interpretação, uma noção interna a uma perspectiva específica” (Vattimo, 2010, p. 247).

É que Nietzsche compreende a vida como “uma multiplicidade de forças, ligadas através de um processo de alimentação comum”, ao qual pertence todos os processos de sentir, representar, pensar, isto é, “1) um contra-esforçar-se contra todas as outras forças 2) um arranjo delas segundo formas e ritmos 3) um desvalorar em relação ao incorporar ou rejeitar” (FP 24[14] inverno de 1883-1884). O próprio processo vital “*pressupõe uma interpretação constante*” (FP 2[148] do outono de 1885/outono de 1886), pois ele seleciona, define suas configurações formativas, seu crescimento, suas possibilidades expansivas: “a vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de forças próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração” (BM, 259). Para Nietzsche, portanto, “vida é vontade de poder” (FP, 2 [190] do outono de 1885/outono de 1886; BM, 13).

Referências

ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud & Nietzsche: semelhanças e dessemelhanças*. 2. ed. Trad. Maria Lúcia Pereira. São Paulo: Brasiliense, 1991.

AZEREDO, Vania Dutra. *Nietzsche e a modernidade: ponto de virada*. In: *Cadernos Nietzsche* 27, 2010.

⁷ Para uma visão mais detalhada da relação entre Nietzsche e a hermenêutica, cf. Vattimo (1980).

BARRENECHEA, Miguel Angel de. *Nietzsche e o corpo*. 2 ed. Rio de Janeiro: 7Letras, 2017.

CANGUILHEM, Georges. *O conhecimento da vida*. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

DRIESCH, Hans. *The history and theory of vitalismo*. London: Macmillan, 1914.

EZCURDIA, José. *Vitalismo filosófico: un emplazamiento ético y formativo*. México: Universidad de Guanajuato, 2010.

FINK, Eugen. *A Filosofia de Nietzsche*. 2. ed. Trad. Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Presença, 1988.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacóia Junior. São Paulo: Annablume: 1997.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Décadence artística enquanto decadence fisiológica – a propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner*. In: *Cadernos Nietzsche* 6, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica (GM)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência (GC)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais (A)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro (BM)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral (VM)*. Org. e Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos Póstumos – Volumen IV (1885-1889) (FP)*. 2. ed. Trad. Juan Luis Vermal y Joan B. LLInares. Madrid: Tecnos, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos Póstumos – Volumen III (1882-1885) (FP)*. Trad. Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. Madrid: Tecnos, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos, ou como se filosofa com o martelo (CI)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém (ZA)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

PORTER, James I. Nietzsche's Theory of the Will to Power. In: PEARSON, Keith Ansell. *A companion to Nietzsche*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2006.

SOLIES, Dirk. Vida. In: NIEMEYER, Christian. *Léxico de Nietzsche*. Trad. André Muniz Garcia, Ernani Chaves, Fernando Barros, Jorge Luiz Visenteiner e William Matioli. São Paulo: Loyola, 2014.

VATTIMO, Gianni. *As aventuras da diferença*. Lisboa: Edições 70, 1980.

VATTIMO, Gianni. *Diálogos com Nietzsche: ensaios de 1961-2000*. Trad. Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2010.



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

Capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Constantia*

Essa coleção desempenha um papel crucial também na disseminação do conhecimento filosófico, tornando disponíveis trabalhos acadêmicos de alta qualidade para um público mais amplo. Essa disseminação é essencial para a formação de estudantes, pesquisadores e entusiastas da filosofia. Além disso, ao publicar obras de autores brasileiros vinculados às pesquisas realizadas nos programas de pós-graduação filosóficos do país, a coleção destaca e enaltece a produção nacional em filosofia, consolidando a presença do pensamento brasileiro na cena filosófica internacional.

O GT Filosofia Hermenêutica foi fundado formalmente em 2016, na XVII edição do Encontro Nacional da ANPOF, em Aracaju/SE, com o objetivo de discutir sobre pesquisas realizadas há mais de duas décadas no Brasil acerca do tema da hermenêutica, articulando e qualificando as pesquisas para os eventos subsequentes. Sob a égide do pensamento crítico e da dialética dialógica, buscou aproximar o estudo histórico da filosofia à prática filosófica tangenciando os conceitos de linguagem, sentido, interpretação e compreensão.

Esperamos que esta edição, que compila parte dos textos apresentados na edição do Encontro da ANPOF de 2022, sirva não apenas de registro das reflexões apresentadas e discutidas, mas também possibilite mostrar o desenvolvimento e a abertura propiciados pelo GT ao longo dos anos, que ultrapassa a discussão clássica exegética e propõe discussões atuais, situadas na história e georreferenciadas a partir do Brasil.

