

**A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO EM PAUL RICOEUR:  
UMA PROPOSTA ÉTICA E HERMENÊUTICA**

**JAQUELINE STEFANI**

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS

**A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO EM PAUL RICOEUR:  
UMA PROPOSTA ÉTICA E HERMENÊUTICA**

**JAQUELINE STEFANI**

**Dissertação de mestrado em filosofia**

Professor Orientador: Luiz Rohden

São Leopoldo, janeiro de 2006.

*Agradeço a todos os meus professores que,  
de uma forma ou de outra,  
contribuíram para minha formação acadêmica  
possibilitando a construção do presente trabalho.*

*Meu agradecimento especial ao professor,  
amigo e orientador Luiz Rohden pela paciência,  
amizade e dedicação ao longo desses anos.*

*Ao professor José Nedel por suas palavras reconfortantes  
e de incentivo que recebi ao longo do curso.*

*Ao professor Castor Ruiz e à professora Anna Carolina  
Regner pelo carinho e pelos fecundos diálogos.*

*Agradeço especialmente ao professor Marcelo Fernandes  
de Aquino, pois sem ele eu não teria sequer me inscrito no  
processo seletivo do mestrado em filosofia.*

*Meu agradecimento também ao professor Inácio Helfer  
pela amizade e pelo grande auxílio  
em meus estudos de língua  
francesa.*



*Essa fraqueza do Cogito estende-se muito longe:  
ela é ligada não só à imperfeição da dívida mas  
à própria precariedade da certeza que venceu a dívida,  
essencialmente pela sua ausência de duração;  
entregue a si próprio o eu do Cogito é o Sísifo condenado a subir,  
a todo instante, o rochedo de sua certeza  
na contra-encosta da dívida.*

Paul Ricoeur

## RESUMO

Este trabalho gira em torno de três grandes temas da história da filosofia: o sujeito, a compreensão e a linguagem. O objetivo principal é apresentar a importância da hermenêutica na constituição do sujeito não só no tocante à interpretação do “mundo do texto”, mas também em uma proposta ética renovada na qual o si-mesmo é gerado (constantemente) pela dialética entre a identidade *ipse* (outro) e a identidade *idem* (mesmo). O sujeito ricoeuriano se diferencia do “eu”, do ego, da consciência; é o “si” reflexivo de todas as pessoas. Esse “si”, que no *Cogito* cartesiano é uma verdade imediata, em Ricoeur, não é um dado, mas uma tarefa, uma dupla tarefa ética e hermenêutica. O texto, a escrita, a narrativa, são lugares onde se realiza a compreensão de si, do mundo e dos outros através da desconstrução, da perda do “eu”, e de sua reconstrução em um outro nível de maturação e aprimoramento da identidade de si.

Autores como Wittgenstein, Heidegger e Gadamer ocuparam lugar de destaque nesse cenário possibilitando que a filosofia de Paul Ricoeur pudesse surgir e se desenvolver. Graças a eles, correntes filosóficas importantes, tais como a pragmática e a hermenêutica, emergiram e tornaram-se centrais na contemporaneidade. A pretensão de criar um modelo lingüístico puramente lógico, universal e livre de qualquer ambigüidade; a forma de conceber o sujeito como sujeito transcendental fora do tempo e do espaço; a redução da linguagem a um mero instrumento de comunicação foram algumas das afirmações duramente criticadas por esses autores. Através delas pôde-se perceber a linguagem humana, em toda sua ambigüidade, não mais como um impedimento na busca da verdade e do conhecimento do mundo por um sujeito transcendental, mas como a própria condição de possibilidade do conhecimento em direção à construção da identidade de sujeitos históricos, finitos.

Palavras-chave:

Filosofia, hermenêutica, pragmática, sujeito, linguagem.

## ABSTRACT

This paper deals with three big themes in the history of philosophy: the subject, the comprehension and the language. The main aim is to present the importance of hermeneutics in the subjectivity constitution not only about the interpretation of the “world of the text”, but also in an ethical renewed proposal in which the me-myself is generated (constantly) by the dialectic between the *ipse* identity (self) and the *idem* identity (same). The Ricoeur subject differentiates from I, from ego, from conscience; it is the itself reflexive of all people. This itself, that in *Cogito* is a truth immediate, in Ricoeur, it is not data, but a task, a double ethical and hermeneutics task. The text, the writing, the narrative are places where the comprehension of itself, of the world and the others through deconstruction, of the loss of “I”, and of its reconstruction in another level of maturation and refinement of the itself identity happens.

Authors such as Wittgenstein, Heidegger and Gadamer had an outstanding place in this setting making Paul Ricoeur philosophy appear and develops. Thanks to them, important philosophic lines like pragmatic and hermeneutics emerged and became the focus point in contemporary times. The intention of creating a linguistic model which is purely logical, universal and free from any ambiguity; the form of conceiving the subject as transcendental subject out of time and space; the reduction of language as a mere communication instrument, were some of the criticisms raised by the authors. Through them we could perceive the human language, in its entire ambiguity, no more as an impediment in the search for the truth and world knowledge by a transcendental subject, but as the own condition of possibility in direction to the identity construction of historical and finite subjects.

Key Words:

Philosophy, hermeneutics, pragmatic, subject, language.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	8
1 A VIRADA ONTOLÓGICO-HERMENÊUTICA .....	12
1.1. Ludwig Wittgenstein .....	14
1.2. Martin Heidegger .....	24
1.2.1 Breve introdução à fenomenologia: uma abordagem husserliana .....	24
1.2.2 A posição de Heidegger .....	26
1.3 Hans-Georg Gadamer .....	39
1.3.1 Ciência e filosofia .....	40
1.3.2 A hermenêutica filosófica .....	42
2 A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO PELO MUNDO DA OBRA: UM PROBLEMA HERMENÊUTICO .....	50
2.1 A busca hermenêutica do si-mesmo .....	52
2.2 Uma abordagem estética .....	58
2.2.1 Pensamento e poesia, razão e imaginação .....	61
2.2.2 Metáfora: um <i>topos</i> privilegiado .....	66
2.3 A autonomia do texto .....	70
3 A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO PELO MUNDO DO OUTRO: UMA PERSPECTIVA ÉTICA .....	78
3.1 Identidade: um conceito equívoco .....	79
3.2 Identidade narrativa: entre a prescrição e a descrição .....	86
3.3 A crítica à consciência: uma filosofia da suspeita .....	91
3.4 Uma síntese ricoeuriana .....	96
CONCLUSÃO .....	100
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	106

## INTRODUÇÃO

A avidez pelo conhecimento, por desvelar os significados do mundo, por compreender a si mesmo e os outros é, sem sombra de dúvidas, uma característica especificamente humana. O ser humano está, constantemente, buscando o sentido da vida. Nesse itinerário hermenêutico percorrido por cada um, conceitos como identidade, linguagem, alteridade, compreensão, criatividade, tempo, memória etc., são imprescindíveis. Num tempo em que o *Cogito* cartesiano e os sistemas totalizantes da modernidade não dão mais conta da pluralidade que é o ser humano – dotado não só de razão, mas também de imaginação e de um intrínseco poder criador – vê-se a linguagem, os símbolos, os signos e conseqüentemente a hermenêutica, como o lugar do *des-velamento* do ser, como sua morada, seu *ethos-oikos*, tão bem explicitado por Heidegger.

Esta dissertação é fruto de quase quatro anos de trabalho sob a orientação do professor Luiz Rohden. Comecei me interessando pelo tema em meus estudos como bolsista de iniciação científica na pesquisa *A Filosofia hermenêutica de Paul Ricoeur em confronto com a Metafísica*, projeto de pesquisa do professor Rohden. Nesse período tomei familiaridade com a epistemologia de Edmund Husserl, a ontologia de Martin Heidegger, a hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer e, por fim, a



hermenêutica reflexiva de Paul Ricoeur. O gosto pelas obras de Ricoeur surgiu rapidamente e meus estudos dirigidos a elas ocuparam os últimos três anos de academia – a finalização da graduação, incluindo minha monografia sobre Ricoeur, e os dois anos de mestrado.

É em torno de três grandes temas filosóficos que essa dissertação se constitui: a compreensão, a linguagem e o sujeito. A intenção presente no uso do termo “sujeito”, não foi trazer à tona a presunção moderna da supremacia do sujeito como autofundador do mundo; tampouco se quis utilizar o termo como tudo aquilo que se opõe ao *ob-jeto*. O termo é utilizado quando se trata de falar do ser humano em sentido amplo. Conceitos como identidade, ego, consciência, são partes que constituem o sujeito e, por isso, não servem como sinônimos de forma que a parte não é equivalente ao todo.

Mas é importante salientar que quando o trabalho aborda o pensamento de Ricoeur (seja em citações seja em paráfrases) procura-se preservar a nomenclatura utilizada pelo filósofo, nesse caso, o conceito de identidade (desenvolvido, por exemplo, na obra *Soi-même comme un autre*) assim como a própria noção de si-mesmo. O mesmo ocorre com Heidegger quando utiliza o *Dasein*, com Nietzsche quando utiliza o “eu”, com Freud relativamente ao ego e com Descartes no *Cogito* que aparece como abreviatura da expressão *Cogito ergo sum*.

O primeiro capítulo que, à primeira vista, pode parecer desvinculado da seqüência do trabalho, representa – por vezes direta e por outras indiretamente – um pouco das bases filosóficas que abriram caminho para que o pensamento de Ricoeur

sobre a linguagem e o sujeito pudesse surgir e se desenvolver. Neste capítulo, de caráter introdutório, é apresentado o pensamento de três filósofos que parecem ter realizado uma verdadeira guinada no tratamento filosófico da linguagem: Wittgenstein, Heidegger e Gadamer. Eles trouxeram à cena teorias que contribuíram para o processo de compreensão não só do mundo, do texto e do outro, mas também de si mesmo; teorias como a pragmática e a hermenêutica que, hoje, figuram como protagonistas no grande cenário do mundo filosófico. Cada um contribuiu com uma parcela considerável daquilo que, no segundo e terceiro capítulos, nomeia-se, respectivamente, *A constituição do sujeito pelo mundo da obra: um problema hermenêutico* e *A constituição do sujeito pelo mundo do outro: uma perspectiva ética*.

O segundo capítulo trata hermeneuticamente do “mundo da obra” e sua relação com a construção da identidade no sujeito leitor. O texto é o lugar privilegiado no qual o leitor se constrói. No movimento hermenêutico joga-se a todo momento com projeções e memórias, lembranças passadas e expectativas futuras, estranhamentos e reconhecimentos, e, dessa forma, vai-se construindo a própria identidade do leitor. O texto, a escrita, a narrativa, são lugares onde se realiza a compreensão de si, do mundo e dos outros através da desconstrução, da perda do “eu”, e de sua reconstrução em um outro nível de maturação e aprimoramento da identidade de si.

Tratando-se, pois, do texto, é inevitável que o trabalho aborde um outro ponto, porém igualmente co-implicado, qual seja, o da autonomia do “mundo do texto”. Dizer que um texto é autônomo e que vale por si só, independentemente das possíveis intenções de seu autor, significa contrapor-se à hermenêutica romântica – que encontra

seu ápice em Schleiermacher e Dilthey – em sua compulsiva busca da intenção do autor-escritor por detrás da obra. Ora, o que uma obra revela é a própria existência do leitor, pois ao compreender uma obra, se compreende a si mesmo.

O terceiro e último capítulo aborda a ética numa proposta que envolve a alteridade, num sentido tão íntimo e necessário que a identidade *idem* é impossível sem a identidade *ipse*. Aqui o conceito de identidade aparece não mais centrado exclusivamente na análise hermenêutica do texto, como apresentado no segundo capítulo, mas como um conceito equívoco, narrativo, mediado. Equívoco por compreender ambos os sentidos de *idem* e *ipse*, do mesmo e do outro; narrativo, pois a narração surge como síntese entre ipseidade e mesmidade, descrição e prescrição, teoria da ação e teoria ética; e mediado por ser um contraponto ao *Cogito* cartesiano cuja primeira verdade é a consciência pensante.

Contrariamente ao *Cogito ergo sum* e sua pretensa solidez onde o sujeito toma consciência de si de modo imediato e a certeza da sua existência pelo atributo “penso”, a hermenêutica ricoeuriana propõe uma outra via, longa porque mediada, questionando o mundo que abarca a designação lingüística “eu”, afinal, quem é esse “eu” que pensa?

## 1 A VIRADA ONTOLÓGICO-HERMENÊUTICA

*Quanto mais exatamente consideramos a linguagem de fato,  
tanto maior torna-se o conflito entre ela e nossas exigências.  
(...) O conflito torna-se insuportável;  
a exigência ameaça tornar-se algo vazio.  
– Caímos numa superfície escorregadia onde falta o atrito,  
onde as condições são, em certo sentido, ideais,  
mas onde por esta mesma razão não podemos mais caminhar;  
necessitamos então do atrito.  
Retornemos ao solo áspero!  
Wittgenstein*

No campo da linguagem, *grosso modo*, há duas concepções distintas responsáveis pelas divergências teórico-conceituais percebidas na história da filosofia. Uma designada técnico-científica, a qual compreenderia, entre outros nomes, Carnap, Frege, Husserl, Wittgenstein;<sup>1</sup> e outra especulativa-hermenêutica desenvolvida em autores como Heidegger, Gadamer, Ricoeur. A perspectiva técnico-científica toma a linguagem como instrumento da ciência, sistema de sinais que a técnica e a lógica constroem e que, desse modo, servem para designar as coisas reais. A linguagem, nessa acepção, surge como um meio, um utensílio, de forma que quanto maior sua exatidão, seu rigor conceitual, e menor sua ambigüidade, tanto mais perfeita sua adequação à coisa que se pretende designar. Esse modelo de concepção da linguagem buscou a idealidade, a universalidade, a própria essência da linguagem livre de toda ambigüidade.

---

<sup>1</sup> Entenda-se aqui o autor do *Tractatus Lógico-philosophicus*.

O item 1.1 *Ludwig Wittgenstein* mostra porque o autor das *Investigações filosóficas* é tido como o responsável por abrir o campo de um estudo pragmático da linguagem ao pensar em uma análise que parte do próprio “uso” da linguagem e que insere o sujeito e o contexto de uso nessa análise. Sua crítica ao modelo lingüístico puramente lógico, à idealidade e universalidade da linguagem e à própria noção de essência fez com que o sujeito pudesse abandonar sua pretensão de transcendentalidade, e voltasse a pisar no solo firme e áspero da linguagem humana. Dessa forma, a linguagem, em toda a ambigüidade que carrega no uso cotidiano, começou a ser percebida não mais como um impedimento na busca da verdade e do conhecimento do mundo, mas como a própria condição de possibilidade em direção à compreensão do mundo e de si mesmo.

Em 1.2 *Martin Heidegger* é desenvolvida a questão de como a fenomenologia transforma-se em hermenêutica e como a autocompreensão surge como ato interno a toda compreensão. A filosofia autêntica é aquela na qual, ao questionar-se sobre algo, o sujeito é inserido na própria questão, ou seja, a compreensão nunca é impessoal, a *aletheia* perpassa o sujeito que, ao compreender algo, está compreendendo a si mesmo. A linguagem, em Heidegger, deixa de ser vista como um mero instrumento de comunicação e passa a ser a possibilidade mais própria de criação do sujeito finito e histórico.

Hans-Georg Gadamer, filósofo central do item 1.3 cujo conteúdo fecha o primeiro capítulo, também contribuiu para se pensar a constituição do sujeito de várias maneiras: através da inauguração de uma hermenêutica filosófica, na qual a

compreensão é o próprio modo de ser do sujeito; através de sua crítica à pretensão de transferir o método das ciências, ditas objetivas, para a filosofia; através do aprimoramento do conceito de experiência; através da tematização da pré-compreensão e do pré-conceito não mais como entraves para acesso puro e objetivo às verdades do mundo, mas como a constatação de que pretender uma apreensão das coisas de forma neutra, absoluta, *ob-jetiva* é ou ingenuidade pueril ou um ato de tremenda soberba.

### **1.1 Ludwig Wittgenstein**

De acordo com uma interpretação sobre Platão, a verdade, para o filósofo, era conhecida sem mediação lingüística sendo a linguagem somente um instrumento posterior ao conhecimento que serviria para comunicar o que foi conhecido. Desse modo vemos a linguagem reduzida à função de designação. Haveria um perfeito isomorfismo entre o âmbito ontológico e o âmbito lingüístico, isto é, entre mundo e linguagem. Assim sendo, seria possível – e desejável – conceber um sistema perfeito de sinais que nos permitisse pleno domínio do mundo objetivo; foi o que, posteriormente, Leibniz, o predecessor da lógica contemporânea, pretendeu efetivar conduzindo todo o pensamento humano à univocidade conceitual. Tanto no *Crátilo* de Platão quanto nos escritos lógicos de Aristóteles, a linguagem se reduz “a um sistema convencional de sinais, usados para designar conteúdos já pensados. A procura de uma unidade da

linguagem e da expressão implica sua redução à mera *forma* representável, paradigmaticamente, pelo *Tractatus* de Wittgenstein”.<sup>2</sup>

Em *Tractatus Logico-philosophicus* Wittgenstein concebeu a linguagem como um instrumento do qual nos ocupamos para designar as coisas. Trata-se de uma concepção objetivista na qual a linguagem fica reduzida a um meio que tem a função de comunicar e designar o que já é conhecido sem linguagem. Há um dualismo antropológico (cisão entre o pensar e o falar), isso significa que linguagem e conhecimento acontecem separadamente. Primeiro se conhece algo e depois se utiliza a linguagem para comunicar esse algo, ou seja, a linguagem não é condição de possibilidade do conhecimento, mas sim um instrumento secundário.

Desse modo, Wittgenstein não faz nada mais que explicitar a teoria da linguagem desde o *Crátilo* de Platão: “para a metafísica clássica, o conhecimento verdadeiro consiste na captação da essência imutável das coisas, o que, precisamente, é depois comunicado pela linguagem”.<sup>3</sup> Ora, se à linguagem cabe simplesmente a tarefa de comunicar, ela não contribui nem para o processo do conhecimento e o acesso à verdade do mundo, nem para a maturação do sujeito envolvido nesse processo, ou seja, para a constituição do si-mesmo.

Porém, o mesmo Wittgenstein percebeu o erro que foi considerar a linguagem desse modo,

---

<sup>2</sup> ROHDEN, L. *Hermenêutica filosófica*. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2003, p. 222.

<sup>3</sup> OLIVEIRA, M. *A reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 121.

*Há quatro anos, porém, tive oportunidade de reler meu primeiro livro (o Tractatus Logico-philosophicus) e de esclarecer seus pensamentos. De súbito, pareceu-me dever publicar juntos aqueles velhos pensamentos e os novos, pois estes apenas poderiam ser verdadeiramente compreendidos por sua oposição ao meu velho modo de pensar, tendo-o como pano de fundo.*<sup>4</sup>

E, na seqüência, diz ele, “com efeito, desde que há dezesseis anos comecei novamente a me ocupar de filosofia, tive de reconhecer os graves erros que publicara naquele primeiro livro”.<sup>5</sup> Para o escritor do *Tractatus* a linguagem cotidiana é uma barreira que se deve transpor para alcançar a linguagem ideal cuja estrutura corresponde à da realidade, como se uma fosse o espelho da outra.

Se, primeiramente, Wittgenstein concebe a linguagem humana, cotidiana, ambígua, como um impedimento, um empecilho não só para alcançar uma idealidade e univocidade na linguagem, mas também para alcançar a verdade, a compreensão dos fatos e, conseqüentemente, de si mesmo e dos outros, para o autor das *Investigações filosóficas* a linguagem é a própria possibilidade do pensamento.

No *Tractatus* Wittgenstein defendeu a verdade como isomorfia entre o mundo dos fatos e o do pensamento, ou seja, a identidade entre a proposição e o real ao qual a proposição se refere. Havendo equivalência, há a verdade, e, nesse sentido, a concepção wittgensteiniana muito se assemelhou ao modelo tradicional. Como Frege, Wittgenstein acreditava que, ao explicarmos a linguagem, deveríamos partir de uma semântica de dois passos: compreender o conteúdo descritivo e modalizar esse conteúdo. Dessa forma, temos, por exemplo:

---

<sup>4</sup> WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 12.

<sup>5</sup> *Ibidem*.



1. A porta está fechada. (declaração);
2. A porta está fechada? (pergunta);
3. A porta está fechada! (constatação) etc...

Todas as sentenças têm o mesmo conteúdo descritivo, o que muda é o modo como elas se apresentam, sua modalização (declaração, pergunta...). Wittgenstein no *Tractatus* afirma que o princípio de uma análise da linguagem deve partir da proposição declarativa, pois esta é a mais completa, por exemplo: “A porta está aberta”. A crítica da linguagem deve partir então de uma semântica transcendental.

A proposição originária da qual se derivam todas as outras é a proposição declarativa. Por ser bipolar – V (verdadeira) ou F (falsa) –, a proposição declarativa tem conteúdo descritivo de forma a possibilitar a descrição do mundo. Só há conteúdo descritivo, se for possível imaginar o seu oposto. Assim, a porta pode estar aberta ou fechada em potência, mas dizer “o círculo é redondo” é não dizer nada, pois não há conteúdo descritivo, afinal, não posso imaginar um círculo que não seja redondo.

A proposição declarativa compreende a proposição atômica (que equivale aos fatos atômicos) que gera o fato complexo (situação) que constitui a realidade. O que garante a perfeita adequação entre a proposição atômica e o fato atômico é a equivalência entre o signo simples e o objeto simples que se encontram no nível transcendental, “qualquer linguagem capaz de descrever a realidade deve ser governada pela sintaxe lógica, que é uma ‘imagem especular do mundo’”.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> GLOCK, H. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 55.

O que amarra a linguagem à realidade é a lógica. É no nível transcendental (lógico) que se encontra a adequação, o “espelhamento” entre proposição e fato. Assim, Frege, Russel e o primeiro Wittgenstein estão buscando a linguagem ideal, universal, a própria essência da linguagem através de uma análise lógica. No *Tractatus*, Wittgenstein está preocupado com a linguagem como um instrumento de dizer o que *pode* ser dito. O que a linguagem dá conta de dizer? Quais as condições transcendentais de possibilidade da linguagem? Os valores não estão no mundo, mas sim no sujeito transcendental, ele é quem dá sentido ao mundo.

Nas *Investigações filosóficas*, Wittgenstein criticou toda a tradicional teoria sobre a linguagem, inclusive sua própria concepção expressa no *Tractatus*. Afinal podemos fazer muito mais com a linguagem do que designar coisas já apreendidas pelo pensamento. A linguagem, desse modo, é vista como a própria condição de possibilidade do pensamento; assim, o objeto de investigação de Wittgenstein deixa de ser uma “suposta” linguagem ideal para se tornar o uso situacional que os seres humanos fazem da linguagem.

O segundo Wittgenstein percebeu na retidão da proposição fregeana, tendo sua essência determinada pelo “ajustamento” à bipolaridade (V, F), sua insuficiência, pois

*o que é uma proposição é num sentido determinado pelas regras de construção da proposição (...) e, num outro sentido, pelo uso dos signos no jogo de linguagem. E o uso das palavras ‘verdadeiro’ e ‘falso’ pode ser também uma parte constituinte desse jogo; e então pertence à proposição mas não se ‘ajusta’ a ela.<sup>7</sup>*

---

<sup>7</sup> WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*, p. 63.

O uso adequado da linguagem é verificado pelo contexto no qual se usa e por um acordo lingüístico preestabelecido em uma determinada comunidade, “as expressões lingüísticas têm sentido porque há hábitos determinados de manejar com elas, que são intersubjetivamente válidos”.<sup>8</sup> Ele percebeu que tanto o sujeito quanto o predicado necessitavam do contexto de uso para atingirem sua significação, isto é, as palavras dependeriam, em última instância, de um contexto de “relação” (atuais ou possíveis). Essa foi uma de suas principais contribuições para o que se chamará, posteriormente, reviravolta lingüístico-pragmática da linguagem.

Nas *Investigações filosóficas* Wittgenstein afirma que o filósofo metafísico e, conseqüentemente, sua linguagem metafísica, devem “descer das alturas” para a linguagem cotidiana. A linguagem é *uso* da linguagem (gramática profunda), é um fenômeno público. Enquanto no *Tractatus* a lógica deriva de estruturas metafísicas que a linguagem tem em comum com a realidade, nas *Investigações* “as proposições necessárias são verdadeiras em virtude de convenções lingüísticas arbitrárias”.<sup>9</sup>

Wittgenstein se pergunta sobre qual seria a forma lógica de apontar o polegar para cima. É linguagem e não pode ser dita pela lógica. Disso ele conclui que há formas de linguagens que escapam à lógica. Através dessa crítica, Wittgenstein começa a perceber a linguagem como fenômeno social: ela é seu uso e o uso é mutável. Ele passa então de uma análise semântica transcendental para uma análise pragmática da linguagem que é sua gramática profunda.

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 141.

<sup>9</sup> CLOCK, H. *Dicionário Wittgenstein*, p. 240.

A linguagem tem funções que extrapolam o conteúdo descritivo, ela inclui muitos outros usos de palavras além de nomear ou de solicitar um objeto, afinal, há “inúmeras espécies diferentes de emprego daquilo que chamamos de ‘signo’, ‘palavras’, ‘frases’. E essa pluralidade não é nada fixo, um dado para sempre; mas novos tipos de linguagem, novos jogos de linguagem, como poderíamos dizer, nascem e outros envelhecem e são esquecidos”.<sup>10</sup> Para Wittgenstein a pessoa já fala entendendo o que diz, não necessitando de um pensamento que a preceda.

Nas *Investigações* Wittgenstein dirá que a linguagem tem uma variedade da qual o *Tractatus* não deu conta. “Em seu retorno à filosofia, Wittgenstein abandonou não somente o atomismo lógico, a idéia de que a possibilidade da representação calca-se na existência de objetos eternos, mas também a idéia de que a representação pressupõe um isomorfismo entre uma proposição e um estado de coisas possível”.<sup>11</sup> Da pergunta *o que é a linguagem?* Wittgenstein passa para a pergunta *como se usa a linguagem?*

O modo primário em que a linguagem acontece é o uso, o modo pragmático, afinal a linguagem é um fenômeno público. “Quando falo da linguagem (palavra, frase, etc.) devo falar a linguagem do cotidiano”,<sup>12</sup> afirma o filósofo. Para que se compreenda o que uma palavra quer dizer, deve-se entender como ela funciona no uso cotidiano e não procurar por uma significação única, por uma essência.

Desse modo, a necessidade *a priori* é descartada, pois ao perguntar-se pelo uso abandona-se a noção de essência, “se acreditamos que devemos encontrar aquela

---

<sup>10</sup> WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*, p. 22.

<sup>11</sup> GLOCK, H. *Dicionário Wittgenstein*, p. 214.

<sup>12</sup> WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*, p. 59.

ordem, a ideal, na linguagem real, ficaremos insatisfeitos com aquilo que na vida cotidiana se chama ‘frase’, ‘palavra’, ‘signo’”.<sup>13</sup> Ou seja, a linguagem da lógica (como compreendida pelo *Tractatus*) não é a linguagem cotidiana e o encontro de ambas é conflitivo exatamente pelo excesso de exigência da lógica,

*quanto mais exatamente consideramos a linguagem de fato, tanto maior torna-se o conflito entre ela e nossas exigências. (A pureza cristalina da lógica não se entregou a mim, mas foi uma exigência.) O conflito torna-se insuportável; a exigência ameaça tornar-se algo vazio. – Caímos numa superfície escorregadia onde falta o atrito, onde as condições são, em certo sentido, ideais, mas onde por esta mesma razão não podemos mais caminhar; necessitamos então do atrito. Retornemos ao solo áspero!*<sup>14</sup>

Wittgenstein não está rejeitando a lógica, ele está pretendendo lhe dar maior maleabilidade, maior proximidade com a linguagem cotidiana inserindo-a, para tanto, no espaço e no tempo; se, por um lado, o primeiro Wittgenstein pressupunha um sujeito transcendental e uma linguagem ideal fora da história e do mundo, para o autor das *Investigações* a lógica deve inserir a linguagem no espaço e no tempo.

O que ocorre é que em cada circunstância joga-se um jogo de linguagem, e que cada palavra utilizada para referir-se a alguma coisa forma-se por características mais ou menos comuns que se sobrepõem numa “(...) rede complicada de semelhanças, que se envolvem e se cruzam mutuamente. Semelhanças de conjunto e de pormenor”.<sup>15</sup> Desse modo não há uma essência da linguagem, pois esse jogo compreende a circunstância, as pessoas que estão envolvidas, a situação. A propósito, Wittgenstein escreve:

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 43.

*em vez de indicar algo que é comum a tudo aquilo que chamamos de linguagem, digo que não há uma coisa comum a esses fenômenos, em virtude da qual empregamos para todos a mesma palavra, - mas sim que estão aparentados uns com os outros de muitos modos diferentes. E por causa desse parentesco ou desses parentescos, chamamo-los todos de 'linguagens'.<sup>16</sup>*

Essa é a explicação wittgensteiniana do conceito, não mais pela sua causa formal, por sua essência – como foi tratado em toda história da filosofia -, mas pela semelhança de coisas entre si, de forma que, quando perguntado sobre o que é a linguagem, ele responde através de exemplos. O exemplo não congela a coisa, ele é maleável, ao contrário da essência. Os casos particulares são excluídos por uma lógica das essências, e é contra isso que Wittgenstein vai se debater nas *Investigações*. Como exemplo, Wittgenstein usa o conceito de jogo: não há uma essência do que seja o jogo, mas sim algumas características comuns que permitem sabermos que o tênis, o xadrez e outros jogos *são* jogos; há algo que os une,

*não por um único traço definidor comum, mas por uma complexa rede de semelhanças que se sobrepõem e se entrecruzam, do mesmo modo que os diferentes membros de uma família se parecem uns com os outros (...). O que sustenta o conceito, conferindo-lhe sua unidade, não é um 'fio único' que percorre todos os casos, mas, por assim dizer, uma sobreposição de diferentes fibras, como em uma corda.<sup>17</sup>*

Analisar o conceito não como o que especifica uma definição unívoca, mas sim como uma “rede de semelhanças” que se justifica pelo modo como é usado no cotidiano, é se desfazer da noção de essência, de idealidade, de imutabilidade da linguagem. O autor explica: “quando os filósofos usam uma palavra – ‘saber’, ‘ser’, ‘objeto’, ‘eu’, ‘proposição’, ‘nome’ – e procuram apreender a essência da coisa, deve-se

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>17</sup> CLOCK, H. *Dicionário Wittgenstein*, p. 325.

sempre perguntar: essa palavra é usada de fato desse modo na língua em que ela existe?”<sup>18</sup>.

A pragmática contribui consideravelmente para se pensar a linguagem, o sujeito, a compreensão do mundo, dos outros e de si mesmo, pois ela remete o sujeito à linguagem e possibilita que toda a ambigüidade que a linguagem traz consigo no uso cotidiano, seja vista não como um entrave na busca da verdade, mas como a própria condição de possibilidade da constituição da identidade.

A hermenêutica, por sua vez, explicitará o fato de que, quando se descobre algo, quando se interpreta um texto, quando se é interpelado pelo outro, ou seja, no processo interpretativo e ético, explicita-se conjuntamente o *Dasein*, o ser-aí do homem, e então, ao conhecer algo, se conhece também a si mesmo. Heidegger contribuiu para essa diferente forma de conceber a linguagem e, conseqüentemente o sujeito e o mundo de várias maneiras. Sua dúbia relação com Husserl – de filiação e de parricídio –; seu *desvelamento* da noção de *logos*; sua análise do sujeito como histórico e finito e, primordialmente, sua noção de linguagem como a “casa do ser”, são algumas contribuições do filósofo que interessam a essa dissertação.

## 1.2 Martin Heidegger

---

<sup>18</sup> WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*, p. 59.

### *1.2.1 Breve introdução à fenomenologia: uma abordagem husserliana*

Edmund Husserl foi o pai da fenomenologia, movimento este que surgiu como contraponto ao psicologismo da época, resultado da filosofia moderna que lançava as bases para a doutrina de que o conteúdo de nossas afirmações não provém do próprio objeto, mas da estrutura da nossa psique. A modernidade é compreendida aqui como uma época na qual a relação do ser humano com o mundo é uma relação de domínio e fundação. É esse poder de fundação humano – da história, da verdade, das leis etc. – que revela o sujeito como *subjectum*, aquele que é “subjacente” a tudo o mais. Contra este psicologismo Husserl quis dar ao objeto seu devido lugar, daí seu famoso adágio: *zu den sachen selbst*, “voltemos às coisas mesmas”, deixemos que as coisas falem por si – lema da fenomenologia.

Na raiz etimológica da palavra fenômeno, encontra-se os significados de: brilho, aparecer, mostrar-se. Em Husserl o fenômeno é o que é presente à consciência de forma pura, e a fenomenologia é o modo através do qual atingimos a essência do fenômeno, que é o próprio conteúdo intencional da consciência. Ou seja, ela é um método que faz a leitura do fenômeno entendido como tudo aquilo que se manifesta, inclusive o ser das coisas. Essa leitura começa pela descrição da manifestação da coisa e passando à interpretação do que se manifestou. Para Husserl, a fenomenologia não pressupõe nada, nem o mundo natural, nem o senso comum, nem as proposições da ciência, nem as experiências psíquicas; ela se coloca antes de todo julgamento e de toda crença para explorar simplesmente o “dado”.



A questão em Husserl gira em torno da relação entre sujeito e objeto, oriunda de uma reflexão sobre a psicanálise, a exegese e a fenomenologia da religião. A consciência estaria – antes de qualquer coisa – virada para o exterior e, por isso, projetada para fora de si, sendo definida antes pelos objetos aos quais aponta do que por ela mesma. Husserl crê que, através do que ele chama “redução eidética”, podemos suspender nossos juízos, nossa historicidade, para assim fazermos uma leitura imparcial dos fatos. O método utilizado por ele estaria fundado numa epistemologia da interpretação.

Por meio de suas reduções Husserl pretendeu não só a suspensão do juízo sobre a realidade natural, como também sobre o próprio “eu” psicológico. Desse modo ele almejava atingir a pureza dos fenômenos. A *epokhé* (suspensão do juízo) consiste na inversão da “tese natural”, na qual a consciência se situa frente ao mundo enquanto realidade que existe sempre ou está sempre aí. A mudança consiste em colocar entre parênteses não só as doutrinas acerca da realidade, mas também a própria realidade. Mediante a *epokhé*, a consciência fenomenológica poderia descrever o dado em sua pureza.

A redução do mundo real ou natural, obtida mediante a *epokhé*, possibilitaria – para Husserl – o acesso ao mundo transcendental que é o próprio mundo imanente da consciência. Dessa forma a fenomenologia abriria um campo para uma apreensão pré-conceitual dos fenômenos. Husserl utilizou esse novo método com a idéia de tornar visível o funcionamento da consciência como subjetividade transcendental. Na redução psicológica, há a suspensão do que, para Husserl, seria uma concepção ingênua: o fato

de que as coisas sejam exatamente tais como nos são apresentadas pelos sentidos. O que ele tem em mira, é chegar – sem as dúvidas do empirismo – às evidências apodícticas, ou seja, àquelas verdades que valem necessariamente e incondicionalmente.

Colocados “entre parênteses” tanto o mundo externo-real quanto as vivências e os sentimentos internos do sujeito, através da redução transcendental, Husserl pretendeu uma idealidade pura, a ausência total de pressupostos e, conseqüentemente, a intencionalidade pura.<sup>19</sup> Dessa forma, a redução na qual tudo é um sentido relativo à consciência, se coloca ao lado da tradição idealista cartesiana e fichteana.

### *1.2.2 A posição de Heidegger*

Fenomenologia significa, para Heidegger, deixar que as coisas apareçam, que se manifestem como são, sem que se projete nelas as próprias categorias do sujeito que conhece. Nesse sentido, Heidegger e Husserl têm a mesma intenção, a de regressar às próprias coisas. Porém, Husserl busca um saber apodíctico através da redução eidética, estabelecendo um campo de idéias fora do espaço e do devir.

Husserl propõe, com a fenomenologia, que se parta das coisas mesmas. Para ele, o fundamento, a experiência originária, é anterior à tomada de consciência, à conceitualização. Heidegger carregou essa herança husserliana na utilização do *método da previdade*: antes de enunciar algo verdadeiro, eu já estou em contato com a verdade. Heidegger vê nesse novo campo aberto pela fenomenologia o meio vital do ser-no-

---

<sup>19</sup> Sobre isso, ver KRONBAUER, G. Para uma fundamentação da abordagem centrada na pessoa. *Estudos Leopoldenses*. São Leopoldo, RS, v. 32, n. 149, Set./Out., 1996.

mundo, “este modo de questionar e de conceber que se dispõe de uma maneira diversa antes de toda argumentação, de toda opinião, e de toda tomada de posição discursiva, foi desperto novamente – e isto sempre significa que ele foi radicalizado – por Husserl”.<sup>20</sup>

Os entes, para Heidegger, se dão de dois modos: 1. Como *Zuhanden*, termo utilizado para expressar o modo do uso, do lidar com. Este é o modo mais primitivo, pois de saída já se está em situação, já se está *lidando com*. 2. Como *Vorhanden* (ente simplesmente dado), termo utilizado para designar os modos objetivados, científicos. A propósito, Heidegger escreve:

*o ente sustentado na posição prévia, por exemplo, o martelo, de início, está à mão como instrumento. Se ele se torna ‘objeto’ de uma proposição, já se realiza previamente com a sentença proposicional uma mudança na posição prévia. Aquilo com que lidava manualmente o fazer, isto é, a execução, torna-se aquilo ‘sobre’ o que a proposição demonstra.<sup>21</sup>*

A proposição é um modo derivado de interpretação. Antes da conceitualização, da objetivação, o sujeito já está em contato com a coisa, de um modo não *Vorhanden*, mas *Zuhanden*. É nesse uso da coisa que a coisa se dá originariamente. Com isso, Heidegger está acenando à existência de um modo mais originário, que antecede a conceitualização. E não apenas é anterior, mas é primordial, pois diz respeito ao sujeito, à experiência, ao ser que está em jogo. Essa é a grande diferença entre o conhecimento matemático e o conhecimento filosófico; ou ainda, entre uma concepção de *logos* provinda da lógica e uma outra que advém do conceito de *aletheia*

---

<sup>20</sup> HEIDEGGER, M. *Os conceitos fundamentais da metafísica – mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 266.

<sup>21</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1989, p. 215.

*se desde o começo recusamos fundamentalmente essa conexão entre conhecimento matemático e conhecimento filosófico, o motivo para esta recusa é o seguinte: apesar de conter objetivamente uma grande riqueza, o conhecimento matemático é em si, segundo seu conteúdo, o conhecimento mais vazio no qual é possível pensar; e, ao mesmo tempo, como um tal conhecimento, o mais desprovido de qualquer caráter imperativo para os homens. (...) Conhecimentos matemáticos não precisam necessariamente ser sustentados pela substância interna do homem.<sup>22</sup>*

O modo primordial do acesso à verdade, para Aristóteles, está na razão, no intelecto, no *nous*. Compreender que o intelecto é o “instrumento” pelo qual se alcança a verdade foi o que fez praticamente todo o pensamento ocidental. Para Heidegger, a razão (no seu moderno sentido) e o *nous* aristotélico, não são o ponto de partida nesse itinerário rumo ao movimento de compreensão, mas sim o “lidar com a coisa”; ou seja, parte-se da sabedoria prática. Há uma inversão de Aristóteles que está de saída no conceito racional. Em Heidegger a *phronesis* é a compreensão, na qual há a implicação do *Dasein*.

A verdade já se encontra antes da predicação e do enunciado, ela é abertura *pré-predicativa*, verdade *pré-lógica*. Se a lógica, a matemática, a metafísica clássica, a gramática e a própria ciência se calcam em saberes impessoais, universais, a filosofia, para Heidegger, é o próprio questionar que perpassa e altera o sujeito que questiona, contrapondo-se ao discurso pronto, decorado, no qual o sujeito permanece o mesmo após proferi-lo. “A metafísica é uma interrogação na qual nos inserimos de modo questionador na totalidade e perguntamos de uma tal maneira que, na questão, nós mesmos, os questionadores, somos colocados em questão”.<sup>23</sup> Na busca da compreensão hermenêutica de si mesmo e do mundo, a verdade diz respeito ao sujeito que questiona.

---

<sup>22</sup> HEIDEGGER, M. *Os conceitos fundamentais da metafísica*, p. 22.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 11.

Isso significa que os conceitos filosóficos diferem dos conceitos científicos em geral e no sentido de que as questões filosóficas devem incluir o próprio sujeito que questiona, devem dizer respeito a esse sujeito, devem envolvê-lo. O sujeito que pergunta deve poder ser tocado em seu ser-aí. O ser do ente se revela por meio do histórico exercício da existência humana de maneira que a própria conexão conceitual é realizada pelo *ser-aí* histórico, finito. Dessa forma, “a conexão conceitual interna é a conexão da história mesma do ser-aí: uma história que se transforma enquanto história”.<sup>24</sup> Por isso, os conceitos fundamentais nunca podem ser tomados isoladamente.

Para Heidegger não há nenhum conceito que possa suprimir o tempo, pois a essência é movente, é temporal. A produção de universais perenes é o que ele caracteriza como intento metafísico, tanto da ciência quanto da lógica e da gramática. Heidegger critica os sistemas filosóficos e a pretensão de tomar conceitos isoladamente, sem relação com a história e com o contexto. Ora, não é essa a reivindicação da pragmática? Afinal, num certo sentido, foi isso que fez Wittgenstein ao afirmar, nas *Investigações Filosóficas*, que se deve partir antes da análise do uso da linguagem cotidiana para depois se debruçar sobre a sintaxe e a semântica; assim, perguntando-se acerca do uso, Wittgenstein – como Heidegger – deixa de lado a noção de essência.

Em todo pensamento filosófico há uma “aparência” que o conduz à má interpretação: é o conceito, a objetificação que transforma tudo em algo simplesmente dado, algo que se submete à constatação, à demonstração. Porém, Heidegger, frente à

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 341.

pergunta “o que é propriamente demonstrável?” responde: “É possível que (...) só o essencialmente irrelevante seja demonstrável. Talvez o que possa ser demonstrado e, por conseguinte, precise ser demonstrado tenha, no fundo, pouco valor”.<sup>25</sup>

O conhecimento matemático, unívoco, exato, é válido para as ciências exatas, mas pretender utilizar esse método nas ciências do espírito é tão arbitrário quanto supor que o sujeito pode sair de seu círculo hermenêutico para compreender um texto, para se compreender, para compreender a alteridade e o mundo. Assim,

*(...) o conhecimento filosófico da essência do mundo não é jamais a tomada de conhecimento de algo simplesmente dado. Ao contrário, ele é o descortinamento compreensivo de algo em meio a um questionamento determinadamente direcionado. Este questionamento nunca deixa o questionado se transformar em um ente simplesmente dado.*<sup>26</sup>

Um dos problemas filosóficos centrais em Heidegger é o fato de que, segundo ele, não há relacionamento humano sem linguagem. “A linguagem não é só fala; *comunicatio* é só uma possibilidade. Originalmente dizer significa ‘mostrar’”.<sup>27</sup> Por isso se impõe a dificuldade da metalinguagem, precisamente porque, ao falar sobre a linguagem, se fala de algo que já se encontra incluído, de antemão, na pressuposição de qualquer “falar sobre”, e, dessa forma, se analisa uma coisa por meio dela mesma.

O acesso originário e fundamental à linguagem se dá através da própria experiência que se faz com a linguagem. Isso requer que ela não seja tomada como mero instrumento de comunicação, mas sim como a própria “casa do ser”,

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 334, 335.

<sup>27</sup> HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon*. São Paulo: Educ; Petrópolis, RJ: Vozes, 2001, p. 44.

*(...) fazer uma experiência com a linguagem é algo bem distinto de se adquirir conhecimentos sobre a linguagem. Esses conhecimentos nos são proporcionados e promovidos infinitamente pela ciência da linguagem, pela lingüística e pela filologia das diferentes línguas e linguagens, pela psicologia e filosofia da linguagem. Atualmente, o alvo cada vez mais mirado pela investigação científica e filosófica das línguas é a produção do que se chama de 'metalinguagem'. Tomando como ponto de partida a produção dessa supralinguagem, a filosofia científica compreende-se conseqüentemente como metalingüística. Isso soa como metafísica. Na verdade, não apenas soa como é metafísica. Metalingüística é a metafísica da contínua tecnicização de todas as línguas, com vistas a torná-las um mero instrumento de informação capaz de funcionar interplanetariamente, ou seja, globalmente.<sup>28</sup>*

Dizer que primariamente a linguagem é “experiência da linguagem” é dizer que, de certo modo, se rejeita qualquer concepção absolutizante da linguagem, ao menos no que concerne a seu modo originário e autêntico de ser.

Heidegger desenvolve a dimensão de um *logos* originário, que remete o sujeito à pertença, como um lugar comum ao qual se pertence e através do qual se compreende o mundo. O *logos* é o *oikos*, a morada do ser. O homem então é o *ser-aí*, e é nele que o *logos* do ente se revela. O *logos* de que fala Heidegger é o *logos* heracliteano de dimensão originária e que leva a coisa a mostrar-se, a desvelar-se.

Desde Aristóteles, a metafísica orientou o problema do ser pelo “é” intrínseco à proposição. Nesse sentido, Heidegger aponta a concepção inautêntica da metafísica e seus desdobramentos e implicações na filosofia moderna: “a história da lógica no ocidente, assim como, a partir daí, as ciências das línguas em geral foram determinadas pela teoria grega do *logos* no sentido da proposição enunciativa”.<sup>29</sup> Ora, se o problema do mundo é um problema eminentemente metafísico e há (na antigüidade) uma ligação essencial entre lógica e metafísica é exatamente sobre essa ligação que toda a

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 122.

<sup>29</sup> HEIDEGGER, M. *Os conceitos fundamentais da metafísica*, p. 347.

metafísica ocidental erigiu suas construções teóricas. Desse modo, a lógica prescreveu o modelo das questões metafísicas, de todos os problemas que englobam o ser.

Para Aristóteles, o “é”, o “ser”, é tão-somente um acréscimo, não tem nenhuma significação autônoma, independente. Ao contrário, ele sempre deve estar ligado a algo significando síntese, ligação, unidade. O ser não subsiste sem dois termos os quais ele liga, por exemplo: “o homem é”; mas o que é o homem? Num enunciado apofântico só haveria coerência se o enunciado fosse: o homem é mortal ou branco ou lhe fosse atribuída qualquer outra predicação. Vale dizer que o “é” diz respeito à cópula que une um sujeito e um predicado, e que o ser não passa de um conceito de conexão. O “é”, desse modo, designa uma ligação entre algo e um diverso de algo, ou seja, ele necessita de uma relação, pois por si só sequer existe.

Nos juízos assertóricos, ou proposições apofânticas, a afirmação ou negação tem valor de realidade, de verdade. Assim temos, por exemplo: “Sócrates é mortal”, ou “Sócrates não é mortal”. Nesse modo de pensar, o objeto tende a ordenar-se conforme as exigências do pensamento lógico e conceitual. A proposição é essencialmente algo que demonstra e que comunica, ou seja, que *ex-põe* alguma coisa. Heidegger conclui que essa teoria sobre o “é” sequer toca na problemática fundamental da questão. Esse modo de demonstração é apenas uma forma de ser. O problema, então, reside na ausência da percepção de sua unilateralidade, ou seja, o “é” contém uma multiplicidade de significações que esse modelo lógico não contempla.



Para os gregos, *logos* designa a capacidade fundamental do discurso, da fala. O homem grego é um ser vivo que tem sua essência na possibilidade do discurso. Porém, tradicionalmente, traduziu-se *logos* por *ratio*, por

*razão, juízo, conceito, definição, fundamento, relação, proporção. (...) Mesmo quando se entende logos como proposição e a proposição como 'juízo', esta tradução aparentemente correta pode, na verdade, deixar de fora o significado básico (...). Em todo o caso, logos não diz, ou não diz primeiramente, juízo, caso se entenda por juízo uma 'ligação', um 'posicionamento'.<sup>30</sup>*

Perdeu-se, pois, a antiga concepção de essência do homem no discurso e na linguagem, trocando-a pela razão. O *logos* grego é aquilo que *dá a compreender*. Em Aristóteles todo discurso *dá a compreender*, porém nem todo discurso é mostrador. Este é somente o discurso apofântico, a proposição enunciativa. O que Aristóteles chama *logos* apofântico (ou discurso enunciativo) é aquele discurso que abriga a possibilidade de verdade ou falsidade. Mas o que significa isso para os gregos? Para Aristóteles mostrador é aquele *logos* que carrega em si mesmo a possibilidade de velar-se e desvelar-se.

Em *Ser e Tempo* Heidegger diz: “porque o *logos* é um deixar e fazer ver é que ele pode ser verdadeiro ou falso. Tudo depende de se libertar de um conceito construído de verdade, no sentido de ‘concordância’. A idéia de concordância não é, de forma alguma, a idéia primária no conceito de *aletheia*”.<sup>31</sup> A verdade, então, significa desvelar, descobrir, ao passo que a falsidade significa velar, encobrir.

---

<sup>30</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, p. 62.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 63.

Platão, Descartes, Leibniz e Hegel, ao pretenderem que a filosofia fosse perpassada de certezas matemáticas e verdades absolutas, construíram profundas catástrofes no que se refere ao pensamento filosófico. Descartes leva essa forma de pensar ao extremo afirmando que a verdade enquanto correspondência entre coisa e pensamento da coisa não é mais suficiente, pois o que faz com que algo seja verdadeiro é a certeza racional que o sujeito tem dessa adequação. Assim o sujeito se torna o ponto decisivo do processo epistemológico. Aqui, o abismo se interpõe do modo mais explícito possível entre um sujeito que conhece e um objeto que se deve conhecer; dito de forma mais extrema, o sujeito só é sujeito em face de um objeto, e vice-versa, predominando uma filosofia estritamente centrada no sujeito, na consciência.

Esse modo de conceber, que remonta a Platão e que atesta a verdade como correção, como correspondência, acaba por objetivar o mundo pelo ser humano. O pensamento torna-se tecnológico e permite um controle total sobre os objetos e sobre a experiência. Ele deixa de ser criativo sendo mera manipulação de idéias e conceitos. Nessa tematização da doutrina platônica da verdade, a tarefa posta ao ato hermenêutico é, tão-somente, alcançar a interpretação correta. A linguagem não é necessária ao conhecimento, ela é concebida como um sistema de signos aplicados a um conjunto de objetos já conhecidos.

Heidegger vê, no empenho de promover a atividade científica na era da técnica, um esquecimento do ser, e, se como ele diz, a questão do ser e do ente e, conseqüentemente, a distinção entre ambos, é de todas as questões a mais difícil e a

mais fundamental, não cabe à ciência fazê-la.<sup>32</sup> Em seu livro *O que é a metafísica*, Heidegger faz uma crítica às ciências da natureza por se ocuparem unicamente com o ente, como se, além dele, nada mais existisse. É uma crítica ao fragmento, à parcela, em oposição ao todo.

O movimento de recolocar a questão do ser de um modo outro que não o da ilusão de uma ontoteologia, nasce do confronto com a tradição. No mais, deslocar esse problema de um lugar de “verdade” para o âmbito da finitude. O homem deve assumir-se na finitude. É através da ontologia fundamental – com suas bases numa análise do tempo – que Heidegger “desmonta” a ontologia tradicional e supera a metafísica. O ser sempre se vela no ente, e os homens têm a tendência para esquecer esse velamento. Tal é a crítica de Heidegger à tradição.

A verdade como adequação entre pensamento e coisa pensada é correta somente se tomada como ponto de partida, mas nunca como uma determinação essencial do que seja verdade. Heidegger dirá que, ocidentalmente, os termos “ser”, “verdade” e “pensamento” foram tratados pelo viés lógico, por enunciados assertóricos, o que é um grande equívoco, afinal, há infinitudes de outros enunciados que escapam à lógica, que por isso, seria estrita demais,

*o ser, que está em jogo no ser deste ente, é sempre meu. Nesse sentido, a pré-sença nunca poderá ser apreendida ontologicamente como caso ou exemplar de um gênero de entes simplesmente dados. Pois, para os entes simplesmente dados, o seu ‘ser’ é indiferente ou, mais precisamente, eles*

---

<sup>32</sup> Diz ainda Heidegger sobre isso: “A ciência natural só pode observar o homem como algo simplesmente presente na natureza. Surge a questão: seria possível atingir dessa forma o ser-homem? Dentro desse projeto científico-natural só podemos vê-lo como ente natural, quer dizer, temos a pretensão de determinar o ser-homem por meio de um método que absolutamente não foi projetado em relação à sua essência peculiar”. HEIDEGGER, M. *Seminário de Zollikon*, p. 53.

*são de tal maneira que o seu ser não se lhes pode tornar nem indiferente nem não indiferente.*<sup>33</sup>

Uma análise existencial diferencia-se em seu fundamento de uma análise de propriedades de algo *simplesmente dado*. Trata-se da pergunta pelo fundamento de possibilidade de todo o *logos* como *logos*, pela totalidade de sua estrutura e não pela análise de suas partes como, por exemplo, análise de sujeito e predicado. E esta pergunta remete cada vez a uma coisa particular, situada na totalidade.

Ademais, um juízo – ainda que verdadeiro – não compreende a verdade, ou seja, a verdade não é um atributo do enunciado, “a essência do ser em sua multiplicidade jamais pode ser em geral recolhida a partir da cópula e de suas significações”.<sup>34</sup> A verdade, restituído o seu sentido originário, é entendida como tensão entre desvelamento e velamento, desocultação e ocultação, contrariamente às idéias de “correspondência”, “adequação”, “correção”, as quais predominaram no pensamento filosófico ocidental. Conceitos como “verdade”, “ser”, “pensamento”, tomados a partir da idéia de adequação e correspondência e erigidos sobre o alicerce da ideação e da razão, perdem sua concepção mais autêntica e mais humana.

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

---

<sup>33</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, p. 78.

<sup>34</sup> HEIDEGGER, M. *Os conceitos fundamentais da metafísica*, p. 391.

se num modo de revelar o ser em toda a sua facticidade e historicidade. A hermenêutica “é um modo de pensar ‘originariamente’ a essência da fenomenologia – e, de um modo geral, um modo de pensar ‘originariamente’ (mediante uma teoria e uma metodologia) todo o ‘dito’ num ‘dizer’”.<sup>35</sup>

A hermenêutica é concebida como o ato primário da compreensão que possibilita às coisas “saírem de seu esconderijo”. A compreensão é o movimento próprio da transcendência, “o compreender é a forma originária da realização do ser-aí humano enquanto ser-no-mundo (...) o compreender é o modo de ser do ser-aí que o constitui como saber-se e possibilidade”.<sup>36</sup> Assim, não há nenhuma forma de compreensão ou interpretação que não ponha em jogo a totalidade dessa estrutura existencial: o *ser-lançado* e o *pro-jeto*, ou, em outras palavras, o passado e o futuro do sujeito que compreende.

A questão que em Husserl era acerca da relação entre sujeito e objeto (teoria do conhecimento) passa a ser, com Heidegger, a pergunta pelo ser: “o que é um ser cujo ser consiste em compreender?” Essa mudança radical de perspectiva faz de Heidegger um importante filósofo na área da linguagem e, de certa forma, justifica a opção por ele a esta altura do trabalho. O ser é básica e primordialmente um sujeito histórico, inserido no tempo, motivo pelo qual é no próprio homem histórico que Heidegger encontrará o ser.

---

<sup>35</sup> MORA, F. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 332, 333.

<sup>36</sup> GADAMER, H. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998, p. 40.

“Toda interpretação, ademais, se move na estrutura prévia já caracterizada”.<sup>37</sup>

A interpretação sempre se move naquilo que é já compreendido, e disso ela mesma se alimenta. Por isso, não se deve pretender “pular fora” de sua própria história numa interpretação supostamente objetiva, ao contrário, deve-se entrar nesse círculo hermenêutico de compreensões. Os próprios “prés” são as condições de possibilidade da interpretação mais originária, e não o inverso, como quis a filologia. Esse círculo de compreensão exprime a estrutura própria da *pre-sença*.

Para Heidegger o *logos* originário é hermenêutico: uma explicitação que compreende. É o *logos* dos pré-socráticos que se liga intimamente à noção de verdade: velamento e *des-velamento*, sendo essencialmente dúbio. A crítica de Heidegger a Aristóteles é a de que este nunca colocou a pergunta pelo ser como tal, mas tão-somente pelo o ser dos entes.

Há no enunciado apofântico uma inclusão de determinações em seu dizer. Determinações perpassadas não somente pela redução do ser enquanto categorias, mas também pelo pensamento científico e por toda atitude explicativa em relação ao ente. Porém, essa é uma base de orientação não originária e imprópria do problema, tornando-se perigosa, quando representa a única a ser adotada.

A proposta de Heidegger – nessa busca da compreensão do *logos* – acena a um retorno, uma volta à anterioridade do *logos* apofântico, ou seja, um modo de

---

<sup>37</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, p. 209.

compreensão pelo *zuhanden* e não pelo *vorhanden*. A linguagem é, para usar uma expressão de Wittgenstein, “uso da linguagem”.

Assim, Heidegger ressalta a importância do contexto de cada coisa e da relação desta com sua totalidade, com seu contexto específico. Isso se opõe de modo decisivo à generalização e objetificação de conceitos pretensamente imutáveis e eternos tomados em sua singularidade. A linguagem é possibilidade de criação; a fala é a busca do sentido que o *Dasein* realiza, se não estiver tomado por modos impróprios impessoais de ser, sempre e cada vez que ele fala. O sujeito se constrói através de seu discurso, se constituindo a si próprio.

Heidegger critica o *Cogito* cartesiano e o substitui pelo ser. A crítica é também à metafísica que está por trás do “eu penso logo sou”. A pergunta pelo ser é autêntica e essencial pelo fato de abrir-se sempre a um âmbito para além dos limites do já formulado e dominado. Por isso, o pensar não é outra coisa que o constante *estar-acaminho* nesse campo preliminar da pergunta prévia. Para Heidegger os modos de ser e agir mostram que “a presença fundadora de nossa existência não se dá na órbita de consciência de um *Cogito* sem mundo, nem na complementaridade recíproca de sujeito e objeto”.<sup>38</sup>

Paul Ricoeur dirá que a questão do ser e a emergência do *Dasein* na própria interrogação daquele que questiona são o vínculo primordial que torna possível uma

---

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 20.

destruição do *Cogito*, enquanto primeira verdade, e a sua restituição ao plano ontológico na qualidade do “eu sou”.

O movimento de compreensão requer que não se imponha ao texto o próprio modo finito de compreensão do intérprete, mas sim, que se esteja aberto em relação ao texto para assim receber dele um si “mais vasto”. Vejamos como Gadamer contribui para se pensar a constituição do sujeito, desenvolvendo e aprimorando a noção de hermenêutica filosófica através de sua crítica à ciência e do aprimoramento do conceito de experiência.

### **1.3 Hans-Georg Gadamer**

#### *1.3.1 Ciência e filosofia*

Gadamer questionou a pretensão de objetividade da ciência moderna – assim como Heidegger e o autor das *Investigações filosóficas* – a qual baseava-se na possibilidade de uma apreensão das essências das coisas por um “super-sujeito” situado fora do tempo e do espaço. Nas palavras de Rohden, “Heidegger problematizou a existência da ‘coisa em si’ husserliana porque não há um tal dado da consciência; antes com suas possibilidades tudo se encontra na dinâmica do que era e do que virá, ou seja, tudo se encontra situado e relacionado”.<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> ROHDEN, L. *Hermenêutica filosófica*, p. 67.



Na antiguidade grega, a palavra ciência carregava o significado de um irrefreável desejo de saber. Na época moderna (séc. XVII), surge um novo modo de conceber a ciência – com Galileu e Descartes –, um modo bem mais restrito. Com a idéia de um método que assegurasse a certeza do conhecimento, Galileu inaugurou a ciência moderna. O especialista se converteu no ator principal do palco da técnica tentando tomar o lugar da experiência prática e social. Conseqüência disso foi “a influência da conformação técnica de nossa sociedade, a tecnificação da formação de opinião”.<sup>40</sup> A ciência moderna criou sistemas próprios de designação emancipando-se assim da linguagem. Disso emerge o esfacelamento da identidade humana, o que Gadamer considera a maior conseqüência negativa da era da técnica.

Conforme Gadamer, a filosofia é uma ciência, mas não no sentido moderno cuja investigação se baseia unicamente no também moderno conceito de método (que compreende a matemática e a medição). A filosofia como ciência compreende a inclusão de todos os conhecimentos objetivos e os conhecimentos da verdade, na medida em que não forem adquiridos através do processo anônimo do trabalho empírico-científico.

Ela difere das ciências naturais porque, ainda que a filosofia se ocupe do “todo”, este não consiste na mera soma das partes no sentido cartesiano. Trata-se de um todo que ultrapassa as possibilidades finitas da teoria do conhecimento. Porém, a filosofia se aproxima da ciência no sentido de não se tratar de um puro subjetivismo e de conter a exigência de unidade sistemática do saber.

---

<sup>40</sup> GADAMER, H. *A razão na época da ciência*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983, p. 44.

O humanismo trouxe à tona o saber do homem sobre si mesmo como objeto de investigação. Do ponto de vista da ciência, a arte como verdade e as ciências do espírito servindo a autocompreensão do homem, não fazem sentido para a filosofia. Gadamer conclui que a relação entre ciência, filosofia e arte é dialética: entre a arte e a ciência se encontra a filosofia, pois, se por um lado ela necessita da unidade da razão e do esforço do trabalho conceitual, por outro “nem o princípio da autoconsciência, nem nenhum outro princípio de fundamentação última e de autofundamentação nos conferem a expectativa de poder construir o sistema da filosofia”.<sup>41</sup>

A compreensão da *Lebenswelt* (mundo da vida) lingüisticamente não pode ser substituída pelo conhecimento científico, pois este não dá conta de abarcar o “todo experiencial” das vivências do sujeito. Contemporaneamente, pôde-se pensar num fundamento original e originário para o “todo” – no sentido metafísico – através da tematização da linguagem, a qual não é um mero instrumento, mas o *medium* no qual somos e vivemos.

### 1.3.2 A hermenêutica filosófica

O conceito moderno de experiência concebia que aquilo que fosse experimentado se tornaria passível de dominação, de controle e de repetição, com independência do sujeito que a experimentou. Gadamer desenvolveu filosoficamente o conceito de experiência no intuito de outorgar-lhe outro caráter que aquele moderno no

---

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 24.

qual se colava à experiência o significado de mecanicista. Em Gadamer, a experiência é irrepetível e, mais ainda, a repetição não é experiência.<sup>42</sup>

A experiência é um vínculo necessário no movimento de compreensão, pois o conhecimento filosófico sem a experiência é um conhecimento vazio, descarnado, pura forma. Essa noção de experiência hermenêutica significa basicamente a retirada do âmbito puramente abstrato e a volta para a vida, para o sujeito que a experimenta, com suas pré-concepções, pré-noções de mundo.

À filosofia cabe o que é universal, ela se destina a atingir o ser das coisas. Porém, enquanto não é uma experiência pessoal que diz respeito ao sujeito que filosofa e que insere esse sujeito na própria questão filosófica, a filosofia é, para usar um termo de Ricoeur, filosofia *desancorada*, descarnada, vazia, impessoal.

É somente com essa “volta para a vida” que a filosofia, pode contribuir para a maturação, o crescimento do sujeito em sua compreensão de si mesmo, do mundo, dos outros. Nas palavras de Gadamer, “a verdadeira experiência é aquela em que o homem se torna consciente de sua finitude”.<sup>43</sup> Dessa forma o sujeito pode assumir um pensamento na finitude, nas limitações de um ser que é histórico e não transcendente – como pretendia boa parte da filosofia moderna.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> Sobre isso, ver KRONBAUER, G. Re-lendo Verdade e Método. *Estudos Leopoldenses*. Série Educação, São Leopoldo, RS, v. 4, n. 6, jan./jun., 2000.

<sup>43</sup> GADAMER, H. *Verdade e Método*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997, p. 363.

<sup>44</sup> Essa, talvez, tenha sido a maior contribuição tanto de Heidegger quanto de Gadamer, visto que as filosofias do sujeito passavam por um período em que era gritante a necessidade de fazê-las “pisarem no solo” novamente, o que se efetivou com a inserção da ontologia na história, afinal Ser é Tempo.

A consciência histórica, para Gadamer, é a posição reflexiva do sujeito frente à própria história e à tradição. Posição reflexiva não significa a posição de um sujeito supra-histórico capaz de analisar sua própria compreensão e sua própria história objetivamente, imparcialmente. Aliás, essa posição é humanamente impossível. A tradição e a história são componentes constitutivos do sujeito assim como os pré-juízos são subjacentes ao movimento de compreensão.

O ato hermenêutico da compreensão, em Gadamer, é inevitavelmente carregado, não de neutralidade, mas de pressuposições. Pensar o contrário seria ingenuidade ou pretensão. O que não só pode, mas deve ser feito, é uma constante re-visitação, reabilitação ou revisão desses pré-conceitos e pré-juízos, num contínuo movimento crítico. É através desse criticismo em relação à pré-compreensão – o qual só é possível através da distância temporal – que se pode distinguir a pré-compreensão autêntica dos preconceitos e pré-juízos falsos, os quais levam, freqüentemente, o intérprete ao mal-entendido. Nas palavras de Rohden,

*O pré-conceito, a pré-compreensão podem ser retificados, ratificados e/ou ampliados, e o processo filosófico comporta uma circularidade inelutável que não é viciosa, porque não pretende esconder ou simplesmente confirmar os pré-juízos e pré-concepções, mas trazê-los à luz, no confronto com o real (sujeito, mundo), corrigindo-os e/ou alargando seus horizontes.<sup>45</sup>*

A questão de Gadamer é trazer à tona os pré-juízos e pré-conceitos em um sentido contrário ao do iluminismo. Os “prés” não são sempre resíduos da consciência que distorcem o real, ao contrário, eles são a possibilidade que o sujeito tem para poder iniciar qualquer processo compreensivo. Dessa forma, não se é refém das próprias pressuposições ao mesmo tempo em que não se tem total domínio sobre elas. Segundo

---

<sup>45</sup> ROHDEN, L. *Hermenêutica filosófica*, p. 173.

Gadamer, trazer os “prés” à consciência significa não deixar que eles sejam responsáveis por uma compreensão arbitrária.

Aquilo que é “pré”, assim como a linguagem humana em toda sua imperfeição e ambigüidade, é sempre condição de compreensão e não um problema ou um entrave, como supunha a filosofia moderna. Os “prés” que cada intérprete carrega ao longo da vida – não como algo fixo, mas sim como aquilo que está em constantes revisões e críticas –, assim como o contexto, a história e o tempo no qual ele está inserido, constituem o seu “horizonte histórico”. Assim, também o texto pertence a um horizonte histórico no qual foi criado. Dessa forma, o hermeneuta que compreende um texto, não abandona seu horizonte histórico (pois isso é impossível) para transportar-se ao horizonte histórico do autor do texto.

Para a hermenêutica filosófica, no deslocamento em direção ao horizonte histórico do texto, o hermeneuta carrega seu próprio horizonte histórico. Foi o que Gadamer nomeou de  *fusão de horizontes* . Porém essa fusão não significa nem uma síntese entre ambas as instâncias – no sentido da dialética – nem a diluição de uma na outra ou a supressão delas, mas sim, um processo no qual há um alargamento de horizontes.

O movimento de compreensão acontece circularmente passando do todo para a parte e desta novamente para o todo. A parte só é compreendida em relação ao todo e vice-versa. A fusão de horizontes que acontece na compreensão hermenêutica é um processo circular. É na relação entre subjetividade e objetividade, intenção prévia e

coisa mesma, que irrompe o “novo”, o “terceiro”. Desse modo, abre-se um rasgo entre a afirmada dualidade sujeito e objeto que perpassa toda a história da filosofia ocidental, seja no idealismo ou, em sua oposição, no realismo. A compreensão, em seu caráter ontológico, deixa de ser “um simples modo de conhecer para tornar-se uma maneira de ser e de relacionar-se com os seres e com o ser”.<sup>46</sup>

Nem absoluta neutralidade – o que conferiria um caráter objetivante – nem puro subjetivismo, esse é o alvo da hermenêutica filosófica, pois ambos, sujeito e objeto, não existem separadamente. A propósito escreve Rohden: “a esquizofrenia filosófica sujeito-objeto não é resolvida pela eliminação ou supremacia de um dos pólos, mas pelo reconhecimento da existência e a constituição de ambos tensional e circularmente”.<sup>47</sup> O que há é um movimento circular de compreensão entre um intérprete e sua tradição, e é nesse *estranhamento-familiaridade*, nessa *pertença-distanciação* que se fundamenta a hermenêutica filosófica.

A consciência hermenêutica é a disposição constante para a abertura, para o imprevisível, para o novo que sempre surge no processo de compreensão, seja na interpretação de um texto, seja no encontro com a alteridade presente no diálogo. A abertura é essa disposição de acolhimento ao outro, disposição que é inerente ao dialogar, pois, do contrário, o próprio conceito de diálogo perde sua essência. Desse modo, aquele que não escuta o outro – entendida essa escuta na profundidade e na dimensão que Gadamer lhe atribui – não dialoga, mas monologa. Por isso, a experiência

---

<sup>46</sup> RICOEUR, P. *Interpretação e ideologia*. 3. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988, p. 118.

<sup>47</sup> ROHDEN, L. *Hermenêutica filosófica*, p. 170.

hermenêutica se dá, quando “procuramos compreender o outro, pois (...) precisamos quebrar em nós uma resistência ao ouvir o outro como outro”.<sup>48</sup>

O novo conceito de hermenêutica que surge com Gadamer, abarca não só a compreensão, mas fundamentalmente a autocompreensão. A palavra hermenêutica sugere abertura, multiplicidade, pois, a interpretação

*faz referência à finitude do ser humano e à finitude do conhecimento humano, isto é, a experiência da interpretação contém algo que não ocorria na autoconsciência anterior, quando a hermenêutica era atribuída a âmbitos especiais e aplicada como uma técnica para a superação de textos difíceis.*<sup>49</sup>

Para um modelo cientificista (como o historicismo), a tarefa posta ao intérprete é tão-somente extrair o sentido verdadeiro do texto. O sentido se encontra no próprio texto como uma coisa fixa e única. Gadamer polemizou essa forma de interpretação alegando que a compreensão da história, da arte, do texto, do outro, de si próprio, não pode se dar na órbita de um sujeito que se coloca frente ao objeto para dele extrair a verdade. Isso porque, nessa forma de pensar, o intérprete estaria tentando objetificar âmbitos do mundo que não são objetificáveis por conterem em si mesmos o próprio sujeito interpretante.

Se à hermenêutica tradicional interessavam as respostas, à hermenêutica filosófica interessam as perguntas. O esforço hermenêutico primário faz parte da *práxis* do ser humano. Ele diz respeito ao fato de que, para se buscar uma resposta, se deve compreender o sentido desencadeador da pergunta, ou seja, o que está atrás da pergunta proposta. Desse modo, a hermenêutica exige que se admita a infinitude dessa tarefa e

---

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>49</sup> GADAMER, H. *A razão na época da ciência*, p. 71.

que se reconheça o fato de que, na compreensão, estão presentes pressupostos que não podem ser eliminados.

Para Gadamer, “pensar historicamente significa sempre realizar uma mediação entre os conceitos do passado e o pensamento próprio. Pretender, portanto, na interpretação, evitar os próprios conhecimentos, não somente é impossível, mas um absurdo”.<sup>50</sup> A compreensão, conforme Gadamer, abarca a autocompreensão, o que faz da hermenêutica uma filosofia eminentemente prática. Por isso, há um retorno ao pensamento grego e sua

*implicação recíproca entre interesses teóricos e ocupações práticas (...). Dedicar a vida a interesses teóricos pressupõe a virtude da phronesis. Porém isto não limita, de modo algum, a prioridade da teoria, isto é, o interesse do mero querer saber. (...) Por outro lado, é inegável a prioridade da práxis. (...) Assim pois, me parece que a consciência teórica acerca da experiência da compreensão e a práxis da compreensão, a hermenêutica filosófica e a própria autocompreensão, não podem ser separadas uma da outra.*<sup>51</sup>

O ser humano, para Gadamer (e isso é uma herança aristotélica), por ser dotado de linguagem, pode se distanciar do presente, pois a linguagem torna presentes as coisas, e, desse modo, por meio da *phronesis*, faz-se possível o ato da escolha, que é a própria *práxis*. A teoria é, ela mesma, uma prática. No sentido grego, *práxis* não se confinava à efetivação de uma teoria, tampouco à sua oposição. A *práxis* é a forma de comportamento dos seres vivos em sua mais ampla generalidade. Porém, se todos os animais têm *práxis*, apenas o homem tem capacidade de antecipação para a escolha prévia. A livre decisão é o que diferencia o humano dos animais e o que caracteriza sua *práxis*.

---

<sup>50</sup> OLIVEIRA, M. *A reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*, p. 235.

<sup>51</sup> GADAMER, H. *A razão na época da ciência*, p. 76, 77.



Na hermenêutica filosófica, a compreensão é o próprio modo de ser do homem, afinal, o sujeito vive num horizonte de pré-compreensão, e, dessa forma, sempre tem um pré-conceito ou uma compreensão prévia das coisas, o que torna impossível uma apreensão delas de forma neutra, absoluta, *ob-jetiva*. Nesse sentido afirma Ricoeur: “o gesto da hermenêutica é um gesto humilde de reconhecimento das condições históricas a que está submetida toda a compreensão humana sob o regime da finitude”.<sup>52</sup>

Desse modo, a postura hermenêutica requer abertura e disposição de acolhimento frente ao texto, ao mundo e aos outros, na forma de uma apropriação seletiva das próprias opiniões e pré-conceitos, os quais constituem a possibilidade mais própria – e única – de compreender o mundo e de compreender a si mesmo.

---

<sup>52</sup> RICOEUR, P. *Do texto à ação – ensaios de hermenêutica II*. Porto-Portugal: RÉS, s/d. , p. 357.

## 2 A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO PELO MUNDO DA OBRA: UM PROBLEMA HERMENÊUTICO

*Todo leitor é, quando lê, o leitor de si mesmo.  
A obra não passa de uma espécie de instrumento óptico  
oferecido ao leitor a fim de lhe ser possível discernir  
o que, sem ela, não teria certamente visto em si mesmo.*  
Marcel Proust

As questões trazidas à tona por Wittgenstein, Heidegger e Gadamer possibilitaram, de certa forma, que um filósofo como Ricoeur pensasse a problemática da constituição do sujeito, como será desenvolvida neste capítulo e no seguinte. A linguagem humana ambígua, imperfeita, assim como as pré-compreensões que todo sujeito carrega consigo, passam a ser vista, não mais como um entrave ao conhecimento do mundo, mas como a própria condição de possibilidade e autenticidade da compreensão.

A hermenêutica, por sua vez, faz emergir o fato de que, quando se compreende algo (um texto, o mundo, os outros...), compreende-se a si mesmo. A reviravolta operada por esses filósofos na área da linguagem, da epistemologia, da ontologia e da compreensão deu novos rumos para se pensar o sujeito como finito, histórico.

O item 2.1 *A busca hermenêutica do si-mesmo* apresenta como Paul Ricoeur concebe o sujeito em suas relações com os textos, símbolos e signos do mundo. Vê-se, também, como a compreensão do texto, é, na verdade, a compreensão de si mesmo.

2.2 *Uma abordagem estética* é o desenrolar do item anterior. Porém, aqui, o tema da compreensão de si ganha um enfoque particular, o lugar privilegiado da estética. O que se vai desenvolver é como toda a forma de ficção possibilita, talvez como nenhum outro lugar, a experiência da constituição do sujeito. A metáfora, por abrir espaço à imaginação, suscita variações criativas sem número. Foi através da representação da ação humana por meio da tragédia que o sujeito tomou consciência das ações dos homens, e, dessa forma, pôde repensar suas próprias ações no mundo, repensando a si mesmo e se constituindo ao longo da vida, como sujeito.

O item 2.3 *A autonomia do texto* aborda, de forma bem geral, o papel produtivo da escrita na democratização do saber. Para Ricoeur a autonomia do texto significa a possibilidade do mundo do texto de se desprender de sua singularidade, de se separar do mundo do autor, e assim se abrir a leituras de diferentes contextos sociais. A distância temporal que se interpõe entre o texto e o hermeneuta não é um impedimento à compreensão, mas sim possibilidade produtiva e positiva.

Ricoeur propõe que a autocompreensão perpassada pela pergunta originária pelo ser de Heidegger (“o que é um ser cujo ser consiste em compreender?”) acrescida à fenomenologia de Husserl (“em que condições um sujeito que conhece pode compreender um texto ou a história?”) acontece mediada pelos signos, símbolos, textos,

análises semânticas, sintáticas, hermenêuticas. Há, nessa co-implicação entre uma epistemologia da interpretação e uma ontologia da compreensão, um longo e oblíquo itinerário a ser percorrido.

## 2.1 A busca hermenêutica do si-mesmo

Em sua extensa obra, Ricoeur desenvolveu – dentre outras coisas – a questão do texto enquanto meio,<sup>53</sup> lugar no qual o leitor se constitui. Chamou esse *topos* de “mundo da obra”, o qual provoca projeções e memórias, estranhamentos ou reconhecimentos, enfim, a compreensão de si próprio, do mundo, dos outros.

O sujeito ricoeuriano se diferencia do eu, do ego, da consciência; é o “si” reflexivo de todas as pessoas. Este “si”, ao menos para o *Cogito* cartesiano, é uma verdade que se põe a si própria. Acontece que, conforme Ricoeur, a posição do “si” não é um dado, mas uma tarefa, uma dupla tarefa ética e hermenêutica. Essa tarefa compreende uma reflexão ontológica preparada por considerações lingüísticas, semânticas, pragmáticas, hermenêuticas, mediada pelo livro, pelo outro, ocorrendo desse modo de forma gradual. O humano que interpreta a si mesmo e o outro, os símbolos, sinais, signos do mundo, já não é um *Cogito*, mas um existente que, paulatinamente, se *des-vela* pela exegese de sua própria vida.

---

<sup>53</sup> A expressão “meio” deve ser entendida ao modo do *medium* gadameriano, de um lugar, de um espaço, circunstância, ou seja, não significa meio enquanto algo de que eu me utilizo para designar algo ou alcançar um fim outro que não ele próprio. É, então, exatamente o oposto do que parece ser à primeira vista, de modo evidente.

Um modo de constituição do “si” acontece no encontro, na experiência entre o sujeito e a “coisa do texto”, para usar uma terminologia gadameriana, ou entre o sujeito e o “mundo da obra”, nas palavras de Ricoeur. A afirmação *Cogito ergo sum* requer a mediação de representações, ações, obras. É nesses lugares que o ego deve perder-se e encontrar-se, por isso afirmamos que a reflexão é uma tarefa. Essa reflexão torna-se hermenêutica na medida em que aquilo que se interpreta (sinais e signos do mundo, a alteridade e o si-mesmo) faz com que se apreenda o ato da própria existência de si, ou seja, a compreensão do mundo abarca a autocompreensão do sujeito que compreende.

O texto, a escrita, a narrativa, são lugares onde, concomitantemente, há a desconstrução, a perda do “eu”, e sua reconstrução no descobrimento da verdadeira identidade, pois durante a leitura

*o leitor põe sua atividade sintética à disposição de uma realidade não-familiar [a do texto], encontrando-se em consequência num estado intermediário que o separa, durante a leitura, daquilo que ele é. Noutras palavras, durante o processo de constituição de sentido, é de certa maneira o próprio leitor que está sendo constituído.*<sup>54</sup>

Através da leitura trazemos à superfície o que, talvez de um outro modo, teria permanecido submerso e obscuro. Conforme Marcel Proust, os leitores são “leitores de si mesmos, não passando [o livro] de uma espécie de vidro de aumento, (...) o livro graças ao qual eu lhes fornecia meios de se lerem”.<sup>55</sup> O leitor se conhece, se desenvolve, se desdobra quando se entrega à experiência da leitura.

---

<sup>54</sup> ISER, W. *O ato da leitura*, v. 2. São Paulo: 34, 1999, p. 6.

<sup>55</sup> PROUST, M. *O tempo redescoberto*. 10. ed. São Paulo: Globo, 1990, p. 280.

Desse modo, a experiência que constitui a identidade do leitor se encontra no espaço tensional entre a emergência do sentido sobrevivendo do texto e a erupção do significado, que é resultado do conteúdo textual fusionado com a experiência de vida do leitor, ou seja, “entre significante e significado existe uma gravidez simbólica”;<sup>56</sup>

*O sentido representa a totalidade das referências, tal como implicada pelos aspectos do texto, e deve ser constituído no percurso da leitura. E o significado emerge no instante em que o leitor absorve o sentido em sua própria existência. Quando o sentido e o significado agem juntos, eles garantem a eficácia de uma experiência que nos permite constituirmos a nós mesmos constituindo uma realidade que nos era estranha.*<sup>57</sup>

Segundo Iser há um trajeto a ser percorrido pelo sujeito leitor que culmina na junção entre sentido e o significado. Compreender-se perante a obra significa deixar acontecer este *encontro* (entre leitor e obra) que é instaurado pelo próprio texto.<sup>58</sup> Contrariamente à transparência do *Cogito* cartesiano, o desvio pela opacidade do signo sugere que a compreensão do sujeito por si mesmo não acontece diretamente, mas sim reflexivamente, obliquamente. É o problema da apropriação ou da aplicação do texto na situação presente do leitor. Sobre isso diz Ruiz:

*Ao interpretarmos o mundo, co-implicamo-nos na interpretação, constituindo-nos sujeitos interpretantes e objetos da interpretação. Nossa relação com o mundo é mediada sempre pela significação que damos a ele. Na ação interpretativa não só nos apropriamos dele como nosso mundo, senão que nos produzimos como subjetividade mundanizada. O simbolismo é o modo de nos relacionar com o mundo e a forma com que estruturamos nossa subjetividade.*<sup>59</sup>

---

<sup>56</sup> RUIZ, C. *Os paradoxos do imaginário*. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2003, p. 176.

<sup>57</sup> ISER, W. *O ato da leitura*, v. 2, p. 82.

<sup>58</sup> Sardi desenvolveu o tema do encontro da seguinte forma: “A leitura da narrativa do outro requer (...) um viés que se dobra sobre o nosso próprio viver; e esse retorno é potencializado pela dupla produtividade do encontro. O encontro resguarda o sentido de nossa diferença, e a diferença, o sentido do encontro.” SARDI, S. Viver e pensar. In QUEIROZ, I; ROLLA, A; SANTOS NETO, A. (orgs). *Filosofia e ensino: possibilidades e desafios*. Ijuí, RS: Unijuí, 2003, p. 170.

<sup>59</sup> RUIZ, C. *Os paradoxos do imaginário*, p. 180.

O símbolo primário é o lugar do acontecimento e da manifestação da estrutura intencional do símbolo, o qual visa a situação existencial do homem; é nele que um “segundo sentido” se revela, se mostra de forma aberta e indeterminada. A especificidade do símbolo, “é transmitir um sentido de sentido, enquanto, para além do sentido primeiro, literal e imanente, se acede a um sentido segundo, simbólico e transcendente: o último sentido se desvela no primeiro, ele é sua epifania”.<sup>60</sup>

O símbolo, etimologicamente, é aquilo que reúne duas partes separadas respeitando as diferenças, e só na reunião adquire seu sentido pleno; ele é a identidade na diferença. Ricoeur chama de símbolo toda estrutura de significação na qual um sentido direto, literal, remete a outro ou vários outros, indiretos, figurados. É aqui que se constitui o campo hermenêutico, cabendo à interpretação decifrar o sentido oculto no aparente.

Há no texto a revelação, o desenvolvimento, o descobrimento de uma proposta de mundo “o projeto de um mundo que eu posso habitar e no qual se possam revelar as possibilidades que me são mais próprias”,<sup>61</sup> e é disso que o leitor se apropria num texto. É um projetar, um apontar-se para o tempo que ainda não veio – enquanto efetividade – mas já está presente enquanto *pro-jeto*. O texto convida o leitor; faz-lhe o convite que abre a possibilidade de ler-se a si próprio.

O sujeito se constrói nesse exato ponto de convergência entre um movimento regressivo arqueológico e outro progressivo teleológico. Seu crescimento, sua

---

<sup>60</sup> OLIVEIRA, M. *A reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*, p. 405.

<sup>61</sup> RICOEUR, P. *Da metafísica à moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, p. 105.

maturação, é resultado de um movimento mnemônico e um outro de expectativas, é um “olhar para trás” e um “projetar”.

Entre o movimento que busca a verdade retrospectivamente, em um desvelamento do inconsciente infantil ou das memórias do passado, e o movimento que compreende a verdade no futuro, teleologicamente compreendido na esperança, na expectativa ou no *ser como pro-jeto*, Ricoeur instala uma dialética produtiva. “Esta polaridade de *arché* e de *telos*, da origem e do alvo, do solo pulsional e da mira de cultura, é a única que pode arrancar a filosofia do *Cogito* à abstração, ao idealismo, ao solipsismo”.<sup>62</sup>

O texto e as demais obras depositadas na cultura são lugares onde se realiza essa retrospectão e essa projeção. Assim, também em Heidegger não há forma de compreensão que não ponha em jogo a totalidade do sujeito, do *Dasein*, seu passado e seu futuro, sua possibilidade projetiva e rememorativa. Sobre isso escreve Manguel:

*Jamais voltamos ao mesmo livro e nem à mesma página, porque na luz vária nós mudamos e o livro muda, e nossas lembranças ficam claras e vagas e de novo claras, e jamais sabemos exatamente o que aprendemos e esquecemos, e o que lembramos. O que é certo é que o ato de ler, que resgata tantas vozes do passado, preserva-as às vezes muito adiante no futuro, onde talvez possamos usá-las de forma corajosa e inesperada.*<sup>63</sup>

O texto exige do leitor um movimento de acolhimento e de abandono, de apropriação e de desapropriação, de pertença e de distanciamento, de familiaridade do mesmo e de estranhamento do outro. O leitor se apropria de um mundo proposto pelo

---

<sup>62</sup> RICOEUR, P. *O conflito das interpretações – ensaios de hermenêutica*. Porto-Portugal: RÉS, 1988, p. 239.

<sup>63</sup> MANGUEL, A. *Uma história da leitura*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 82, 83.



próprio texto. Essa proposta está diante do texto como aquilo que a obra suscita, desenvolve, descobre, revela. Compreender é compreender-se diante do texto:

*(...) compreender um texto, diremos, não é descobrir um sentido inerte que nele estaria contido, mas revelar a possibilidade de ser indicada pelo texto. Desta forma, seremos fiéis ao compreender heideggeriano que é, essencialmente, um projetar ou, de modo mais dialético e mais paradoxal, um projetar num ser-lançado prévio.*<sup>64</sup>

Ou seja, toda compreensão hermenêutica envolve a expectativa e a memória que se projetam uma sobre a outra. A obra, então, é esse lugar de projeções e de reminiscências, pois durante a leitura aquilo que é lembrado é projetado num novo horizonte de possibilidades narrativas. Todas essas possibilidades imaginadas e acompanhadas do julgamento moral feito pelo leitor são refletidas em suas próprias ações no mundo da vida. Nas palavras de Manguel, “para além do sentido literal e do significado literário, o texto que lemos adquire projeção de nossa experiência, da sombra, por assim dizer, de quem somos”.<sup>65</sup>

Na experiência hermenêutica entre leitor e obra, há a perda e o reencontro do sujeito, perda no mundo da obra (há uma alienação momentânea de si) e reencontro, *a posteriori*, num outro nível de si mesmo, como a *catarse* descrita por Aristóteles vivida pelo espectador frente à tragédia.

A fim de introduzir o conceito de *catarse* será aprofundada a noção de *mimese* numa breve análise cuja nuance estética compreende a abordagem da tragédia – como

---

<sup>64</sup> RICOEUR, P. *Interpretação e ideologia*, p. 33.

<sup>65</sup> MANGUEL, A. *Uma história da leitura*, p. 299.

lugar privilegiado da *catarse* – e, na seqüência, o desmembramento da noção de construção de identidade pela obra poética e literária.

## 2.2 Uma abordagem estética

O conceito de *catarse* é anterior a Aristóteles, remonta a Demócrito, o qual lhe dera o sentido de um tratamento homeopático. Na própria tradição pitagórica, a *catarse* significava a purificação do corpo pela medicina, e da alma pela música, pela filosofia; Aristóteles desenvolve o conceito num sentido semelhante. Com isso se recusa qualquer sentido moral-religioso que o termo teria carregado ao longo da história.

Antônio Freire, relativamente à tragédia, nos diz:

*é sobretudo no desenlace ou epílogo da tragédia, que devem surgir os sentimentos de compaixão e do medo. À mudança na condição das personagens deve corresponder uma mudança na alma dos espectadores. Estes não se encontram no final da peça, como estavam no início dela.*<sup>66</sup>

Compaixão e medo são, pois, a dupla finalidade da tragédia, sentimentos que o espectador “traz à tona” durante o espetáculo operando uma mudança interior. O espectador não se encontra ao término da peça do mesmo modo que antes dela. Não há dúvidas, segundo Freire, de que a finalidade da tragédia para Aristóteles consiste em provocar o temor e a compaixão, os quais se obtém pela “composição dos fatos”, ou

---

<sup>66</sup> FREIRE, A. *A catarse em Aristóteles*. Braga: Publicação da Faculdade de Filosofia, 1982, p. 115.

seja, pela tragédia. O temor e a compaixão estão intimamente ligados, formando um só sentimento ou paixão. E é nisso que consiste a emoção trágica.

Há uma mutação do ego, um movimento do sujeito de si a si. Por isso ao final da peça, o espectador não é o mesmo, precisamente porque alguma coisa aconteceu dentro dele. Assim, “experimentar um texto significa que algo está acontecendo com a nossa experiência. Ela não pode permanecer a mesma pelo fato de nossa presença no texto não ser mero reconhecimento do que já sabemos”.<sup>67</sup>

A finalidade da tragédia está muito além do seu caráter didático. A *catarse* não só clarifica e esclarece, mas tem o poder de purificar pelo *pathos*. Assim, “se o trágico pode se dirigir indiretamente ao nosso poder de deliberar, é na medida onde a *catarse* se endereçou diretamente às paixões que ela não se limita a suscitar, mas é destinada a purificar”.<sup>68</sup> A *catarse* fracassa em seu conselho direto, porém abre o que Ricoeur chama de “momento da convicção”. A passagem à convicção consiste na reflexão sobre o inevitável lugar do conflito na vida moral. A instrução ética é produzida pela tragédia por meio da metaforização de sentimentos como a compaixão e o medo, o terror e a piedade.

A representação da ação humana (tragédia, drama, romance...) foi a primeira forma pela qual o homem compreendeu suas próprias ações, e, tomando consciência delas, pôde repensar, *re-projetar* a si mesmo, e, portanto, constituir sua identidade ao

---

<sup>67</sup> ISER, W. *O ato da leitura*, v. 2, p. 51.

<sup>68</sup> “si le tragique peut s’adresser indirectement à notre pouvoir de délibérer, c’est dans la mesure où la *catharsis* s’est adressée directement aux passions qu’elle ne se borne pas à susciter, mais qu’elle est destinée à purifier”. RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*. França: Éditions du Seuil, 1990, p. 282. (Tradução minha).

longo da história narrada e da história da sua própria vida. Há, desse modo, um elo relacional necessário entre ação, recriação e ficção, pois como afirma Ricoeur, a tragédia imita a ação. Imita recriando-a artisticamente, por isso, pensamos que a ação mimética<sup>69</sup> (da obra de arte em geral) não é, como sustentou Platão, mera cópia imperfeita,<sup>70</sup> afastamento do real e do mundo ideal.

Em Platão, a obra de arte é a imitação da imitação, ou seja, este mundo já é uma cópia – imperfeita como toda cópia platônica – do mundo das idéias. A obra artística, sendo mera cópia desse mundo – que já é, por sua vez cópia – é uma representação, uma aparência que dista em três graus descendentes do original, logo absolutamente desnecessária nas palavras de Platão:

*(...) seu erro procede de que, ao ver as produções desses poetas, esqueceram a observação de que estão três degraus distantes da realidade, e que, sem conhecer a verdade, é fácil criar esse tipo de produção, que em última instância não são nada mais do que meros fantasmas, que não possuem nenhuma realidade (...).*<sup>71</sup>

Diferentemente em Ricoeur a *mimese* é um movimento de *re-criação* trespassada de sentido humano: “a ficção é o caminho privilegiado da redescrição da

---

<sup>69</sup> Flickinger explicita o que o estagirita concebera por *mimese*: “(...) a *mimese* aristotélica opõe-se ao entendimento platônico que nela vê apenas a imitação de algo, cuja pretensão de verdade encontra-se, de antemão, garantida no mundo das idéias. Assim é que, ao atribuir à experiência da obra de arte essa pretensão de verdade própria ou produtividade interna, Aristóteles prepara, sem dúvida, o caminho à sensibilização moderna quanto ao caráter provocador da arte.” FLICKINGER, H. Da experiência da arte à hermenêutica filosófica. In: ALMEIDA, C; FLICKINGER, H; ROHDEN, L. *Hermenêutica filosófica. Nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, p. 33.

<sup>70</sup> Platão operou uma verdadeira revolução literária ao introduzir o diálogo como forma de escrita. O mito da caverna é outro exemplo do quanto esse filósofo era trespassado pelo espírito artístico-literário, pois o mito expressa uma idéia por meio de uma linguagem figurada, metafórica. O paradoxo que se enraíza no coração de Platão encontra-se na distinção entre real e ideal, pois, se enquanto ser humano ele escrevera daquela forma, em sua *República* ele excluía qualquer artista da “*pólis* ideal” justificando-se com o argumento de que a arte, principalmente a tragédia, incitaria os homens a praticarem ações baixas, corrompendo seus espíritos e levando-os ao sentimentalismo pelo processo catártico.

<sup>71</sup> PLATÃO apud RUIZ, C. A filosofia, a verdade e o sujeito. In: HELFER, I; ROHDEN, L; SCHEID, U. (org). *O que é filosofia?*. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2003, p. 26.

realidade e a linguagem poética é aquela que, por excelência, opera aquilo a que Aristóteles, ao refletir sobre a tragédia, chamava a *mimese* da realidade”.<sup>72</sup>

Gadamer revive esse pensamento aristotélico da experiência estética. Há um forte vínculo entre a hermenêutica filosófica e a *mimese* aristotélica, conforme Flickinger, “em Aristóteles vemos de antemão confirmada a afirmação de Gadamer em sua obra principal: ‘Na experiência da arte, vemos atuando uma experiência verdadeira que não deixa inalterado aquele que a faz’”,<sup>73</sup> ou ainda que “quando experimentamos uma obra de arte presentifica-se o que experimentamos e o que somos; a nossa compreensão mesma é posta em jogo porque a obra nos coloca a questão do seu ser”.<sup>74</sup>

Desse modo se percebe por que uma grande obra permanece no tempo, essencialmente por transcender seu espaço, sua singularidade, superando a distância dos tempos por meio da *presentificação* do seu próprio sentido. A experiência estética abre a possibilidade para se imaginar um novo mundo. O novo produzido lingüisticamente traz, o que até então, era desconhecido na palavra. É o que a palavra poética e a experiência hermenêutica têm em comum: a abertura para o novo.

### 2.2.1 *Pensamento e poesia, razão e imaginação*

O que se afirmou em praticamente toda a história da filosofia desde Sócrates (excluindo uns poucos nomes desse itinerário), é que o ser humano é essencialmente um

---

<sup>72</sup> RICOEUR, P. *Do texto à ação*, p. 122.

<sup>73</sup> FLICKINGER, H. Da experiência da arte à hermenêutica filosófica. In: ALMEIDA, C; FLICKINGER, H; ROHDEN, L. *Hermenêutica filosófica. Nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*, p. 34.

<sup>74</sup> KRONBAUER, G. Re-lendo Verdade e Método. *Estudos Leopoldenses*, p. 153.

ser de razão. Ora, esqueceu-se outra faculdade igualmente humana, que possibilita o movimento criativo, o surgimento do novo: a imaginação. Quando o sujeito projeta, ele imagina, se lançando a um tempo que ainda não veio, mas que é presente de uma antecipação futura. Ao fazer o movimento arqueológico, o sujeito se recorda, fazendo com que o tempo passado se torne presente enquanto memória presente do que já se passou. O ato projetivo pressupõe imaginação; o regressivo, memória. Com Ruiz afirmamos que:

*ambas as dimensões, razão e imaginação, estão indissociavelmente implicadas. Uma não pode existir sem a outra. Ambas existem co-referidas, porém de uma forma tensa e conflitante. A tensão própria do imaginário e da racionalidade leva, muitas vezes, a pretender explicar um anulando o outro ou pretender a dissolução de um no outro.*<sup>75</sup>

Os dois processos humanos (memória e projeção) que são “desafogados” da alma por meio da leitura, nada mais são do que a forma pela qual o sujeito vai se construindo a si próprio. Sobre isso, a colocação de Iser é extremamente ilustrativa:

*a literatura oferece a oportunidade de formularmo-nos a nós mesmos, formulando o não-dito (...). Porém, se a certeza do sujeito não mais se funda exclusivamente em sua consciência, nem sob condição mínima cartesiana, segundo a qual o sujeito é que percebe no espelho de sua consciência, então a leitura da literatura ficcional enquanto mobilização de espontaneidade ganha função não irrelevante para o tornar-se consciente.*<sup>76</sup>

Está claro que há um movimento de retrospecto, o qual, inevitavelmente, se relaciona com a faculdade mnemônica, e um outro movimento de projeção, no qual o papel da imaginação é essencialmente necessário, pois “a imaginação, em suas ações vivas, nos desliga ao mesmo tempo do passado e da realidade. Aponta para o futuro. (...) Como prever sem imaginar?”.<sup>77</sup>

---

<sup>75</sup> RUIZ, C. *Os Paradoxos do imaginário*, p. 20.

<sup>76</sup> ISER, W. *O ato da leitura*, v. 2, p. 93.

<sup>77</sup> BACHELARD, G. *A poética do espaço*. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 353.

O compreender corresponde à projeção que o leitor faz de suas possibilidades imaginativas que, por sua vez, são suscitadas pelo texto, compreendendo aí não só *um texto*, mas também *uma proposta de mundo*. Para Ricoeur, a obra tem o poder de “refazer” a realidade (...) na medida em que o texto visa, intencionalmente, um horizonte de realidade nova a que podemos chamar um mundo. É este mundo do texto que intervém no mundo da ação para o configurar de novo ou, se o podemos dizer, para o transfigurar”.<sup>78</sup> Por isso a ficção é tão importante; precisamente porque, através da experiência da leitura, o leitor é afetado, e essa afetação se reflete no modo de ação, nas escolhas feitas, no próprio comportamento do leitor na vida real.

Em Heidegger, a linguagem – quando analisada ontologicamente – é vista como um “poetizar primeiro” de tal forma que o dizer poético é um ato inaugural, genuíno. Nessa trama entre linguagem poética e linguagem filosófica, escreve Heidegger: “o que se diz fazendo poesia e o que se diz pensando nunca são coisas iguais; mas em certas ocasiões são o mesmo, a saber, quando o abismo entre poesia e pensar se abre puro e decidido. Isso pode ocorrer quando a poesia é sublime e o pensar é profundo”.<sup>79</sup>

Se o primeiro Heidegger, o autor de *Ser e Tempo*, tinha como problema central compreender as estruturas objetivas e ontológicas do existir, o segundo Heidegger, autor de *A origem da obra de arte*, tinha por questão o mundo como aberturas históricas do ser, e é esse o Heidegger que afirma:

---

<sup>78</sup> RICOEUR, P. *Do texto à ação*, p. 35.

<sup>79</sup> HEIDEGGER apud SARDI, Viver e Pensar. In: QUEIROZ, I.; ROLLA, A.; SANTOS NETO, A. (orgs). *Filosofia e ensino: possibilidades e desafios*, p. 177.

*Mas pelo fato de a poesia, em comparação com o pensamento, estar de modo bem diverso e privilegiado a serviço da linguagem, nosso encontro que medita sobre a filosofia é necessariamente levado a discutir a relação entre pensar e poeitar. Em ambos os casos, pensar e poeitar impera um oculto parentesco porque ambos, a serviço da linguagem, intervêm por ela e por ela se sacrificam. Entre ambos, entretanto, se abre ao mesmo tempo um abismo, pois 'moram nas montanhas mais separadas'.<sup>80</sup>*

Em Heidegger pensamento e poesia, se aparentam, se avizinham, ainda que a distinção entre um e outro fique encoberta e inexplicável, “o estranho é todavia que a vizinhança ela mesma permanece invisível (...). Vivemos nessa vizinhança mas ficaríamos sem saber o que dizer se tivéssemos que explicar em que ela consiste”.<sup>81</sup>

Literatura e filosofia aproximam-se uma da outra na medida em que tratam de questões inerentes, essenciais ao ser humano na busca da compreensão da vida ultrapassando o limite do cotidiano e de suas significações. Ambas têm por preocupação o cuidado com a linguagem e com o pensamento originário, ambas dizem respeito ao sujeito, pois a palavra do poeta, como diz Bachelard, “sacode as camadas profundas de nosso ser”.<sup>82</sup> A linguagem é possibilidade de criação e o sujeito se constrói por meio de seu discurso, constituindo assim o *si-mesmo*.

Porém, filosofia e poesia, apesar do nascimento comum, foram separadas, senão pelo destino, por uma história marcada pela necessidade de divisão e de classificação. Percebe-se, então, diferenças entre ambas – de maneira muito genérica – do seguinte modo: uma sensível, metafórica por essência; outra racional, conceitual, cada qual, de acordo com a bela metáfora de Heidegger, erguendo-se em sua exclusiva altitude, mas

---

<sup>80</sup> HEIDEGGER, M. Que é isto – a filosofia? *In: Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 221.

<sup>81</sup> HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*, Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, p. 146.

<sup>82</sup> BACHELARD, G. *A poética do espaço*, p. 363.



ligadas na base pelo vale que justamente as separa e torna impossível a fusão, porém não a relação.

Tanto a literatura quanto a filosofia têm a linguagem em seu cerne. Ambas exprimem o mundo, porém de formas diferentes. Desse modo pode-se pensar na relação tensa existente entre filósofos e literatos ou poetas. Nas palavras de Nedel:

*Ambos, poeta e filósofo, trilham caminhos de acesso ao real diferenciados. O poeta procede de modo espontâneo, intuitivo, fragmentário, assistemático; o filósofo, de modo reflexo, racional, global, sistemático. Ambos se movem, cada um a seu modo, dentro do horizonte comum da experiência, ou na imensurável 'abertura do ser', para usar uma sugestiva metáfora heideggeriana.<sup>83</sup>*

O sujeito, em suas memórias e experiências, contém uma estrutura de associações por significações que não condiz com a ordenação lógica dos fatos dos quais tratam as ciências, mas sim, com o mundo e a linguagem literária, os quais falam da existência humana do modo como ela é experimentada pelo próprio sujeito e não ao modo analítico da ciência ou alienado<sup>84</sup> do historicismo. Sobre isso diz Meyerhoff:

*Na medida em que o pensamento se move na direção do conhecimento científico, afasta-se das bases e condições da 'vida real' como Tolstói e outros poetas as encararam; à medida que a mente humana tenta uma orientação dentro dos aspectos carregados de valor do tempo e da vida, move-se na direção da arte e da literatura.<sup>85</sup>*

---

<sup>83</sup> NEDEL, J. Reflexões sobre filosofia e poesia. In: HELFER, I; ROHDEN, L; SCHEID, U. *O que é filosofia?* São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2003, p. 75.

<sup>84</sup> O historicismo, ao relatar a história, o faz com uma pretensão de um sujeito a-histórico, alienado, fora daquilo do qual relata daí a tentativa de imparcialidade. Sobre isso diz Ricoeur: "(...) a historiografia não se afastou tanto da história narrativa, como pretendem os historiadores (...) a história não pode romper completamente com a narração, porque ela não pode romper com a ação que implica agentes, finalidades, circunstâncias, interações e resultados, desejados ou não." RICOEUR, P. *Do texto à ação*, p. 27.

<sup>85</sup> MEYERHOFF, H. *O tempo na literatura*, São Paulo: Mcgrow, 1976, p. 128.

Enquanto a filosofia moderna afirmou a integridade do “eu”, o poder da consciência e da autoconsciência, a autonomia do sujeito e a supremacia da razão, a literatura se volta para aquele lugar de finitude, de um sujeito fraturado, factual, contingente, ambíguo, contraditório, incompleto – tão distante da auto-suficiência de um *Cogito* cartesiano, mas tão próximo do ser humano. Afinal, “que saberíamos nós do amor e do ódio, dos sentimentos éticos (...) se isso não tivesse sido trazido à linguagem e articulado pela literatura”?<sup>86</sup>

Para Ricoeur o texto literário, os símbolos, as metáforas, contêm essa maleabilidade, essa multiplicidade de sons, essa pluralidade de faces – característica mesma da própria hermenêutica – oposta à univocidade do conceito, da linguagem objetivista da ciência, e é isso que possibilita o alargamento do campo imaginário de um leitor.

### 2.2.2 *Metáfora: um topos privilegiado*

Nos oito estudos que compõe *A metáfora viva*, Ricoeur traça um itinerário: apresenta uma análise que inicia com a retórica clássica, segue por um estudo da semiótica da metáfora (substituição ao nível da palavra), passa a uma análise semântica (ao nível da frase) e desemboca numa hermenêutica do texto. O ponto de chegada emerge do próprio caminho percorrido, isto é, nada é abandonado, pois uma análise hermenêutica só é possível porque é perpassada pela semântica e pela semiótica.

---

<sup>86</sup> RICOEUR, P. *Do texto à ação*, p. 123.

A semiótica, isoladamente, não dá conta de uma análise autêntica da metáfora porque não leva em consideração o contexto do qual emergem as palavras que são “substituídas”. Ora, a metáfora só pode ser considerada como tal quando é percebida dentro de um contexto no qual as demais palavras seriam não-metafóricas, daí a necessidade de uma análise semântica da metáfora. Porém, ainda essa instância deve ser ultrapassada, pois, enquanto para a semântica “a frase é a primeira e a última entidade, o objeto da hermenêutica é o texto ou a composição de maior extensão do que a da frase, e exige uma elaboração distinta de referência, sobretudo se tivermos em conta o caso especial do texto literário”,<sup>87</sup> de forma que, desconsiderando o contexto, uma análise não consegue sequer diferenciar a metáfora da alegoria.

A polissemia da palavra alarga as possibilidades de sentido em uma variação sem número. As palavras contêm significações possíveis, potenciais, que só se realizam, se atualizam, num contexto; a polissemia é a soma desses valores contextuais. Na abordagem hermenêutica, com a flexibilização da linguagem, abre-se a possibilidade para o *novo* ou inesperado. Esse novo produzido pela imaginação criadora tem pretensão de verdade, ainda que descreva uma realidade incompatível com a objetividade e exatidão do *logos apofântico*, da linguagem ordinária da ciência. Isso é possível graças a uma suspensão (a *epokhé* husserliana) do sentido literal e de sua referência ordinária, suspensão essa que propicia a irrupção de uma nova referência, uma referência de segundo grau. Ricoeur apresenta a metáfora como uma “transgressão” da linguagem tanto científica quanto cotidiana; ela estaria numa terceira instância de linguagem.

---

<sup>87</sup> RICOEUR, P. *A metáfora viva*. Porto-Portugal: RÉES, s/d., p. 35.

O que surge, então, é uma dupla referência que se introduz “diretamente no campo da metáfora, cujo sentido e referência se conquistam sobre as ruínas do sentido e da referência literais. (...) a metáfora re-descreve a tensão da própria realidade”.<sup>88</sup> A *epokhé* retira toda e qualquer referência ao real empírico, e a metáfora pode se abrir ao “sentido para o lado do imaginário, o abrir igualmente para o lado de uma dimensão de realidade, que não coincide com aquela que a linguagem ordinária visa sob o nome de realidade natural”.<sup>89</sup> Essa suspensão da realidade natural é a condição de possibilidade do desenvolvimento de um mundo que é suscitado pela obra; assim, a tarefa da interpretação é descobrir esse mundo desacorrentado – pela suspensão – da referência descritiva.

Uma primeira tarefa se coloca: ultrapassar a oposição entre denotação e conotação, ou seja, entre a referência, a coisa mesma que se quer designar e a compreensão que se tem da coisa; isso resulta de uma recusa por parte de Ricoeur, em distinguir cognição e emoção e, por consequência, incluir no conceito de denotação o conceito de representação.

O discurso poético “traz à linguagem aspectos, qualidades, valores de realidade que não têm acesso à linguagem diretamente descritiva e que só podem ser ditos graças ao jogo complexo da enunciação metafórica e da transgressão regrada das significações usuais das nossas palavras”.<sup>90</sup> Ciência e literatura falam da vida de lugares distintos; a primeira utiliza as palavras para objetivar seu saber, a segunda joga, metaforiza, brinca com elas através de símbolos multívocos apontando para além delas próprias. Sobre a

---

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 35, 36.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 315.

<sup>90</sup> RICOEUR, P. *Do texto à ação*, p. 35.

abertura às mais diversas significações que sugere a linguagem metafórica cito as palavras de Nedel: “é, aliás, o que representa a magia da palavra poética: sugere mais do que diz, lança o espírito além do verbo finito, até a vastidão imensurável do ser (...)”.<sup>91</sup>

Esse lugar vasto e imensurável é possibilitado pela irrupção do novo, fruto do processo criativo humano. A reformulação de um problema já existente é o eixo que liga o processo metafórico e o processo narrativo:

*é no quadro deste paralelismo que o fenômeno de inovação semântica pode aperceber-se em toda a sua amplitude. Este fenômeno constitui o problema mais fundamental que a metáfora e a narração têm em comum, ao nível do sentido. Nos dois casos, o novo – o ainda não dito, o inédito – surge na linguagem: nesta, a metáfora viva, quer dizer, uma nova pertinência na predicação; naquela, uma intriga fingida, quer dizer uma nova congruência na organização da intriga.<sup>92</sup>*

Devido a essa função criativa, que é inalienável do humano – e que Ricoeur chama “inovação semântica” – é que pode se estabelecer analogicamente, um ponto convergente entre ambos os processos (metafórico e narrativo). São, pois, duas formas – inéditas – de tentar dizer o indizível, ou ainda, de dizer o “já dito”, porém diferentemente. A poesia é um meio para o descobrimento de uma verdade que resulta inacessível a qualquer outro modo de pensamento, e a técnica de tal pensamento é a metáfora, a qual é a única maneira para se dizer algo novo, pois o grande filósofo sempre tem um pouco de artista ao projetar sobre o mundo um olhar novo.

---

<sup>91</sup> NEDEL, J. Reflexões sobre filosofia e poesia. In: HELFER, I; ROHDEN, L; SCHEID, U. *O que é filosofia?*, p. 75.

<sup>92</sup> RICOEUR, P. *Do texto à ação*, p. 32.

Desse modo, se percebe a imaginação como a capacidade humana por excelência de criação, e a poesia e a ficção como o lugar no qual há um alargamento, um refinamento, um desenvolvimento dessa capacidade imaginária, pois “com a poesia, a imaginação se coloca no lugar onde a função do irreal vem seduzir ou inquietar – sempre despertando – o ser adormecido em seus automatismos”.<sup>93</sup> A ficção suscita novas possibilidades de ser-no-mundo, propiciando ao ser a possibilidade de poder-ser, de imaginar-se sendo, pois a linguagem do poema é uma “múltipla enunciação”.

### **2.3 A autonomia do texto**

O discurso apresenta dois pólos que o constituem como tal e que suscitam o problema eminentemente hermenêutico: o acontecimento e a significação. Ricoeur elabora uma dialética entre essas duas instâncias, onde o acontecimento é superado pelo sentido, sendo essa superação a própria característica do discurso. O acontecimento do discurso é o fato de ele acontecer temporalmente no presente, diferentemente do sistema da língua o qual é virtualmente fora do tempo; nesse sentido, pode-se falar de uma instância do discurso.

Assim, enquanto o sistema da língua não tem sujeito, “o discurso remete para o seu locutor por meio de um conjunto complexo de indicadores, tais como os pronomes pessoais;”<sup>94</sup> e, nesse sentido, o discurso é auto-referencial. Desse modo, enquanto os

---

<sup>93</sup> BACHELARD, G. *A poética do espaço*, p. 353.

<sup>94</sup> RICOEUR, P. *Do texto à ação*, p. 112.

signos somente remetem para outros signos dentro do sistema, o discurso lida com a pretensão de descrever ou representar um mundo. No processo de fala algo acontece, alguém expressa um mundo por meio de seu discurso, alguém se exprime quando fala.

O outro pólo constitutivo do discurso – além do acontecimento – é o da significação, é o sentido que advém do acontecimento. O discurso se efetua como acontecimento, mas só é compreendido como significação, de maneira que a significação compreende não só o correlato da frase, mas também o campo da ação perlocucionária e da força ilocucionária.

Quando o discurso se torna obra, três instâncias devem ser trazidas à cena no tocante à problemática da interpretação: em primeiro lugar o fato de que uma obra é mais longa que uma frase resultando uma totalidade finita e acabada; em segundo lugar, a obra é uma composição pertencente a um gênero literário (poema, narração, ficção, etc.); em terceiro lugar, uma obra é feita por um indivíduo – que é único – contendo um estilo único. Ora, se o discurso é realizado como acontecimento, mas compreendido como sentido, “a noção de obra aparece como uma mediação prática entre a irracionalidade do acontecimento e a racionalidade do sentido”.<sup>95</sup>

Tratando-se de um discurso escrito, ou seja, do texto, Ricoeur outorga – utilizando os conceitos de distanciação, apropriação e de autonomia do texto – a supremacia do sentido sobre o acontecimento. Sobre o sentido e os signos que continuamente deciframos no mundo escreve Manguel:

---

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 116.

*e, contudo, em cada caso é o leitor que confere a um objeto, lugar ou acontecimento uma certa legibilidade possível, ou que a reconhece neles; é o leitor que deve atribuir significado a um sistema de signos e depois decifrá-lo. Todos lemos a nós e ao mundo à nossa volta para vislumbrar o que somos e onde estamos. Lemos para compreender (...) Ler, quase como respirar, é nossa função essencial.<sup>96</sup>*

A hermenêutica romântica desenvolvida por Dilthey e Schleiermacher pretendeu que, ao se interpretar um texto, deve-se compreendê-lo numa tentativa de se igualar ao autor, “apreendendo-lhe a alma” no intuito “de ‘compreender um autor tão bem, e mesmo melhor do que ele mesmo se compreendeu’”.<sup>97</sup> O pressuposto que deve estar contido em toda interpretação é que se refaça a experiência que o autor do texto original fez ao criar o texto.

A distância temporal que separa um intérprete do seu objeto de interpretação – por exemplo, um texto – era, nesse sentido, um grande problema que deveria ser transposto. Desse modo, a “função” do intérprete se resumia à pretensão de suspender sua historicidade e seus pré-conceitos para então se deslocar para a historicidade e os pré-conceitos da época e do autor do texto, revivendo a própria experiência da criação originária do texto. Somente dessa forma o intérprete alcançaria uma interpretação objetiva.

Em Ricoeur, a apropriação é o oposto da contemporaneidade, de um movimento sincrônico, sendo então compreensão à distância, pois a linguagem, na medida em que ganha corpo tornando-se escrita, se contextualizando, ganha também autonomia em relação à intenção do seu autor. A escrita é a fixação da palavra que resguarda o

---

<sup>96</sup> MANGUEL, A. *Uma história da leitura*, p. 19 e 20.

<sup>97</sup> RICOEUR, P. *Interpretação e ideologia*, p. 21.



discurso da destruição, ou seja, é a preservação do discurso. Sobre a pretensão da hermenêutica romântica diz Ricoeur:

*(...) será preciso que se renuncie a vincular o destino da hermenêutica à noção puramente psicológica de transferência numa vida psíquica estranha, e que se desvende o texto, não mais em direção a seu autor, mas em direção ao seu sentido imanente e a este tipo de mundo que ele abre e descobre.<sup>98</sup>*

Estas são as duas questões mais distintivas – enquanto contribuições próprias – do pensador francês: a idéia de autonomia do texto e o sentido positivo e produtor do distanciamento. Quando o discurso não é mais falado, mas escrito, ele se torna autônomo, pois aquilo que o texto significa não surge das suposições sobre o que o autor quis dizer, ele é livre para quem quiser ler.

Há, segundo Ricoeur, uma autonomia tripla no texto: “relativamente à intenção do autor; relativamente à situação cultural e a todos os condicionamentos sociológicos da produção do texto; relativamente, enfim, ao destinatário primitivo”.<sup>99</sup> Nas palavras de Manguel,

*a relação primordial entre escritor e leitor apresenta um paradoxo maravilhoso: ao criar o papel do leitor, o escritor decreta também a morte do escritor, pois, para que um texto fique pronto, o escritor deve se retirar, deve deixar de existir. Enquanto o escritor está presente, o texto continua incompleto. Somente quando o escritor abandona o texto é que este ganha existência. Nesse ponto, a existência do texto é silenciosa, silenciosa até o momento em que um leitor o lê. Somente quando olhos capazes fazem contato com as marcas na tabuleta é que o texto ganha vida ativa.<sup>100</sup>*

Para Ricoeur essa autonomia do texto significa a possibilidade que o mundo do texto tem de se desprender de sua singularidade, de se destacar do mundo do autor, e

---

<sup>98</sup> RICOEUR, P. *Interpretação e ideologia*, p. 29.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 361.

<sup>100</sup> MANGUEL, A. *Uma história da leitura*, p. 207.

assim se abrir a leituras de diferentes contextos sociais. O único pressuposto dessa abertura é que se saiba ler. Dessa forma, o discurso escrito torna possível a emancipação dos saberes, a democratização do conhecimento.

Nesse movimento possível está implícito um momento de distanciação até na relação de si a si; a compreensão é, então, tanto apropriação quanto desapropriação. A distanciação é a própria condição desse movimento hermenêutico de compreensão: a distanciação “não é apenas aquilo que a compreensão deve vencer, ela é também aquilo que a condiciona”.<sup>101</sup> A distância temporal que se interpõe entre o texto e o hermeneuta não é um impedimento à compreensão, mas sim possibilidade produtiva e positiva.

A apropriação não significa afinidade afetiva com a intenção de um autor nem um exaustivo conhecimento biográfico dele, simplesmente porque não diz respeito ao autor, mas sim ao sentido, o sentido que o ato da leitura suscita no leitor. O que se quer destacar é que a obra avulsa contém, por si só, em seu “todo estético”, um material que é válido, também, independentemente da época, das vivências e dos motivos e sentidos que moveram o autor a ter escrito tal obra. Heidegger, num artigo intitulado *A linguagem* escreveu que “a grandeza de uma obra consiste, na verdade, em que o poema pode negar a pessoa e o nome do poeta”;<sup>102</sup> pode negar porque a palavra poética, em sua magnitude inaugural, ultrapassa o indivíduo poeta.

O discurso escrito emancipa-se para além do particular da fala e da escuta, trazendo à hermenêutica uma situação inusitada,

---

<sup>101</sup> RICOEUR, P. *Do texto à ação*, p. 119.

<sup>102</sup> HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*, p. 13.

*pois na forma da escrita o transmitido se faz simultâneo a qualquer presente, já que nele se efetiva a coexistência do passado e do presente. Pela escrita, qualquer presente pode ter acesso ao transmitido, pode, assim, alargar seu horizonte e enriquecer seu mundo com novas dimensões. A escrita realiza a transcendência do sentido acima da contingência histórica que gerou.*<sup>103</sup>

Quase óbvias parecem ser essas afirmações, porém, a história mostra que nem sempre se pensou assim. Platão condenou a escrita alegando seu caráter de falsidade, de aparência, de afastamento da verdade, de simulacro, além de atribuir a ela o enfraquecimento da memória e da tradição oral, o que certamente é contraditório, tendo em vista todos os seus escritos.

A escrita, para Platão, é um *pharmakon*: é simultaneamente remédio e veneno; remédio por buscar a preservação de um pensamento, veneno por conter em si mesmo a morte, tanto do autor, no sentido de que a escrita o dispensa por tornar-se autônoma (e aqui Ricoeur aproxima-se de Platão), quanto da faculdade *mnemônica*. O leitor está impossibilitado de discutir e dialogar com o livro. Assim, a escrita causa a morte do diálogo.

Platão queria preservar o diálogo, a riqueza do *vis à vis*, além do que, enquanto o pensamento fosse diálogo vivo, poucos – só os iniciados – teriam acesso a ele. Trata-se de sua doutrina esotérica.<sup>104</sup> Em contrapartida, o texto escrito acarretaria a democratização, a socialização e, conseqüentemente, a dessacralização do saber, ou

---

<sup>103</sup> OLIVEIRA, M. *A reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*, p. 223.

<sup>104</sup> O termo “esotérico” ou “acroamático” significa não-publicado. Os escritos publicados são os “exotéricos”. Cícero, ao falar dos escritos de Aristóteles, chama exotérico aqueles de caráter mais popular, de estilo simples, destinados ao público; por sua vez ‘esotéricos’ são aqueles de maior rigor científico; de Aristóteles só chegaram até nós os esotéricos. Acroamático na sua raiz etimológica significa ouvir, escutar. Parece que os escritos desse tipo não estavam destinados a circular pelas mãos dos leitores, mas a serem ouvidos. “(...) de Platão, porém, se conservam praticamente todas as obras escritas para o público ou ‘exotéricas’, nada restando de seu ensino dentro da academia (...)”. FREIRE, A. *A catarse em Aristóteles*, p. 18.

seja, a escrita promove a democracia do conhecimento, o que, para Platão, não era desejável.

Ricoeur outorga caráter positivo ao discurso escrito: enquanto o discurso oral acontece dentro de um caso específico e particular, o escrito se emancipa (tendo seus limites ampliados para além da fala e da escuta) permitindo que se dialogue anacronicamente. O texto escrito tem o poder de “descontextualizar-se de maneira a deixar-se recontextualizar numa situação nova”.<sup>105</sup> No discurso oral, a referência que o norteia, é a realidade – no espaço e no tempo – que é comum aos interlocutores; na escrita, há uma alteração da referência tendo em vista que autor e leitor não compartilham dessa situação comum. Por isso, afirma Ricoeur que, no mundo da obra, se pode abolir toda referência à realidade dada.

Da exegese à psicanálise constata-se uma certa arquitetura do sentido como algo oposto à univocidade, algo que tem por essência o múltiplo e por objetivo “mostrar-escondendo”. Sobre essa dialética Iser acrescenta a noção de “lugar vazio” extremamente significativa nesse contexto:

*o não-dito de cenas aparentemente triviais e os lugares vazios do diálogo incentivam o leitor a ocupar as lacunas com suas próprias projeções. Ele é levado para dentro dos acontecimentos e estimulado a imaginar o não dito como o que é significado. Daí resulta um processo dinâmico, pois o dito parece ganhar sua significância só no momento em que remete ao que oculta.(...) Portanto, o processo de comunicação se põe em movimento e se regula não por causa de um código mas mediante a dialética de mostrar-ocultar.<sup>106</sup>*

---

<sup>105</sup> RICOEUR, P. *Do texto à ação*, p. 119.

<sup>106</sup> ISER, W. *O ato da leitura*, v. 2, p. 106.

Essa semântica de expressões multívocas opõe-se tanto ao projeto de Husserl e de Wittgenstein<sup>107</sup> (idéia de significação unívoca) quanto às teorias da metalinguagem que pretenderam reformar as linguagens existentes em função de modelos ideais. O sujeito se constitui narrando; assim, como a leitura de uma obra, a compreensão da própria vida pela via da narrativa acresce mais algumas peças no grande quebra-cabeça que é o si mesmo.

---

<sup>107</sup> Entenda-se aqui o primeiro Wittgenstein, autor do *Tractatus Logico-philosophicus*.

### 3 A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO PELO MUNDO DO OUTRO: UMA PERSPECTIVA ÉTICA

*Entregue a si próprio  
o eu do Cogito é o Sísifo  
condenado a subir, a todo instante,  
o rochedo de sua certeza na  
contra-encosta da dúvida*  
Ricoeur

O capítulo anterior mostrou como o “mundo do texto” propicia um profícuo desenvolvimento hermenêutico do sujeito através das variações imaginativas por ele suscitadas. Este capítulo segue o anterior quanto ao tema da constituição do sujeito, porém enfatiza a dimensão da alteridade em lugar do texto escrito. A utilização do termo “sujeito” pode ser pensada, hegelianamente, como sendo o conceito primário e amplo que passa por uma alienação de si – através da leitura de uma obra ou do encontro com a alteridade – e que, ao retornar a si, se transfigura num si-mesmo responsável por aquilo que faz e diz.

Este capítulo trata, dialeticamente, do conceito de identidade tal como apresentado por Ricoeur. No item 3.1 *Identidade: um conceito equívoco* é apresentada a proposta de Ricoeur, desenvolvida, principalmente, na obra *Soi-même comme un autre*, no que concerne ao conceito de identidade. O desenvolvimento desse conceito ocorre entre a identidade *idem* (*gleich* em alemão, *same* em inglês) e a identidade *ipse* (*Selbst*

em alemão, *self* em inglês). Se o primeiro termo traduz aquilo que na identidade se percebe como o mesmo, o idêntico, e, portanto, como o que é imperecível, estável, durável, o segundo, a ipseidade, concerne ao aspecto da identidade pessoal perpassada pela alteridade, mais flexiva e reflexiva. Flexiva, pois se constitui durante uma vida inteira, modificando-se de acordo com os encontros hermenêuticos que o sujeito realiza com os outros, com os textos e com os símbolos do mundo; reflexiva, pois não se põe de modo imediato.

O item 3.2 *A identidade narrativa: entre a prescrição e a descrição*, versará acerca de uma proposta original, talvez a mais original de Ricoeur no tocante à problemática da identidade, o conceito de identidade narrativa. A narração aparece como produtiva síntese entre a descrição e a prescrição, entre a ipseidade e a mesmidade, entre uma teoria da ação e uma teoria ética. O ponto seguinte, *A crítica da consciência: a filosofia da suspeita*, desenvolve o contraponto Nietzscheano e freudiano relativo à imediatez do *Cogito* cartesiano, à sua pretensão de autoconhecimento imediato e da consciência apresentada como primeira verdade.

### **3.1 Identidade: um conceito equívoco**

O conceito de identidade é tomado por Ricoeur em sua característica de equivocidade, ou seja, em sua dupla significação (mesmo e outro). Na identidade *idem* a pessoa é analisada semanticamente como uma coisa em meio a tantas outras coisas do

mundo, e sobre a qual a pergunta que se impõe é “o quê?”. O *Cogito* cartesiano é um bom exemplo do que seria uma abordagem do conceito de identidade *idem* sem a mediação da ipseidade. A resposta de Descartes à pergunta “Quem sou eu?” é “Eu sou uma coisa que pensa”. Responde-se ao “que” e não ao “quem” da questão. Trata-se de uma identidade excluída do tempo, do contexto, da alteridade. O sujeito, nessa perspectiva, é algo de que se fala, como de quaisquer outras coisas que estão no mundo. A relação entre o mesmo e o outro se torna uma relação de exclusão. No caso, identificar é distinguir: um não é o outro.

Referindo-se a uma identidade sem tempo nem história, o *Cogito* cartesiano é o “eu” absoluto, isto é, ele é por si mesmo, independente de qualquer outra coisa, é a identidade *idem*, apartada – desde seu nascimento – das relações com o mundo, com os outros, com as interpretações dos símbolos depositados na cultura. O “eu” é uma “coisa pensante”, um entendimento, uma razão. É a identidade do *mesmo* fora de qualquer mudança no tempo, pois ele, o *Cogito*, é instantâneo, é imediato.

O *Cogito* é erigido sobre uma ausência de fundamento, tendo em vista que o que fundamenta sua certeza é o mesmo que fundamenta sua dúvida: a subjetividade. “A certeza do *Cogito* dá à verdade uma versão somente subjetiva; o reino do gênio maligno continua, quanto a saber se a certeza tem valor objetivo.”<sup>108</sup> Em outras palavras, a ambição cartesiana de uma fundamentação última termina por engendrar um “eu” que oscila, ora enaltecido como primeira verdade no *Cogito ergo sum*, ora rebaixado ao grau de ilusão maior na suposição do gênio maligno; a passagem da dúvida à certeza não tem

---

<sup>108</sup> “La certitude du *Cogito* donne de la vérité une version seulement subjective; le règne du malin génie continue, quant à savoir si la certitude a valeur objective”. RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*, p. 19. (Tradução minha).



fundamento objetivo, porque se baseia numa subjetividade desancorada. O simples ato de pensar é suficiente para ultrapassar a dúvida e para se pôr como primeira verdade.

A dúvida cartesiana é ilegítima, pois ela já sabe de antemão aonde quer chegar. Trata-se de uma falsa dúvida. A hipótese do gênio maligno é uma ficção criada com a única finalidade de ratificar a dúvida para depois justificar o fundamento último de todas as ciências, que é o *Cogito*. A dúvida cartesiana e a hipótese do grande enganador se baseiam na vontade de encontrar verdades e certezas inabaláveis.

Para escapar ao solipsismo do *Cogito*, Descartes parte para a demonstração de Deus. Porém, esse novo passo dado pelo filósofo altera substancialmente a ordem da descoberta “colocando a certeza do *Cogito* em posição subordinada em relação à verdade divina, a qual é primeira conforme a ‘verdade da coisa’”.<sup>109</sup> Descartes afirma ter antes em sua alma a noção de infinito, de Deus, do que de finito, de si próprio. O que ocorre é, de certo modo, uma dependência intrínseca entre o sujeito que pensa e a idéia de Deus: só posso conceber Deus pela semelhança entre o sujeito que pensa e Ele, mas só posso conceber a mim, sujeito pensante, concebendo a existência divina. Segundo Ricoeur,

*não é possível colocar mais longe a fusão entre a idéia de mim-mesmo e a de Deus. (...) Mas, para nós, como para os primeiros contraditores de Descartes, a questão é de saber se, ao dar à ordem das razões a forma de círculo, Descartes não fez do procedimento que desvia o Cogito, portanto o ‘eu’, na sua solidão inicial um gigantesco círculo vicioso.*<sup>110</sup>

---

<sup>109</sup> “en plaçant la certitude du *Cogito* en position subordonnée par rapport à la véracité divine, laquelle est première selon la ‘vérité de la chose’”. *Ibidem*. (Tradução minha).

<sup>110</sup> “Il n’est guère possible de pousser plus loin la fusion entre l’idée de moi-même et celle de Dieu. (...) Mais, pour nous, comme pour les premiers contradicteurs de Descartes, la question est de savoir si, en donnant à l’ordre des raisons la forme du cercle, Descartes n’a pas fait de la démarche qui arrache le *Cogito*, donc le ‘je’, à sa solitude initiale un gigantesque cercle vicieux”. *Ibidem*, p. 20, 21. (Tradução minha)

Dessa maneira, ou é o *Cogito* a primeira verdade que se fundamenta a si própria, ou é a idéia de Deus. Se o *Cogito* é primeiro, sua esterilidade o impede de prover uma seqüência de outras verdades, pois ele é um fundamento que só pode fundar a si próprio. Por outro lado, se é a idéia de Deus e do infinito que possibilita o *Cogito* (finito), este já não é mais a primeira verdade ou fundamento.

Esta aporia ilustra o beco sem saída que se instaura quando o conceito de identidade é tomado na perspectiva do *idem* sem a mediação da ipseidade. Nessa abordagem, de cunho semântico, identificar, se disse mais acima, é distinguir uma coisa de outra, é designar uma coisa de forma não-ambígua. Identificar é não só assegurar que se está falando de uma e a mesma coisa, mas também que a coisa permanece a mesma em lugares e tempos diferentes. A identidade, percebida dessa forma, é definida como mesmidade e não como ipseidade.

A mesmidade torna-se representável pela reunião dos traços da identidade que fazem com que se possa, cotidianamente e ao longo da vida, reconhecer um sujeito como sendo o ‘mesmo’, é o que comumente se chama *caráter*. Ele é construído historicamente sendo responsável por assimilar todas as mudanças pelas quais a identidade passa ao longo de sua constituição e por reconduzi-las à mesmidade. Essa forma de abordagem, que Ricoeur chama “referência identificante”, deve ser confrontada com outro tipo de análise, uma análise pragmática.

Enquanto na referência identificante a pessoa é, primariamente, alguém de quem se fala e, portanto, se trata de uma análise na terceira pessoa na qual a auto-designação

não tem lugar, numa análise pragmática “a pessoa é primeiramente um eu que fala a um tu”<sup>111</sup>. Uma análise da linguagem questiona não só o problema do referente, mas o da inclusão do sujeito na linguagem, ou seja, a necessidade da explicitação do falante e de como ele está inserido no seu próprio discurso, pois

*a significação do eu somente se forma no instante em que aquele que fala, se apropria do sentido para se designar a si mesmo de modo único, pois, fora desta referência a um indivíduo, o pronome pessoal é um signo vazio ou um instrumento disponível para ser apropriado no discurso por quem fala.*<sup>112</sup>

Esse é propriamente o campo da pragmática no qual o invólucro lingüístico “eu” e “tu” da interlocução se corporifica quando expresso por alguém, de maneira que sem essa referência não se obtém o todo da significação, pois o “eu” fica, então, desancorado.

Conforme Rudolf Carnap, quando uma investigação toma por base a referência explícita ao falante e as condições de uso da linguagem, se está no campo da pragmática; quando, por outro lado, se analisam as expressões e aquilo que elas designam, ou seja, a frase e sua adequação com o real, sem, no entanto, levar em consideração o falante, se está no campo da semântica. E se o que se analisa são apenas as relações entre as expressões, estamos na sintaxe (lógica). A pragmática estava, para Carnap, excluída de um estudo filosófico por não possuir um método próprio de análise e por se tratar de uma disciplina “empírica”.

Austin foi quem sistematizou essa nova concepção de análise da linguagem ao inseri-la num contexto de ação. Por meio da distinção entre dois tipos de enunciados, os

---

<sup>111</sup> “la personne est d’abord un moi qui parle à un toi”. *Ibidem*, p. 56. (Tradução minha).

<sup>112</sup> RICOEUR, P. *A metáfora viva*, p. 33.

*performativos* e os *constatativos*, Austin percebeu que, nos performativos, o simples fato de enunciar equivale a concluir e assumir aquilo que foi enunciado. A promessa é um exemplo paradigmático desse tipo de enunciado, pois, dizer “eu prometo”, é prometer efetivamente. Esse comprometimento não ocorre no enunciado constatativo, pois este somente descreve algo, como a expressão “ele prometeu”.

O desenvolvimento desse tema acabou por inscrever a linguagem no mesmo plano da ação e grifar a existência dessa junção em três tipos de atos: o ato locucionário, o perlocucionário e o ilocucionário. A expressão: “aí há um buraco” constitui um ato locucionário, é o ato de dizer, de predicar; porém, se ao dizer isso se pretende fazer uma advertência, então se realiza, também, um ato ilocucionário. O ato ilocucionário consiste naquilo que o orador *faz* falando. Se, por outro lado, se tem uma intenção que não está expressa na frase e através dela se pretende causar alguma disposição especial no ouvinte, então se está realizando um ato perlocucionário. Através dessa introdução da dimensão da ação na linguagem, pretendeu-se demonstrar que em todo ato de fala, em toda locução, faz-se presente uma ação, um ato ilocucionário. Foi o que se chamou de reviravolta pragmática da linguagem.

O ato locucionário muito se assemelha ao *logos* aristotélico assim como o perlocucionário ao *pathos* e o ilocucionário ao *ethos*. Este último interessará particularmente a Ricoeur, pois, ao pressupor simetria entre o que se fala e o que se faz, a locução exige comprometimento moral do locutor. O ato ilocucionário ou performativo consiste em realizar aquilo que se diz; diferentemente, o ato perlocucionário não deixa claras as intenções do discurso. Os atos de discurso são eles

mesmos ações e os locutores agentes. Há uma confrontação construtiva entre filosofia analítica e hermenêutica na questão da *identidade pessoal*.

A semântica trata do significado de palavras e sentenças independentemente de quem as proferiu, da frase relacionada com a coisa, do sentido e do significado, do nível lingüístico e do mundo. A pragmática – muito mais completa – trata do sujeito que enuncia, das condições de uso, da análise contextual, das intenções do falante. A semântica não pode prescindir da pragmática e vice-versa. A relação entre ambas não é de exclusão, mas de complementaridade.

Na filosofia da linguagem priorizou-se ora um ora outro desses âmbitos de análise lingüísticos; porém, o que se percebeu com clareza – a partir da década de 70 – foi que uma análise que não levasse em conta a ação do sujeito falante, ou seja, a relação contextual que engloba os sujeitos do discurso, não daria conta de todas as implicações necessárias a tal análise lingüística. Desse modo, a pragmática (a qual envolve tanto a sintaxe quanto a semântica) consolidou-se como lugar profícuo e promissor de um modelo mais amplo de análise que atentasse para o sentido e validade do todo dialogal e que fosse, por isso mesmo, o pressuposto necessário, a condição de possibilidade desse sentido e dessa validade. Assim, toda proposição, todo ato de fala, implica uma dupla atitude: pragmático-comunicativa e semântico-referencial, ou seja, toda comunicação “visa, essencialmente e originariamente, o entendimento mútuo nos dois níveis, no nível da intersubjetividade e no nível dos objetos de que se fala”.<sup>113</sup>

---

<sup>113</sup> HERRERO, J. Ética do discurso. In: OLIVEIRA, M. (Org.). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 168.

Na medida em que a análise do conceito de identidade se torna pragmática, o “eu” da enunciação surge juntamente com a motivação do seu ato, e a pergunta “Quem sou eu?” já não encontra mais solução na resposta cartesiana, pois a identidade (perpassada e constituída pela dialética entre *idem* e *ipse*) não é mais apenas uma coisa que pensa, e sim um sujeito imerso na temporalidade cuja ipseidade se concretiza pragmaticamente na pergunta pelo “quem?”

*na expressão ‘eu digo que’, o ‘eu’ não figura como um termo lexical do sistema da língua, mas como uma expressão auto-referencial pela qual se designa a si mesmo esse que, falando, emprega o pronome pessoal na primeira pessoa do singular. Dessa forma, ele é insubstituível.<sup>114</sup>*

Esse segundo modo de acesso ao si-mesmo compreende substancialmente a situação de interlocução sendo que as expressões dependem necessariamente do conhecimento do contexto de uso.

### 3.2 Identidade narrativa: entre a prescrição e a descrição

A vida de todo ser humano  
é um caminho em direção a si mesmo [...].  
Todos temos origens comuns [...]  
todos proviemos do mesmo abismo,  
mas cada um – resultado de uma tentativa  
ou de um impulso inicial – tende a seu próprio fim.  
Assim é que podemos entender-nos uns aos outros,  
mas somente a si mesmo pode cada um interpretar-se.  
Hermann Hesse

---

<sup>114</sup> “Dans l’expression ‘je dis que’, le ‘je’ ne figure pas comme un terme lexical du système de la langue, mais comme une expression autoréférentielle par laquelle se designe lui-même celui qui, en parlant, emploie le pronom personnel à la première personne du singulier. À ce titre, il est insubstituable”. RICOEUR, P. *Parcours de la reconnaissance*, Paris: Stock, 2004, p. 145. (Tradução minha.)

A teoria narrativa contém a mesmidade e a ipseidade numa relação dialética que compõe a própria noção de “identidade narrativa”, tão cara a Paul Ricoeur. A identidade do personagem (autor de uma ação na narração) provém da história narrada sendo construída pela própria narrativa. “A identidade, narrativamente compreendida, pode ser chamada, por convenção de linguagem, identidade do *personagem*”.<sup>115</sup>

Como elementos de mesmidade da identidade narrativa – no plano da ação –, temos a unidade temporal e o encadeamento da história; como elementos de ipseidade, os acontecimentos diversos que perpassam uma história, a sucessão temporal, os componentes díspares da ação, os acasos. A intriga é a responsável por efetuar essa “síntese do heterogêneo”, essas diversas dialéticas entre os elementos de ipseidade e mesmidade. É por meio dela que é possível inserir elementos do diverso, do variável, do instável em uma unidade de permanência do tempo na história narrada, conferindo dinamicidade à noção de identidade narrativa.

Aos elementos expostos acima, compreendidos como elementos do campo da ação, equivalem outros, relativos, por sua vez, ao personagem da narrativa. Por elementos de mesmidade da identidade narrativa do personagem tem-se a singularidade e a unidade do personagem, que faz com que ele seja reconhecido como único e mesmo ao longo da história, ou seja, dentro de uma unidade temporal; por elementos de ipseidade da identidade narrativa tem-se a possibilidade da ruptura dessa unidade temporal através da imprevisibilidade dos acontecimentos.

---

<sup>115</sup> “L’identité, narrativement comprise, peut être appelée, par convention de langage, identité du *personnage*”. RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*, p. 168. (Tradução minha)

A identidade pessoal constitui-se na intersecção entre dois pólos extremamente importantes, a mesmidade e a ipseidade. Essas duas formas que constituem o si-mesmo podem ser, paradigmaticamente, apresentadas sob a forma temporal da memória e da promessa. Se a primeira encontra seu campo de ação no passado, a segunda compreende o futuro em seu processo de projeção e de manutenção da palavra proferida. O traço fundamental responsável pela reunião de ambos (memória e promessa) é o presente. Assim, a efetuação da memória e da promessa é um acontecimento presente, “agora eu me lembro, agora eu prometo”.<sup>116</sup>

Esse instante de efetuação compreende de maneira distinta a memória e a promessa contribuindo, cada qual a seu modo, para a constituição do si-mesmo: na primeira, o traço de identidade decisivo sobre o qual a memória se fundamenta é a mesmidade, enquanto na promessa se acentua o traço de ipseidade, “quando ele diz ‘eu prometo’, o locutor está efetivamente ‘engajado’ em uma ação futura”.<sup>117</sup> Na análise proposta pela semântica da ação tem-se por propósito principal a descrição e a análise do sujeito e sua ação, ocorrendo a ausência de toda e qualquer prescrição. Nessa perspectiva, o sujeito que age está bem distante da noção de um si mesmo responsável por aquilo que fala e faz.

É no reconhecimento das imagens do passado que a memória contribui para o reconhecimento de si mesmo, e é na não-traição da promessa feita que o movimento de prospecção se reencontra com a identidade. A síntese propriamente dita é resultado da

---

<sup>116</sup> “maintenant je me souviens, maintenant je promets”. RICOEUR, P. *Parcours de la reconnaissance*, p. 165. (Tradução minha).

<sup>117</sup> “quand il dit ‘je promets’, le locuteur est effectivement ‘engagé’ à une action future”. *Ibidem*, p. 190. (Tradução minha).



dialética entre a mesmidade do caráter e a ipseidade da “manutenção de si”. A identidade narrativa constitui-se na tensão entre a ipseidade e a mesmidade do caráter. A identidade *idem*, então, compreenderia os traços de permanência no tempo, tais como a identidade biológica (o código genético), a impressão digital, a fisionomia, a voz, os hábitos estáveis etc. A narrativa, por sua vez, seria responsável pelo movimento impresso ao caráter, restituindo-lhe a maleabilidade interna e externa. A imprevisibilidade possibilitada pela ipseidade é o acaso transformado em destino, ou seja, um contingente que figura, ao término da história, como necessário.

Diferentemente da mesmidade típica da identidade biológica, a ipseidade característica da promessa é responsável pela “manutenção de si”, em uma vontade de constância a despeito de tudo aquilo que inclinaria o sujeito a trair sua palavra. É essa manutenção de si que faz com que o outro possa contar com a palavra proferida por seu interlocutor. É somente no campo da ipseidade que a alteridade encontra espaço, e que conceitos como responsabilidade podem vir à tona.<sup>118</sup>

A alteridade, nesse sentido, é tomada como interna à própria consciência, como o diferente no si-mesmo, e como alteridade do *diverso-de-si*. O outro, a alteridade, não é aquilo que se opõe ao mesmo; o outro faz parte da constituição do próprio sentido do mesmo. É ele o responsável pela manutenção e pela formação da identidade do outro que si-mesmo. Há uma dialética recíproca entre o mesmo e o outro.

---

<sup>118</sup> Cf. SILVA FILHO, J. *Pessoa humana e boa-fé objetiva nas relações contratuais: a alteridade que emerge da ipseidade*. Artigo inédito.

A primeira questão que se coloca, no tocante à identidade narrativa é: o campo privilegiado de estudos que abrange esta identidade aborda a narratividade do “mundo real” operada no cotidiano da vida de cada um, ou se trata do campo da ficção? A proposta de Ricoeur é que a ficção é o espaço privilegiado para que, através da leitura hermenêutica operada sempre e cada vez por um intérprete, se construa a própria identidade narrativa da vida de cada um; a vida se reconfigura por meio da ficção.

É no espaço aberto pela literatura, pelo “mundo da obra”, que o problema ético sobrevivendo da relação entre ação e agente pode ser mais bem apreendido, pois “a literatura revela ser um vasto laboratório para as experiências do pensamento onde essa junção [entre ação e agente] é submetida a variações imaginativas sem número”.<sup>119</sup> Assim, é no constante trabalho hermenêutico de interpretação de ações e de personagens que compõem as narrativas que o leitor interpreta a si mesmo e realiza suas próprias escolhas preferenciais (*phroairesis*). O leitor, ao ser afetado pela ficção, reflete reflexivamente essa afetação do si no mundo real, na concretude da sua vida.

A narrativa literária contribui para o aspecto de mesmidade da identidade em sua característica retrospectiva, ou seja, através da leitura trazemos à tona memórias passadas; porém ela contribui igualmente para o aspecto prospectivo da ipseidade, personificado na promessa, pois, “entre os fatos narrados em um tempo do passado, tomam lugar os projetos, as esperas, as antecipações, por meio dos quais os

---

<sup>119</sup> “la littérature s’avère être un vaste laboratoire pour des expériences de pensée où cette jonction est soumise à des variations imaginatives sans nombre”. RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*, p. 188. (Tradução minha).

protagonistas da narração são orientados em direção ao seu futuro”.<sup>120</sup> Dessa forma, a narrativa literária faz parte da história de vida de cada um, operando narrativamente a retrospecção e a prospecção.<sup>121</sup>

A identidade narrativa encontra-se na posição intermediária entre uma teoria da ação e uma teoria ética. A tradição filosófica humeana cavou um abismo intransponível entre descrição e prescrição. Ricoeur faz da narração um ato que não somente *re-liga* o descrever ao prescrever, mas também torna a transição de um ao outro natural. A narração não está isenta de julgamento moral, ao contrário, ela nunca é eticamente neutra.

A narrativa contém implicações éticas de forma que, às ações narradas, se acrescem julgamentos, aprovações ou desaprovações; e aos agentes da narrativa, elogios ou censuras. Quando se lê um texto, se julga moralmente em uma experiência entre o texto e as variações imaginativas ficcionais. Experimentam-se, através da imaginação, noções valorativas do bem e do mal em múltiplas experiências hipotéticas imaginárias.

O que se conclui, provisoriamente, é que uma identidade entendida somente como identidade *idem*, sem a mediação da alteridade, do tempo, do contexto, e onde a pessoa é semanticamente analisada como uma “coisa que pensa” – da qual o melhor exemplo é a identidade cartesiana –, é uma identidade que não consegue mais saciar o desejo humano pela compreensão de si mesmo, do mundo e dos outros.

---

<sup>120</sup> “parmi les faits racontés à un temps du passé, prennent place des projets, des attentes, des anticipations, par quoi les protagonistes du récit sont orientés vers leur avenir”. *Ibidem*, p. 192. (Tradução minha).

<sup>121</sup> Sobre a literatura e sua relação com a constituição da identidade, ver capítulo 2.

No pólo diametralmente oposto ao de Descartes, encontram-se Nietzsche e Freud. Se aquele afirma a integridade do *Cogito*, nestes vemos sua desintegração, sua completa dissolução. A consciência, que em Descartes está na origem do “eu”, em Nietzsche e Freud é, primariamente, uma farsa, uma grande mentira. Vejamos de que forma Nietzsche e Freud constituem um contraponto aos intentos de Descartes, para então, no subcapítulo que fecha esse trabalho, apresentar a posição de Ricoeur sobre o tema.

### **3.3 A crítica à consciência: uma filosofia da suspeita**

Nietzsche foi talvez um dos maiores contestadores da primazia da consciência. Ele próprio se intitulou o primeiro psicólogo da história no sentido de ser o primeiro a perceber o grande engodo que é a consciência, o ego; este não passa de uma mera “espécie singular de ‘vertigem’, de ‘farsa superior’, de um sentimento forte, cujo fundamento, porém, está muito longe de ser evidente e inabalável”.<sup>122</sup>

O que o sujeito tem de mais superficial, segundo Nietzsche, são as coisas que lhe chegam à consciência. Estas se encontram intimamente ligadas à necessidade de comunicação, logo, do que é comum aos outros, do que suprime a diferença entre um e outro, de maneira que a consciência se desenvolveu somente por causa da necessidade de comunicação. Exatamente o que é singular, e por isso autêntico, fica na esfera do

---

<sup>122</sup> GIACOIA, O. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2001, p. 8.

incomunicável, “o homem, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não sabe disso; o pensamento que se torna consciente é apenas a mínima parte dele, e nós dizemos: a parte mais superficial, a pior parte”.<sup>123</sup>

Nietzsche se apóia na análise da linguagem, nas estratégias retóricas para atacar a pretensão fundacional da filosofia e a imediatez do *Cogito* cartesiano. Conceber um “substrato do sujeito” (eu) no qual os atos do pensamento teriam sua origem é uma ilusão, uma inversão de efeito e causa; o “eu”, a causa, é o efeito de seu próprio efeito, o pensamento. Desse modo, é um erro colocar uma causa anterior ao *Cogito*, é, para utilizar as palavras de Nietzsche, uma “inversão equivocada”.

A crítica ao *Cogito* cartesiano é elaborada por Nietzsche com base na dimensão da linguagem, totalmente negligenciada por Descartes em prol da imediatidade da reflexão. O que Nietzsche faz não é se opor a Descartes, mas destruir a própria questão à qual o *Cogito* traria uma resposta satisfatória, última e absoluta. Assim pôde dizer o filósofo alemão: “tudo que se torna consciente justamente com isso se torna raso, ralo, relativamente estúpido, geral, signo, marca de rebanho, que com todo tornar-consciente, está associada uma grande e radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização”.<sup>124</sup>

Nietzsche ensaia a idéia de que o sujeito, o “eu”, é uma multiplicidade de sujeitos em luta e não, como proclamou a modernidade, uma identidade monolítica. A dissolução da unidade do “eu” é realizada por meio de uma análise do pensamento no

---

<sup>123</sup> NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 225.

<sup>124</sup> *Ibidem*, p. 225, 226.

tocante à gramática, ou seja, pelo problema da relação entre a linguagem e o pensamento; dessa forma,

*na simples afirmação ‘eu penso’ há um mundo de problemas que o metafísico não pode resolver; supõe-se que sou eu o que pensa, que deve haver forçosamente alguém que pensa, que o pensar é uma atividade realizada por um ser que – supomos – é causa do pensamento, que há um ego e que sei o que é. Portanto, a afirmação ‘eu penso’ supõe tantas coisas que não pode ser considerada uma certeza imediata.<sup>125</sup>*

O fundamento do *Cogito* cartesiano fica abalado pela sua mediação ausente, pela sua pretensão de autoconhecimento imediato, pela complexidade que abarca essa designação “eu penso” e, principalmente, pela via do erro gramatical:

*o que nele pode verificar uma suspeita mais radical e audaz é que aqui também se trata de uma interpretação, fundada em procedimentos e formas de inferência radicados na estrutura elementar da sentença gramatical. Dessa maneira, não se sustenta mais a hipótese cartesiana, de acordo com a qual o intelecto, a alma, ou a faculdade de conceber e julgar constitui o predicado essencial do ser que eu sou.<sup>126</sup>*

Para Nietzsche não sou “eu que penso”, mas “algo pensa”, e não por ordem de um “eu”. Afinal, dirá o filósofo alemão, um pensamento vem quando ele quer, pois o “eu” é muito mais que aquilo de que temos consciência. Descartes sucumbiu à sedução gramatical ao acreditar na equivalência entre a unidade da palavra e a unidade da coisa, de forma que a primeira garantiria a segunda, ou seja, a unidade verbal corresponderia à unidade ontológica real.<sup>127</sup> Por esse motivo,

*é uma falsificação do conteúdo de fato dizer: o sujeito eu é a condição do predicado penso. Isso pensa: mas que isso seja precisamente aquele antigo, proverbial ‘eu’ é, dito de maneira suave, apenas uma hipótese, uma*

<sup>125</sup> MORA, F. *Dicionário de filosofia*, p. 106, 107.

<sup>126</sup> GIACOIA, O. *Nietzsche como psicólogo*, p. 62, 63.

<sup>127</sup> Nesse mesmo sentido, Hobbes, Locke, Berkley e Hume também enfatizaram que é preciso submeter a linguagem à crítica, “com o propósito de não cair nas armadilhas que o ‘abuso da linguagem’ nos prepara. Uma dessas armadilhas foi incansavelmente denunciada pelos empiristas, em particular pelos nominalistas: a que consiste em fazer-nos crer que, por haver um termo ou expressão na linguagem, existe uma realidade designada por esse termo ou extensão”. MORA, F. *Dicionário de filosofia*, p. 424.

*afirmação, sobretudo nenhuma certeza imediata. Por fim, já se faz demais com esse isso pensa: já esse isso contém, uma interpretação do processo e não pertence ao próprio processo.*<sup>128</sup>

Tanto para Nietzsche quanto para Freud o que é primeiramente dado é consciência falsa, mera ilusão, por isso ela deve ser interpretada e por isso “eu” sou um “eu que devo suspeitar de mim”. Assim, diz Nietzsche “através dos mais longos tempos considerou-se o pensar consciente como o pensar em geral: só agora desponta para nós a verdade, de que a maior parte de nossa atuação espiritual nos transcorre inconsciente”.<sup>129</sup>

A psicanálise é oposta à fenomenologia no sentido de que, enquanto esta exige a redução à consciência, aquela pretende uma redução da consciência, na forma de um desapropriamento (suspensão) das propriedades da consciência. É uma consciência que se encontra apartada do seu próprio sentido por uma barreira (o recalçamento) da qual ela não tem domínio algum. O inconsciente necessita de uma técnica de interpretação nova e própria.

A consciência em Freud não pode julgar nem ser medida de todas as coisas, o “super-eu”, personagem do inconsciente, deve vir à tona, “assim, o tornar-se-sujeito toma o duplo aspecto de um tornar-se consciente e de um tornar-se eu, isto é, de um tornar-se vigilante”.<sup>130</sup> A psicanálise realiza um movimento do sujeito, um deslocamento no qual nem o “eu” nem a consciência se encontram numa posição de origem ou de fundamento. Ela transforma o ser consciente em um tornar-se-consciente,

---

<sup>128</sup> GIACOIA, O. *Nietzsche como psicólogo*, p. 60, 61.

<sup>129</sup> NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, p. 214.

<sup>130</sup> RICOEUR, P. *O conflito das interpretações*, p. 235.

o que estava na origem torna-se alvo. Desse modo, a reflexão sobre o *Cogito* perdeu a firmeza da consciência: “eu sou, mas o que sou eu, eu que sou? (...) aquilo que eu sou é tão problemático como é apodíctico que eu sou”.<sup>131</sup>

Um “eu” que se põe – de modo imediato – pelo atributo “penso”, é um “eu” que se sabe, que se conhece, que encontra em si mesmo sua unidade certa e inabalável. Esta é uma verdade tão vã quanto invencível. Invencível porque irrefutável e “uma verdade vã” porque vazia, destituída de sentido, visto que a consciência imediata – desde Nietzsche e Freud – é falsa; sobre a imediatez cartesiana diz Nietzsche,

*há ainda inofensivos observadores de si, que acreditam que há ‘certezas imediatas’, por exemplo, ‘eu penso’, (...) como se aqui o conhecer recebesse seu objeto puro e nu para captar, como ‘coisa em si’, e nem do lado do sujeito nem do lado do objeto tivesse lugar uma falsificação.*<sup>132</sup>

Desse modo, deve-se suspeitar de si próprio, por isso em Freud a perda das ilusões da consciência é condição de qualquer reapropriação do sujeito autêntico.

### **3.4 Uma síntese ricoeuriana**

O que nos propõe Ricoeur é um trabalho de tomada de consciência, que passa, inevitavelmente, por uma desmistificação das suas “ilusões”. Entre consciência e inconsciência há uma relação de complementaridade; o que deve ser percebido é que a consciência não é a primeira realidade que se pode conhecer. Com isso, Ricoeur não

---

<sup>131</sup> *Ibidem*, p. 236.

<sup>132</sup> NIETZSCHE, F. *Para além de bem e mal*. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 279.



elimina a consciência, apenas renova o seu sentido. Para tanto é retomada a hermenêutica freudiana no seu apontamento sobre o lugar de falsidade do *Cogito*, de seu narcisismo, ou, dito de forma mais específica, da pretensão da consciência de conhecer-se a si própria desde o começo.

Dessa forma, ainda que a semiologia tenha realizado a “superação” do *Cogito*, ela é um sistema sem sujeito. Assim, conforme Ricoeur, em Nietzsche há a humilhação do “eu” enquanto que no *Cogito* há a sua exaltação. Entre o “eu” cartesiano – afirmado como primeira certeza – e o “eu” nietzscheano e freudiano (rebaixado ao grau de ilusão), o filósofo francês instaura sua posição: um “si” o qual “exprime o primado da mediação reflexiva, da posição indireta do sujeito”.<sup>133</sup> Essa posição, porém, parte do pressuposto de que a consciência de si consiste em uma tarefa, pois está em permanente construção ou *des-velamento*.

O sujeito ricoeuriano se diferencia do “eu”, do ego, da consciência; é o “si” reflexivo de todas as pessoas. Esse “si”, ao menos para Descartes, é uma verdade que se põe a si própria “eu sou, eu penso”. Acontece que, conforme Ricoeur, a posição do si não é um dado, mas uma tarefa, uma dupla tarefa ética e hermenêutica. A via longa, proposta pelo filósofo, compreende a reflexão ontológica preparada por considerações lingüísticas, semânticas, pragmáticas, hermenêuticas, mediada pelo livro, pelo outro, ocorrendo desse modo de forma gradual. O humano que interpreta a si próprio e o outro, os símbolos, os sinais, os signos do mundo, já não é um *Cogito*, mas um existente que, paulatinamente, se *des-vela* pela exegese de sua própria vida.

---

<sup>133</sup> PIVA, E. A questão do sujeito em Paul Ricoeur. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 26, n. 85, 1999, p. 209.

A posição do “si” é uma espécie de alternativa mais viável advinda do confronto instaurado entre uma filosofia do sujeito que define o “eu” como independente da história, como sujeito transcendental e, por outro lado, um “eu” que não tem significação alguma, pois é um mero engodo, uma farsa inventada pela consciência, assim, “a hermenêutica do si se encontra em igual distância da apologia do *Cogito* e de sua destituição”.<sup>134</sup> Entre a superestimação e a subestimação do *Cogito*, Ricoeur instaura o “si” perpassado pelo desvio da análise e erigido sob um duplo alicerce semântico e pragmático.

O “si” atesta uma oposição reflexiva, de mediação, oposta ao imediatismo de um eu que se põe – de modo imediato – no *Cogito ergo sum*. O “si” é o pronome reflexivo de todas as pessoas gramaticais, ele contém um valor de “reflexivo omni-pessoal”. O termo “mesmo” – contido no si-mesmo – compreende tanto o sentido de *ipse* quanto de *idem*, ou seja, tanto de idêntico quanto de diferente. Dessa forma, firma-se um conceito de alteridade no qual se compreende o outro como alguém que constitui, também, esse si, essa identidade, numa dialética de complementaridade e não, simplesmente, de oposição, “a ipseidade do si-mesmo implica a alteridade em um grau tão íntimo que uma não se deixa pensar sem a outra”.<sup>135</sup> É um si mesmo considerado como outro, ou ainda, perpassado pelo outro. Em síntese, se diria que é sugerida uma tripla hermenêutica: o desvio pela análise, a dialética entre ipseidade e mesmidade e, por fim, ainda outra dialética, mas essa entre a ipseidade e a alteridade.

---

<sup>134</sup> “l’herméneutique du soi se trouve à égale distance de l’apologie du *Cogito* et de sa destitution”. RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*, p. 15. (Tradução minha).

<sup>135</sup> “l’ipséité du soi-même implique l’altérité à un degré si intime que l’une ne se laisse pas penser sans l’autre”. *Ibidem*, p. 14. (Tradução minha).

A “via longa” ricoeuriana é essa que inclui em sua travessia a mediação. É, em verdade, uma resposta do filósofo francês aos ideais cartesiano e husserliano da transparência do sujeito para si mesmo, mais precisamente, da imediatez da pretensão de um autoconhecimento intuitivo. Afinal, dirá Ricoeur, apenas nos compreendemos pela grande digressão dos signos da humanidade depositados nas obras de cultura. O caminho então apontado requer um desvio, uma volta de si a si constituindo-se numa “via longa” mediada por experiências no campo lingüístico, prático, narrativo e ético.

## CONCLUSÃO

O sujeito está sempre em busca da compreensão do grande texto que é o mundo, que são os outros, que é ele mesmo. O objetivo dessa trama tecida em torno do sujeito, da compreensão e da linguagem, é a pretensão de somar mais um retalho a essa infinita malha filosófica, que tanto se fia e desfia ao longo do tempo. O que se propõe aqui é que a tríade temática sujeito-compreensão-linguagem só encontra um desenvolvimento profícuo quando analisada conjuntamente. Por esse motivo esses três grandes temas da filosofia não foram conceitos divididos e analisados em capítulos distintos, mas antes inseridos e desenvolvidos através do texto como um todo.

Wittgenstein, Heidegger e Gadamer trouxeram à cena teorias que contribuíram para o processo de compreensão não só do mundo, do texto e do outro, mas também de si mesmo; teorias como a pragmática e a hermenêutica que, hoje, figuram como protagonistas no grande cenário do mundo filosófico.

Pensar em uma análise que parte do próprio “uso” da linguagem e que insere o sujeito e o contexto de uso nessa análise, foi o que fez de Wittgenstein um autor importante para este trabalho. Afirmar que Wittgenstein foi o pioneiro numa análise pragmática da linguagem pode ser considerada uma afirmação controversa, pois depende,

em última instância, do que se compreenda por pragmática. Há estudiosos que conceberam o cerne da pragmática numa análise do contexto. Há outros, como Marcelo Dascal, que definem a pragmática como a compreensão das “intenções” subjacentes à fala, ou ao texto. E há, ainda, muitas outras definições de pragmática. Ao afirmar que Wittgenstein abriu o campo de estudos para uma análise pragmática da linguagem não se pretende negar nenhuma dessas definições. Mas um filósofo que defendeu tão claramente uma análise que parte do próprio uso da linguagem tem seu lugar garantido como precursor desse tipo de análise.

A proposta desse trabalho é repensar a linguagem, tema central da filosofia contemporânea, não mais como um instrumento do qual o sujeito se apropria e desapropria de acordo com a própria vontade. A linguagem – com Heidegger – surge como a própria *casa do ser* e a função de comunicação, como apenas uma de suas múltiplas possibilidades; sua maior riqueza é exatamente o oposto daquilo que os lingüistas-lógicos consideraram o ideal da linguagem: sua ambigüidade, sua contextualidade. Com Heidegger a autocompreensão emerge como ato interno a toda compreensão de forma que ela nunca é impessoal.

Gadamer também contribuiu para se pensar a constituição do sujeito através da concepção de compreensão como o próprio modo de ser e através da tematização da *pré-compreensão* e do *pré-conceito*, não mais como entraves para o acesso puro e objetivo às verdades do mundo.

A compreensão hermenêutica de si mesmo, dos outros, de um texto, do mundo, só é possível pressupondo toda a experiência de vida do sujeito que compreende, ou seja, todos os *pré-juízos, pré-conceitos, pré-concepções*. Quando se interpreta um texto, quando se é interpelado pelo outro, explicita-se o *ser-aí* do sujeito, colocando-se ele próprio em questão. Pensar na possibilidade de se “despir” de todos os “prés” que se possui, em busca de uma interpretação “pura”, impessoal, objetiva das coisas, é demasiada pretensão. Ao processo hermenêutico, porém, cabe reconhecer esses “prés” que o sujeito carrega ao ler o mundo, para que, através da constante revisão crítica, seja possível distinguir entre a autêntica e verdadeira pré-compreensão que possibilita o conhecimento, e os preconceitos que levam, constantemente, o sujeito ao erro.

O que está contido na proposta de toda compreensão hermenêutica é a fusão entre o horizonte histórico do intérprete e o horizonte histórico do texto. Através dessa fusão, a distanciação é tanto constitutiva do fenômeno do texto escrito quanto sua condição de interpretação, ou seja, ela é aquilo que o texto deve superar e também aquilo que o condiciona. Há uma arqueologia e uma teleologia nesse processo de compreensão. Por esse motivo, o hermeneuta, através do desvio da compreensão do outro (texto), pode crescer no sentido da compreensão de si próprio.

Se o ser humano é um ser que imagina – e não só raciocina no sentido moderno –, o mundo do texto surge como o lugar por excelência capaz de suscitar, instigar e desenvolver essa faculdade humana tão necessária quanto a razão. Se o conceito (com seu rigor, exatidão e univocidade) “congela”, paralisa, engessa a imaginação, a metáfora abre um mundo para além de si mesma, acenando para uma multiplicidade de

significações do real. O que uma obra revela é a própria existência do leitor, pois ao compreender uma obra, ele compreende a si mesmo. Ao ser afetado pelo texto, o leitor reflete essa afetação no mundo real, no cotidiano da sua própria vida. Ele regressa a si mesmo diante de uma obra ao mesmo tempo em que se projeta nela; a memória e a imaginação são os atores principais nesse movimento e a tríade temporal – passado, presente e futuro – se apresenta nessa experiência na forma da rememoração, do encontro e da expectativa.

O problema da compreensão não se restringe ao campo da epistemologia. Atinge também a organização social humana nas experiências e relações intersubjetivas. A mesmidade e a ipseidade representadas – paradigmaticamente – pela memória e pela promessa, constituem o si-mesmo de duas formas. Por um lado, no reconhecimento das imagens do passado e, por outro, na não-traição da promessa feita que é a “manutenção de si”. Pensar a alteridade como constitutiva da própria identidade é trabalhar pela noção de um si mesmo responsável por aquilo que faz e diz. É essa manutenção de si que faz com que o outro possa contar com a palavra proferida por seu interlocutor.

O itinerário percorrido pelo sujeito que compreende o mundo lingüisticamente foi sugerido e traçado ao longo dessa dissertação: o sujeito, que se encontra num estágio hermenêutico primário de desenvolvimento, estaria – antes de tudo – voltado para fora, para a compreensão do mundo, de si e dos outros. Nesse estágio é pressuposto, basicamente, que o processo de compreensão não seja pautado pelo modelo cartesiano e cientificista. Antes, propõe-se que se ponha em jogo todas as pré-compreensões que o sujeito carrega, todas as formas de linguagens cotidianamente

usadas (ambíguas, metafóricas, simbólicas) e que ele mesmo, o hermenauta, esteja inteiramente – como sujeito fraturado, incompleto, finito, histórico – inserido no processo circular da compreensão.

No segundo estágio de desenvolvimento, o sujeito sofre uma breve alienação de si. Aqui ocorre o que foi descrito no segundo capítulo numa pequena comparação com o movimento catártico: o sujeito é, momentaneamente, um não-sujeito, cuja experiência hermenêutica – que pode ser estética, ética ou figurar no âmbito do autoconhecimento – acontece. É nesse momento do desenvolvimento de si que o sujeito trava profícuos encontros hermenêuticos com os textos, com o mundo, com a alteridade e consigo mesmo. Porém, nesse estágio intermediário de desenvolvimento, o sujeito não tem consciência da produtividade de tais encontros e nem elabora, portanto, uma análise e um retorno produtivo do processo em questão.

Quando termina um diálogo, a leitura de um livro, a apresentação de uma orquestra etc., (passado o arrebatamento, acalmado o ânimo), o sujeito se encontra no terceiro estágio do processo de desenvolvimento de si. Não mais voltado para fora, como no primeiro estágio, esse momento requer um direcionamento para o interior de si, onde todo o processo crítico do sujeito vem à tona: movimento criativo, ético, racional etc. O sujeito primário que transformou-se em não-sujeito – no segundo estágio – surge agora como um si-mesmo responsável por suas ações e afirmações. Um si-mesmo que compreende um pouco mais sobre o mundo, sobre os outros e sobre si próprio.



Ao término deste trabalho, a possibilidade de uma autonomia mais solidária através de um sujeito que surge, não mais erigido sobre a mônada do mesmo – sobre um *Cogito* auto-suficiente, fora do tempo e da história – mas através de um si mesmo histórico, finito, perpassado e alterado substancialmente pelo mundo do outro, começa a tomar corpo. Um si mesmo cuja opacidade que perpassa sua forma de compreensão do mundo, dos outros e de si requer uma relação oblíqua, indireta, de desvios e reflexões. Contrariamente à transparência da relação pressuposta pelo *Cogito* cartesiano, o si-mesmo proposto neste estudo se descobre continuamente através do profícuo e incansável movimento hermenêutico realizado ao longo de uma vida inteira. Desenvolver esta forma de autonomia através de uma ética que tenha as noções de respeito e de justiça em suas bases é um tema que valeria à pena explicitar, quem sabe, em um trabalho futuro.

## REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

FLICKINGER, Hans-Georg. Da experiência da arte à hermenêutica filosófica. *In*: ALMEIDA, Custódio Luís; FLICKINGER, Hans-Georg; ROHDEN, Luiz (org). *Hermenêutica filosófica. Nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

FREIRE, Antônio. *A catarse em Aristóteles*. Braga: Publicação da Faculdade de Filosofia, 1982.

GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

\_\_\_\_\_. *Verdade e Método*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. *A razão na época da ciência*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

GIACOIA, Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2001.

GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

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

\_\_\_\_\_. Que é isto - a filosofia? *In: Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. *Seminários de Zollikon*. São Paulo: Educ; Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1989.

HERRERO, J. Ética do discurso. *In: OLIVEIRA, Manfredo A. de. (Org.). Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis, RJ: Vozes, p. 163-192. 2000.

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

KRONBAUER, Gilberto. Re-lendo Verdade e Método. *Estudos Leopoldenses*, Série Educação, São Leopoldo, RS, v. 4, n. 6, jan./jun., 2000.

\_\_\_\_\_. Para uma fundamentação da abordagem centrada na pessoa (fenomenologia como atitude existencial). *Estudos Leopoldenses*, São Leopoldo, RS, v. 32, n. 149, Set./Out., 1996.

MANGUEL, Alberto. *Uma história da leitura*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

MEYERHOFF, Hans. *O tempo na literatura*. São Paulo: Mcgrow, 1976.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

NEDEL, José. Reflexões sobre filosofia e poesia. *In*: HELFER, Inácio; ROHDEN, Luiz; SCHEID, Urbano (orgs.) *O que é filosofia?* São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2003, p. 72-80.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

\_\_\_\_\_. *Para além de bem e mal*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *A reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996.

PIVA, Edgar. A questão do sujeito em Paul Ricoeur. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 26, n. 85, 1999.

PROUST, Marcel. *O tempo redescoberto*, 10. ed. São Paulo: Globo, 1990.

RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. Porto-Portugal: RÉS, s/d.

\_\_\_\_\_. *Da metafísica à moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

\_\_\_\_\_. *Do texto à ação – ensaios de hermenêutica II*. Porto-Portugal: RÉS, s/d.

\_\_\_\_\_. *Interpretação e ideologia*. 3. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

\_\_\_\_\_. *O conflito das interpretações – ensaios de hermenêutica*. Porto-Portugal: RÉS, 1988.

\_\_\_\_\_. *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Stock, 2004.

\_\_\_\_\_. *Soi-même comme un autre*. França: Éditions du Seuil, 1990.

ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica*. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2003.

RUIZ, Castor Bartolomé. A filosofia, a verdade e o sujeito. *In*: HELFER, Inácio; ROHDEN, Luiz; SCHEID, Urbano (orgs.) *O que é filosofia?* São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2003.

\_\_\_\_\_. *Os paradoxos do imaginário*. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2003.

SARDI, Sérgio. Viver e pensar. *In*: QUEIROZ, Ivo Pereira; ROLLA, Aline Bertilla Marfa; SANTOS NETO, Antônio dos (orgs). *Filosofia e ensino: possibilidades e desafios*. Ijuí, RS: Unijuí, 2003.

SILVA FILHO, José Carlos Moreira. *Pessoa humana e boa-fé objetiva nas relações contratuais: a alteridade que emerge da ipseidade*. Artigo inédito.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural, 1975.