



*Coleção Pensamento Filosófico*

# ESTUDOS EM HERMENÊUTICA E DESCONSTRUÇÃO

Gustavo Silvano Batista, Renata Ramos da Silva  
e Paulo Cesar Duque-Estrada (org.)



Gustavo Silvano Batista, Paulo Cesar Duque-Estrada  
e Renata Ramos da Silva (org.)

**ESTUDOS EM HERMENÊUTICA  
E DESCONSTRUÇÃO**





**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ**

**Reitor**

Gildásio Guedes Fernandes

**Vice-Reitor**

Viriato Campelo

**Superintendente de Comunicação**

Fenelon Martins da Rocha Neto

**Diretor**

Cleber de Deus Pereira da Silva

**EDUFPI - Conselho Editorial**

Cleber de Deus Pereira da Silva (presidente)

Cleber Ranieri Ribas de Almeida

Gustavo Fortes Said

Nelson Juliano Cardoso Matos

Nelson Nery Costa

Viriato Campelo

Wilson Seraine da Silva Filho

**Projeto Gráfico:** Silvia Pollis

**Diagramação:** Edilson Melo

**FICHA CATALOGRÁFICA**

Universidade Federal do Piauí

Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas e Letras

Serviço de Processos Técnicos

E82 Estudos em hermenêutica e desconstrução / Gustavo  
Silvano Batista, Renata Ramos da Silva e Paulo Cesar  
Duque-Estrada (org.). – Teresina : EDUFPI, 2021.  
215 p. – (Coleção Pensamento Filosófico)

ISBN 978-65-5904-147-3

1. Hermenêutica. 2. Filosofia contemporânea.  
3. Desconstrução. I. Batista, Gustavo Silvano. II. Silva,  
Renata Ramos da. III. Duque-Estrada, Paulo Cesar.  
IV. Série.

CDD 121.68

Bibliotecária: Thais Vieira de Sousa Trindade - CRB-3/1282



**Editora da Universidade Federal do Piauí - EDUFPI**  
Campus Universitário Ministro Petrônio Portella  
CEP: 64049-550 - Bairro Ininga - Teresina - PI - Brasil  
*Todos os Direitos Reservados*



## SUMÁRIO

- 07 **Apresentação**
- 13 **O terceiro como excesso: para além da hermenêutica?**  
João Manuel Duque (Universidade Católica Portuguesa)
- 33 **Sobre a primeira aparição do termo ‘hermenêutica’ em Heidegger.**  
José Ricardo Barbosa Dias (UFPI)
- 55 **Heidegger e a leitura ontológica da práxis: uma delimitação da problemática**  
Paulo Cesar Duque-Estrada (PUC-Rio)
- 67 **O projeto de *Verdade e Método* e a crítica ao preconceito**  
Renata Ramos da Silva (UFF)
- 87 **A destruição como herança: Gadamer, Derrida e Heidegger**  
Gustavo Silvano Batista (UFPI)
- 99 **Saber ser finito: introdução ao humanismo hermenêutico**  
Rodrigo Viana Passos (PUC-Rio)

- 119 **A crise da identidade na desconstrução: notas de uma “questão sobre a identidade” a partir do monolinguismo do outro**  
João Pedro Martins (PUC-Rio)
- 139 **A escritura levinasiana: uma mirada sobre o autobiográfico**  
Nádia Macedo (PUC-Rio)
- 157 **Sobre o conceito de verdade metafórica em Paul Ricoeur**  
Felipe Amancio (PUC-Rio)
- 185 **Construindo possíveis interfaces entre saúde, hermenêutica e arte**  
Fábio Solon Tajra (UFPI)
- 199 **Hermenêutica, ficção e a desconstrução em tempos de pós-verdade**  
Leonardo Marques Kussler (UFPI - FAPEPI/CNPq)

# APRESENTAÇÃO

Aproximações e distanciamentos que permearam as relações entre a hermenêutica filosófica e o pensamento da desconstrução constituem o fio condutor da presente obra, originada dos estudos e discussões realizadas no ano de 2019 no Grupo de Pesquisa *Hermenêutica e Desconstrução*, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio, sob a coordenação do Prof. Paulo Cesar Duque Estrada, em diálogo com pesquisadores do *Folie – Laboratório Interdisciplinar Hermenêutica, Ambiente e Saúde*, ligado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPI, sob a coordenação do Prof. Gustavo Silvano Batista.

Deste modo, mesmo constituindo-se como um momento comum no qual uma discussão temática e trans-autoral circunscrita aos campos da hermenêutica filosófica e da desconstrução se apresenta, os encaminhamentos de cada artigo indicam a diversidade de abordagens, muitas vezes incompatíveis entre si, o que torna esta publicação uma espécie de testemunho das possibilidades do exercício filosófico contemporâneo, aponta para um horizonte no

qual o pensamento ainda é possível e arriscado. Tal rastro testemunhal, que ao decorrer da leitura dos textos que compõem essa obra poderíamos encontrar nas abordagens dos autores sobre os pensamentos de Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas e Jacques Derrida, ainda permanece como um vestígio no diálogo com o leitor, alguém que é convidado a continuar o processo de testemunho, seja na relação entre os textos, seja na repercussão dos mesmos no encontro com outras obras.

Assim sendo, a presente coletânea inicia-se com o artigo *O terceiro como excesso: para além da hermenêutica?* de João Manuel Duque, professor catedrático da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, que parte da categoria do *terceiro como excesso*, tendo-a como núcleo central do debate entre Gadamer e Derrida, propondo-se a uma leitura da hermenêutica como lógica do terceiro incluído e da desconstrução como lógica do terceiro excluído.

José Ricardo Barbosa Dias, professor associado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Piauí, oferece-nos o artigo *Sobre a primeira aparição do termo 'hermenêutica' em Heidegger*, no qual realiza um mapeamento do tema da hermenêutica na obra de Heidegger, notadamente anterior à *Kehre*. Paulo Cesar Duque-Estrada, professor associado do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, no artigo *Heidegger e a leitura ontológica da práxis: uma delimitação da problemática*, aborda o caráter prático-ontológico do pensamento de Heidegger e, por conseguinte, sua relevância para o debate hermenêutico e desconstrutivo, na perspectiva da questão da práxis. O artigo *O projeto de Verdade e Método e a crítica ao preconceito*, da professora Renata Ramos da Silva, do Departamento de Educação da Universidade Federal Fluminense (UFF), aborda a principal obra de Hans-Georg Gadamer e sua tematização da relação entre verdade e método, sob a ótica da crítica dos preconceitos. Gustavo Silvano Batista, professor adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Piauí (UFPI), no artigo *A destruição como herança: Gadamer, Derrida e Heidegger* discute o momento de aproximação e distanciamento



entre Gadamer e Derrida a partir da temática heideggeriana da destruição da história da metafísica, tal como está apresentado em *Ser e Tempo*.

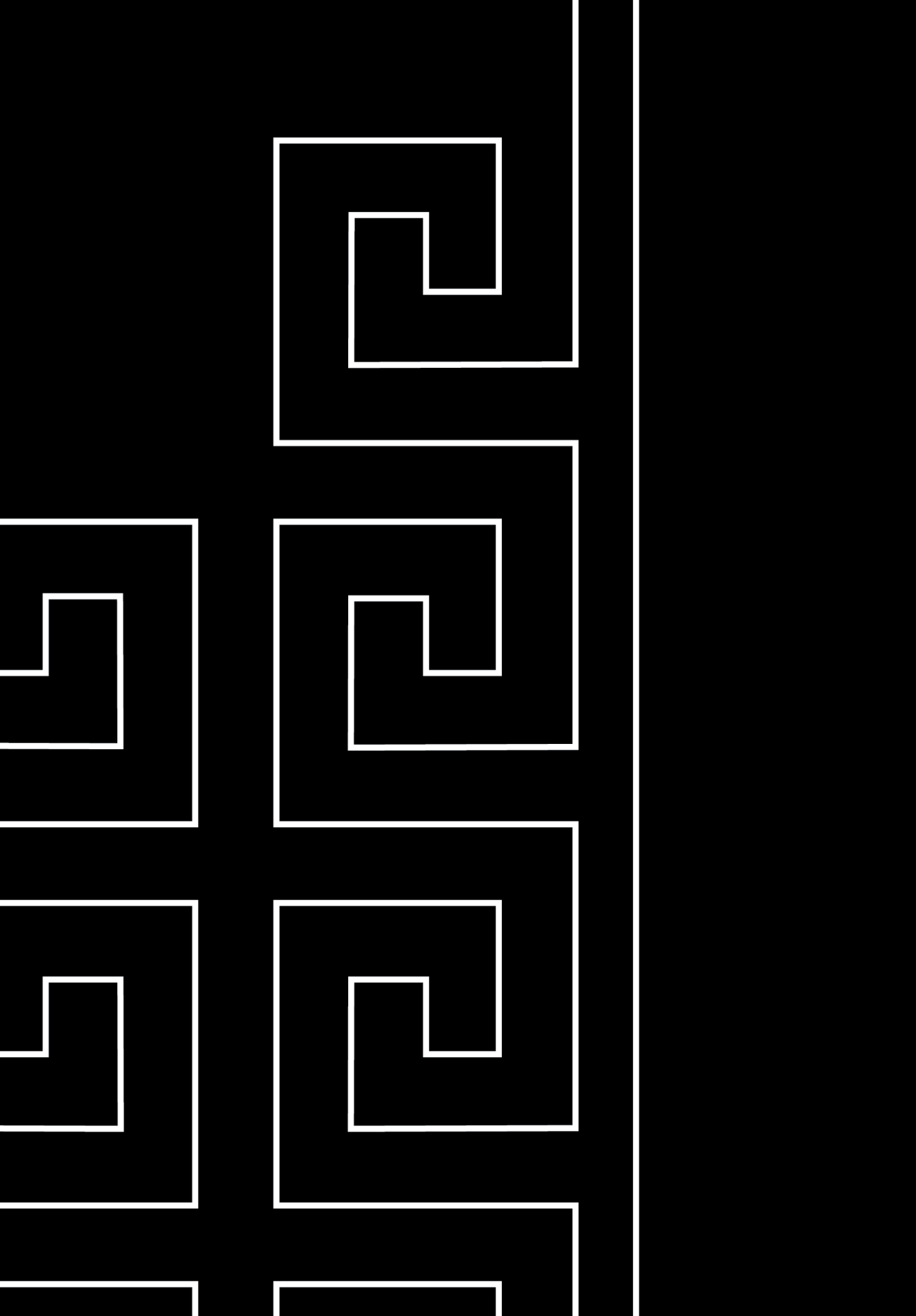
No artigo *Saber ser finito: introdução ao humanismo hermenêutico*, Rodrigo Viana Passos, doutorando em Filosofia pela PUC-Rio, problematiza o tema do humanismo, tal como foi retomado por Heidegger, pensando suas possibilidades e limites. João Pedro Martins, mestre em Filosofia pela PUC-Rio, no artigo *A crise da identidade na desconstrução: notas de uma “questão sobre a identidade” a partir do monolinguismo do outro*, apresenta aproximações da questão sobre a identidade a partir dos escritos filosóficos de Jacques Derrida na obra *O monolinguismo do outro*. O artigo *A escritura levinasiana: uma mirada sobre o autobiográfico*, de Nádia Macedo, mestra em Filosofia pela PUC-Rio, faz uma análise da escritura levinasiana, a partir dos temas da assinatura e da autobiografia, ambos discutidos sob o ponto de vista de Jacques Derrida, ressaltando em Lévinas traços da fantasmagoria e da otobiografia.

Felipe Amancio, doutorando em Filosofia pela PUC-Rio, no artigo *Sobre o conceito de verdade metafórica em Paul Ricoeur*, parte da obra *A Metáfora Viva*, desenvolvendo um comentário sobre o que o autor chama de “verdade metafórica”, ou seja, as expressões que esta figura traça a partir da realidade. No artigo *Construindo possíveis interfaces entre saúde, hermenêutica e arte*, Fábio Solon Tajra, professor adjunto do Departamento de Medicina Comunitária da UFPI, realiza uma aproximação entre saúde, hermenêutica e arte, na tentativa de mapear conexões entre as três áreas, enquanto um caminho hermenêutico de pensar o caráter saudável da vida efetiva.

E fechando nossa coletânea, temos o artigo *Hermenêutica, ficção e a desconstrução em tempos de pós-verdade*, de Leonardo Marques Kussler, pesquisador bolsista de Desenvolvimento Científico Regional – CNPq/FAPEPI, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPI, no qual são abordados elementos da narrativa ficcional e seus desdobramentos no âmbito sociopolítico, tendo em vista os tempos da pós-verdade, a partir da desconstrução, em confronto com a hermenêutica filosófica.

A presente coletânea, enquanto reunião de artigos de diversos pesquisadores, pretende contribuir para uma maior difusão das questões situadas na relação entre hermenêutica e a desconstrução, em busca de um diálogo mais efetivo e aberto, enquanto lugar para o pensamento enquanto exercício de aproximação e distanciamentos, no horizonte do porvir da própria sobrevivência da filosofia nos dias atuais.

Os organizadores





# O TERCEIRO COMO EXCESSO: PARA ALÉM DA HERMENÊUTICA?

João Manuel Duque<sup>1</sup>

## Introdução

É conhecido o debate que teve lugar, nos anos 80 do séc. XX, entre Jacques Derrida e Hans-Georg Gadamer<sup>2</sup>. Trata-se, no fundo, de um debate sobre a hermenêutica e os respetivos limites, que Gadamer

---

<sup>1</sup> Professor Catedrático da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa (Braga, Porto e Lisboa), e docente convidado na Faculdade de Filosofia da UCP (Braga). Pesquisador integrado do CITER e colaborador do CEFH (ambos da UCP). É Doutor em Teologia Fundamental pela *Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen*, Frankfurt, Alemanha, com uma tese sobre a receção teológica da filosofia da arte de Gadamer. É diretor da revista *Ephata*, Revista Portuguesa de Teologia, da Faculdade de Teologia da UCP. Para além da tese de doutoramento (*Die Kunst als Ort immanenter Transzendenz*, Frankfurt: Knecht, 1997), publicou *Homo credens: para uma Teologia da Fé* (Lisboa: UC Editora, 2002, 2<sup>a</sup> Ed. 2004), *Dizer Deus na pós-modernidade* (Lisboa: Ed. Alcalá, 2003), *Cultura contemporânea e cristianismo* (Lisboa: UC Editora, 2004), *O excesso do dom: sobre a identidade do cristianismo* (Lisboa: Ed. Alcalá, 2004), *Educar para a diferença* (Ed. Alcalá, 2005), *A transparência do conceito: estudos para uma metafísica teológica* (Lisboa: Ed. Didaskalia, 2010), *Fronteiras: leituras filosófico-teológicas*, (Porto: UC Editora-Porto, 2011), *Para o diálogo com a pós-modernidade* (S. Paulo: Paulus, 2016); *Aproximando-se de Fátima* (S. Paulo: Paulinas, 2017); *El Dios ocultado* (Salamanca: Sígueme, 2017). E-mail: [jduque@braga.ucp.pt](mailto:jduque@braga.ucp.pt)

<sup>2</sup> Cf. FORGET, 1984; MICHELFELDER; PALMER, 1989.

retomou várias vezes<sup>3</sup>, possibilitando uma clarificação do que pretendia com o seu programa de filosofia hermenêutica, distinta da noção de hermenêutica como mero método interpretativo.

O que se pretende, aqui, não é revisitar o debate, seja historicamente seja conceitualmente, muito menos discutir o não-dito, num debate que parece não ter produzido qualquer aproximação entre as partes. Muito se escreveu já sobre o assunto. Apenas se pretende, agora, recolher uma das suas questões centrais – precisamente a questão dos limites (ou não) da hermenêutica – para a explorar a partir da referência à categoria do *terceiro*. Não se pretende, com isso, proceder a uma hermenêutica “filológica” das obras de Gadamer e de Derrida, nomeadamente no que se refere a esta categoria. A intenção é, ao mesmo tempo, mais humilde e mais pretensiosa: apenas se assume um tópico eventualmente comum aos dois filósofos, para construir uma hipótese de leitura; assumida essa hipótese, procura-se a sua fertilidade – por inspiração noutros pensadores, com destaque para Levinas – para uma compreensão do real e do humano, independentemente de corresponder às intenções dos autores em causa. É claro que se trata de uma empresa arriscada, possivelmente mesmo pretensiosa. Mas o pensamento desenvolve-se no risco. Os críticos estão aí precisamente para avaliar as conclusões.

Segundo a leitura aqui proposta, o modo como é compreendida a categoria do terceiro – explicitamente referida por Derrida (embora não frequentemente) e praticamente ignorada por Gadamer – tem impacto sobre o modo como se compreende a realidade e os processos de experiência. A hermenêutica – enquanto experiência do limite, nos limites da experiência – refere-se-lhe segundo uma concepção imanente, que pode ser compreendida como uma forma de não-referência ao terceiro, e por isso como confinação completa a uma espécie de binaridade do diálogo, ou como *inclusão* do terceiro no próprio processo hermenêutico. A desconstrução, por seu turno, refere-se-lhe como uma ausência que é índice de uma “impossibilidade”, o que pode ser compreendido como referência a uma *exclusão*. É com base nesta diferença que aqui se propõe a distinção entre um *terceiro incluído* e um *terceiro excluído*. Não se trata,

---

<sup>3</sup> Cf. GADAMER, 1995.

evidentemente, de uma conceitualidade coincidente com a noção lógica do terceiro incluído ou excluído, embora nela se inspire apenas metaforicamente. Em rigor, esta distinção destina-se a colocar os termos da discussão sobre os eventuais limites da hermenêutica, enquanto hermenêutica do limite.

A passagem da hermenêutica dos limites, enquanto resumo condensado da característica fundamental da filosofia gadameriana, à consideração dos limites da hermenêutica, tal como parece ser exigido pelo próprio desenvolvimento dessa filosofia, pode dar-se em várias dimensões ou seguindo vários percursos. Proponho, aqui, a análise da questão em três momentos essenciais. Em primeiro lugar, é importante ir ao cerne da questão, já manifesta no interior da própria filosofia hermenêutica, e que se concentra na relação entre finitude e infinitude, da qual parece resultar uma certa aporia do terceiro incluído (1). Depois, de modo eventualmente mais extrínseco à filosofia hermenêutica, poder-se-ão contrapor, à sua pretensão universal como ilimitada percepção do sentido nos limites da finitude, elementos da realidade que contrariam essa percepção, como por exemplo a diferença de cada ente e/ou acontecimento particular; a alteridade inabarcável do outro diferente; o excesso de sentido, presente em cada manifestação desse mesmo sentido. Trata-se da referência ao terceiro excluído, como ruptura das pretensões de sentido imanente (2). Como conclusão desta apropriação do debate entre Gadamer e Derrida, por não se considerar satisfatória a contraposição simplesmente binária entre terceiro incluído e terceiro excluído, avança-se uma proposta, inspirada sobretudo em Levinas, de uma espécie de terceira via, que articula a exclusão (impossibilidade fenoménica) com a inclusão (possibilidade fenoménica). A essa terceira via de referência ao terceiro como excesso pode chamar-se a via do *terceiro analógico*.

### 1. “Aporia” do círculo hermenêutico: o terceiro incluído

O sujeito e o mundo, não se contrapondo como exteriores um ao outro, não deixam de se relacionar binariamente. Um e o outro dão-se na linguagem, que se articula numa tradição. A

pertença do sujeito à tradição coincide com – e de certo modo esgota-a – a sua relação ao mundo, que é sempre um mundo mediado historicamente. Nesse sentido, estabelece-se uma espécie de circularidade – expressa precisamente como círculo hermenêutico – entre sujeito e mundo/outro, que reduz o processo da experiência a essa relação por assim dizer binária (mesmo ou sobretudo quando o mundo é entendido como o outro sujeito).

Binaridade essa que, se for pensada radicalmente, acaba por resultar numa espécie de monismo do acontecimento do ser, como aliás deixa suspeitar a própria metáfora da circularidade – sem princípio nem fim, sem interrupção, portanto. Um elemento *terceiro*, na relação entre sujeito e mundo, tal como vivido nos processos da experiência, acaba por estar já incluído no círculo hermenêutico e, como tal, não pode nunca extravasar os horizontes de compreensão, sejam os que determinam o sujeito na sua particularidade, sejam os que determinam a tradição, na qual esse sujeito se insere. A pertença torna-se assim numa categoria maior, na qual estão incluídos o mesmo, o outro e o terceiro. Isso, sobretudo, porque a circularidade hermenêutica se pretende universal e, nesse sentido, passa a formular pretensões ontológicas.

A linguagem ocupa, aqui, um lugar privilegiado. Aliás, segundo Gadamer, é ela o lugar da universalidade da compreensão, como universalidade da hermenêutica. Para ele, no entanto, a linguagem acontece historicamente como *diálogo*. Este constitui, por assim dizer, o solo comum de pertença do mesmo e do outro, que se encontram precisamente no processo de compreensão. Mesmo o texto escrito – que vai ser um dos elementos do debate com Derrida – não escapa à modalidade dialógica da compreensão, nomeadamente através da leitura. No final, o que acontece é sempre fusão de horizontes.

Ora, uma primeira consideração dos limites desta hermenêutica da circularidade ontológica universal prende-se, antes de tudo, com a própria questão do “saber hermenêutico” e com uma espécie de aporia que lhe é inerente. Segundo as palavras de Gadamer, “a verdadeira experiência é aquela, na qual o ser humano se torna *consciente* da sua finitude” (GADAMER, 1986, p.



363). Se o espelhar-se do ser no entender hermenêutico se revela na experiência da finitude do ser humano e do seu entender, tornar-se consciente dessa finitude, enquanto cerne do experiência hermenêutica, é saber o ser e saber a nossa relação de finitude com ele – é, portanto e em última instância, conhecer o todo, enquanto infinito, para além dos limites do conhecer, caso contrário, nunca poderíamos afirmar ter disso “consciência” (como afirma claramente o idealismo). Em realidade, repete-se aqui o problema lógico, no fundo aporético – e que animou todos os idealismos da história do pensamento ocidental –, da necessidade de conhecer o que está para além dos limites do conhecimento, para poder conhecer esses mesmos limites. O próprio Gadamer se apercebe do problema, desviando-se-lhe pela tentativa de transferência da questão para outro âmbito. Segundo ele, o argumento reflexivo não se aplica aqui, pois não se trata de relações entre juízos, a manter livres de contradição, mas de relações vivenciais. Levanta-se, contudo, a questão de se as relações vivenciais podem abdicar completamente da referência à contradição lógica ou à aporia manifesta na consciência própria da experiência hermenêutica.

Seja como for, relativamente à consideração da experiência hermenêutica, abordada na sua universalidade ontológica, não parece possível contornar a aporia daí resultante: ou se abdica da universalidade ontológica da hermenêutica, e então a hermenêutica perde a sua dimensão verdadeiramente filosófica, tornando-se mera metodologia regional; ou se abdica da própria experiência hermenêutica da finitude, que é sempre já superada pela “autoconsciência”, enquanto “consciência” da finitude – a qual só pode ser, em última instância, infinita, isto é, terá que implicar alguma forma de ontologia idealista e, por isso mesmo, o regresso da hermenêutica a Hegel. Mas isso seria o mesmo que admitir, claramente, o fracasso da filosofia hermenêutica. No fundo, coloca-se à hermenêutica a questão de saber se ela não incorre, pelo menos, num dos polos da alternativa de quem pensa o mundo “em si”, independentemente das “visões do mundo” que se dão na linguagem, segundo a explícita crítica de Gadamer:

Quem contrapõe o ‘ser-em-si’ a estas ‘visões’, ou tem que pensar teologicamente – então o ser-em-si não é para si, mas apenas para Deus; ou pensará lucifermente, como alguém que pretende demonstrar a sua própria divindade, na medida em que considera que todo o mundo tem que lhe obedecer – então, para este, o ser-em-si do mundo constitui uma limitação da sua imaginação todo-poderosa (GADAMER, 1986, p. 451).

Quer uma versão quer a outra, são apenas os dois reversos da mesma moeda idealista. De qualquer modo, não convém limitar o problema dos limites da hermenêutica a esta abordagem lógico-reflexiva dos seus elementos internos – que poderiam ser colocados em paralelo, por exemplo, com a filosofia da linguagem de Wittgenstein e com todas as filosofias que nela se inspiram. É necessário alargar a questão para além da aporia interna ao terceiro incluído, evocando os limites da hermenêutica por relação a elementos por assim dizer “externos”, isto é, que a delimitam a partir de si mesmos, enquanto inabarcáveis pela própria experiência hermenêutica: quer porque lhe escapam, quer porque a precedem, quer porque a excedem. Esses elementos podem sintetizar-se na noção do *terceiro excluído*.

## 2. Revelação de uma “impossibilidade”: O terceiro excluído

Uma primeira aproximação à categoria do terceiro excluído pode orientar-se pelo conceito de *diferença*, entendida como rutura ou pelo menos como diferimento do sentido, nunca definitivamente e completamente abarcável no processo dialógico da compreensão. No estranho e original conceito de *différance* – construído a partir de *différer*, diferir, mas sonoramente semelhante a *différence* – Derrida concentra todos os significados dessa dimensão “excluída”, só pressentida na escrita (pela distinção entre “a” e “e”).

Num primeiro sentido – não propriamente o sentido privilegiado por Derrida, embora não lhe seja totalmente alheio – pode aplicar-se a noção de diferença à particularidade do ente concreto. Sendo o ser apenas experimentável na realidade concreta e particular de um determinado “ser-assim”, que marca a forma de ser de todo

o ente concreto, aquilo que em primeiro lugar determina a experiência do ser e do sentido é, sem dúvida, a irreduzível diferença de cada ente particular. Mesmo que o processo de universalização, na linguagem, permita um *logos* sobre a identidade dos entes, enquanto formas de ser, nunca esse processo consegue anular a diferença daquilo que é, reduzindo-a à total identidade do ser, muito menos à absoluta identidade da consciência que (pretensamente) sabe esse ser idêntico. Ora o “jogo” da diferença, que marca a realidade e o sentido de tudo o que é, constituindo a base ontológica “pré-linguística” de toda a articulação hermenêutica do sentido, nunca será de todo abarcável na linguagem do entender, mesmo que sempre se oriente para a linguagem – mas precisamente, para a linguagem do diferimento, ou como diferimento.

Por outro lado, existe também o “supra-linguístico”, o qual implica, por seu turno, que a linguagem embata nos seus limites, em toda comunicação inter-humana, uma vez que esta é um processo infindo, em que o entender do outro – e da intenção do que diz – nunca atinge um fim. São mais que elucidativas a palavras do próprio Gadamer, quando reflete sobre isso e reconhece a situação:

Eu diria, a partir da perspectiva hermenêutica, que não existe qualquer diálogo terminado, antes de ter conduzido a um verdadeiro acordo [*Einverständnis*]. Talvez se deva acrescentar que, por isso, no fundo não existe nenhum diálogo que chegue ao seu termo, uma vez que um verdadeiro acordo, um acordo total entre dois seres humanos, contradiz a essência da individualidade [diferença]. Que, em realidade, nunca conduzimos um diálogo verdadeiramente até ao fim e, frequentemente, não chegamos a um acordo, isso são os limites da nossa temporalidade e finitude e do sermos precedidos [*Voreingenommenheit*] (GADAMER, 1993, p. 359).

Não é por acaso que estas palavras surgem no contexto do referido debate entre Gadamer e Derrida, a propósito, precisamente, das possibilidades e dos limites da hermenêutica. Mesmo que Gadamer conceda um papel muito mais relevante à possibilidade de entendimento (enquanto *Verständnis* e *Einverständnis* – compreensão e acordo) e nunca aceite a posição radicalmente

negativista de Derrida, o certo é que, a partir desse debate, assume de forma muito mais clara os limites de todo o empreendimento hermenêutico, sobretudo nos contornos da irreduzível diferença do ente concreto. É claro que, ao contrário de Derrida, Gadamer salienta – mesmo para a articulação da diferença e do próprio pensamento da diferença – a necessidade de alguma referência de sentido, que acaba por ser sempre uma referência de identidade. Em realidade, é incontornável o processo dinâmico e inacabado de relação tensional entre identidade e diferença, precisamente na consideração da irreduzível diferença do particular, já que essa constitui, precisamente, a forma universal de ser. Ora, é precisamente essa insuperável tensão que não permite a redução de tudo ao entender hermenêutico, levantando, assim, a questão real dos limites de todo o empreendimento hermenêutico, na sua pretensão universal.

Em vez de se concentrar na sua função de mediadora da compreensão – como terceiro incluído, portanto – Derrida prefere considerar linguagem como *trace*, precisamente como índice de não apropriação do outro pelo mesmo. Trata-se, pois, de uma espécie de vestígio de uma “impossibilidade” fundamental. A sua expressão mais clara é, sem dúvida, a própria escrita, que nem na leitura é redutível à mesmidade do sujeito, por apropriação. E isso sobretudo porque nela se revela o terceiro, nunca incluído na binaridade do diálogo. A sua exclusão é marca – *trace* – de uma ausência insuperável, a que o filósofo chega a atribuir qualificativos teológicos:

Mais toute foi ou assurance théologique réservées, l'expérience de secondarité ne tient-elle pas à ce redoublement étrange par lequel le sens constitué – écrit – se donne comme lu, préalablement ou simultanément, où l'autre est là qui veille et rend irréductible l'aller et retour, le travail entre l'écriture et la lecture? Le sens n'est ni avant ni après l'acte. Ce qu'on appelle Dieu, qui affecte de secondarité toute navigation humaine, n'est-ce pas ce passage: la réciprocité différée entre la lecture et l'écriture? Témoin absolu, tiers comme diaphanéité du sens dans le dialogue où ce qu'on commence à écrire est déjà lu, ce qu'on commence à dire est

déjà réponse. Créature à la fois et Père du Logos. Circularité et traditionnalité du Logos. Étrange labeur de conversion et d'aventure où la grâce ne peut être que l'absente (DERRIDA, 1967, p. 22-23).

O terceiro assim compreendido – o *Tertium Genus* da filosofia clássica – não corresponde a um intermediário entre um primeiro e um segundo, como seria o caso ainda em Platão, que utiliza o conceito de *Khôra* para falar precisamente no demiurgo intermediário, que estabelece a relação entre ser e devir<sup>4</sup>. Segundo Derrida, o próprio conceito de *Khôra* evoca já uma dimensão para além do ser, numa completa ausência de mediação, o puro vestígio de algo que não pertence ao mundo dos fenômenos – uma impossibilidade fenomênica, portanto.

Há um certo paralelismo entre esta leitura do terceiro e a interessante leitura linguística proposta por Émile Benveniste. Segundo ele, existe uma diferença essencial entre os dois primeiros pronomes pessoais (eu e tu) e o terceiro (ele). Os primeiros dois são permutáveis, consoante se assumem como sujeito ou destinatário do discurso. O terceiro, pelo contrário, não entra nessa relação, a não ser como referente externo aos outros dois. A conclusão extrema – talvez não necessária, como veremos adiante – dessa diferença é a qualificação da terceira pessoa paradoxalmente como impessoal. Na expressão de Benveniste, “é preciso não representar a ‘terceira pessoa’ como uma pessoa apta a despersonalizar-se. Não existe aférese da pessoa, mas precisamente a não-pessoa, que possui como marca a ausência daquilo que qualifica especificamente o ‘eu’ ou o ‘tu’” (BENVENISTE, 1966, p. 230-231).

A esta “impessoalidade” do terceiro corresponde, em Derrida, o fato de se constituir como índice – *trace* – linguístico de uma impossibilidade originária ou de uma ausência insuperável em qualquer relação hermenêutica entre um “eu” e um “tu” dialógicos. Roberto Esposito, num comentário ao estudo de Benveniste, di-lo de forma claríssima: “Enquanto que, como se viu, o âmbito de sentido do eu e do tu é a eterna presença – reduplicada na representação que um

---

4 Cf. GADAMER, 1995, p. 168.

termo produz do outro – o da terceira pessoa é a ausência” (ESPÓSITO, 2007, p. 131). Essa “impossibilidade” como ausência é evocada por Derrida, ironicamente, num diálogo “problemático”, a partir do conto de Baudelaire, *La fausse monnaie*, em que a “compreensão” assentaria numa mentira:

Que nous le croyions ou non sur parole, nous n'avons que sa parole. Nous sommes à la fois son débiteur et son crédeur. Pour sortir de cette situation et de ce secret, il faudrait que le pauvre, un tiers en tout cas, vienne mettre le numéraire à l'épreuve et nous dise si oui ou non, et quand (une fois sur deux), l'ami a menti, etc. Or c'est exclu, le tiers est exclu par le secret de la scène duelle. Ils sont deux à parler, deux seulement, en tête à tête (DERRIDA, 1991, p. 191).

A redução do diálogo à mesmidade de uma intencionalidade fechada na binaridade do eu e do tu – ou dos respectivos horizontes – parece fatal para a verdade. Mesmo que a hermenêutica de Gadamer pretenda superar o contexto preciso da tematização do sentido segundo o quadro estrito da intencionalidade Husserliana, o certo é que, na sua formulação do entender como processo linguístico acompanhado da consciência de si, pressupõe ou persegue uma formulação do sentido a partir da mesmidade de um contexto histórico positivo e, por isso, de algum modo abarcável linguisticamente, mesmo se apenas nos limites dessa abarcabilidade. A própria consideração de um sentido para tudo – ou do todo como um todo com sentido – não consegue escapar a essa formulação de algum modo “intencional” do sentido.

Se é certo que, segundo a filosofia hermenêutica, todo o sentido é precedido pelas condições históricas de si mesmo – não havendo sentido independentemente dessas condições –, não é menos certo que essas condições são também precedidas pela questão do sentido, no seio da qual – e só aí – elas são condições históricas do entender. Esta circularidade entre história e entender, entre evento e sentido, radica, em última instância, na capacidade linguística de doação de sentido, que acaba por conduzir toda a realidade a essa identidade primordial – mesmo se diferencial – na linguagem. O círculo da

inclusão – que inclui o “eu”, o “tu” e o “ele” – volta a fechar-se na sua pura imanência.

Mas não haverá dimensões do real que escapam ao círculo fechado desta “re-presentation” no sentido, enquanto hermenêutica do acontecer? Não se nos manifestam constantemente realidades que precedem todo o entender e que nunca chegam a esgotar-se nesse processo de doação de sentido? Realidades que, mesmo que provoquem o processo hermenêutico, não se lhe reduzem, precisamente porque o provocam sem fim?

O próprio Gadamer, em textos tardios que revelam uma reflexão mais vasta e autocrítica sobre o seu projeto de filosofia hermenêutica, parece referir essas realidades. Segundo ele, são realidades que estão para além da linguagem. Neste caso, como vimos, trata-se de realidades que a precedem e que, mesmo conduzindo a uma formulação linguística, não são completamente redutíveis a essa formulação, não deixando por isso de constituir mundo. É o caso do “riso” (GADAMER, 1993, p. 355), enquanto atividade reveladora do “rosto” – assim como acontece com o “choro” e o “grito”.

Nestes, a pessoa do outro concreto surge-nos e interpela-nos, na sua diferença ou inabarcável alteridade, de forma direta e primordial, anterior e exterior a qualquer processo de entendimento ou interpretação. A doação de sentido surge, aí, em direção inversa, não partindo da consciência de um “eu”, mesmo se transcendental, para um objeto, mas do outro para mim. O sentido que se revela no rosto do outro é um sentido an-árquico, isto é, sem base numa *archê* prévia, quer de tom ontológico-idealista, quer de tom epistemológico-subjetivista. Esta leitura dos limites da hermenêutica, enquanto limites da doação do sentido, segundo a modalidade da intencionalidade, é exemplarmente elaborada por Emmanuel Levinas, a que regressaremos mais adiante<sup>5</sup>.

As formas primordiais de revelação do outro constituem formas interpelantes, anteriores e posteriores a qualquer linguagem, que esta não pode abarcar totalmente, mesmo que sempre se lhes

---

<sup>5</sup> Cf. LEVINAS, 1992, p. 231. Da minha parte, penso poder desenvolver perspectivas semelhantes, a partir da filosofia da arte de Gadamer, tendo em conta a importância por ele atribuída à inabarcável alteridade da obra de arte (Cf. DUQUE, 1997, 2000).

refira e constantemente as tente articular no seu *logos*. Ora, se – de modo semelhante a Wittgenstein – para Gadamer, os limites da hermenêutica (que são os limites do “mundo”) coincidem com os limites da linguagem, então embatemos aqui com limites intransponíveis e apenas evocáveis a partir do interior dos horizontes que eles mesmos levantam, uma vez que só o ser que é linguagem pode ser entendido. É nesse sentido que penso poder ser interpretada a famosa afirmação de “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*” (Ser que pode ser entendido é linguagem) (GADAMER, 1986, p. 478).

Ou então, se quisermos manter a referência intransponível à linguagem – o que parece ser comum aos parceiros do debate – o que estará em discussão é uma concepção diferente de linguagem. Para Gadamer, a linguagem é sobretudo *diálogo*, num processo de compreensão permanente (que inclui o terceiro); para Derrida, a linguagem é o vestígio de uma *ausência*, que evoca uma impossibilidade (a do terceiro excluído) de compreensão que nenhum diálogo chega a resolver; para Levinas, como veremos melhor, a linguagem é, antes de tudo, uma *resposta* (ao terceiro, no e pelo outro).

Isso não significa que o terceiro excluído, como índice de uma impossibilidade e tal como é pensado por Derrida, não esteja próximo – só não o é de modo tão explícito – do lugar do terceiro na relação ao outro, tal como é proposto por Levinas. A propósito da amizade, Derrida é bastante explícito:

Le tiers témoigne toujours d’une loi qui vient interrompre le vertige de la singularité, de la double singularité ou de ce duel dans lequel on croirait reconnaître les traits d’un narcissisme, au sens le plus conventionnel de ce mot. Aurions-nous ici plus d’un modèle de l’amitié, plus d’un exemple au regard de ce que Cicéron appelait l’exemple, l’exemplar, l’ami comme modèle et portrait, auto-portrait dans lequel je projette mon image idéale? (DERRIDA, 1994, p. 306-307).

A abertura introduzida pelo terceiro, enquanto abertura a uma ausência, equivale a uma “tematização impossível” do infinito, que proíbe a redução do mundo à sua compreensão binária, a qual acabaria por a reduzir à singularidade do sujeito que compreende.



Na sua crítica à metafísica logocêntrica da presença, Derrida formula a questão do seguinte modo:

Trois: non parce que l'équivoque, la duplicité du tout et rien, de la présence absente, du soleil noir, de la boucle ouverte, du centre dérobé, du retour elliptique, serait enfin résumée dans quelque dialectique, apaisée dans quelque terme conciliant. La mort est à l'aube parce que tout a commencé par la répétition. Dès lors que le centre ou l'origine ont commencé par se répéter, par se redoubler, le double ne s'ajoutait pas seulement au simple. Il le divisait et le suppléait. Il y avait aussitôt une double origine plus sa répétition. Trois est le premier chiffre de la répétition. Le dernier aussi car l'abîme de la représentation reste toujours dominé par son rythme, à l'infini. L'infini n'est sans doute ni un, ni nul, ni innombrable. Il est d'essence ternaire (DERRIDA, 1967, p. 435).

De tudo o que ficou dito, poder-se-á conduzir os limites da hermenêutica aos limites da linguagem, enquanto manifestação dos limites do mundo, mas vistos a partir de dentro. O problema é que, como foi dito mais acima, a finitude e a infinitude constituem dupla condição de possibilidade, para se pensarem mutuamente. Ora a infinitude, pensada nessa relação lógica que a torna implicada no pensamento da própria finitude, parece ser já absorvida e antecedida pela própria lógica que a pensa. Deixaria, contudo, de ser infinitude e de, desse modo, possibilitar o próprio pensamento da finitude. Sendo assim, a manutenção da autêntica tensão entre finitude e infinitude, como condição de pensamento de ambas, só é possível se o sentido pensado em termos de finitude evocar um excesso de sentido, em que possa inscrever-se o pensamento da infinitude.

O excesso de sentido, se bem que possa anunciar-se nessa relação entre pensamento finito e pensamento da finitude do pensamento, o qual implica um horizonte lógico de infinitude, manifesta-se enquanto tal numa dimensão a que Wittgenstein chamou "o místico" (*das Mystische*), ou que Heidegger denominou "o sagrado" (*das Heilige*) e que a hermenêutica, se absolutizada, tenderá a anular, quer pela redução do mistério do ser ao jogo imanente da história do entender, quer

por pretensão idealista de, em realidade, entender mesmo a própria dimensão do místico e do sagrado, que está para além dos limites da linguagem

Só o reconhecimento – mesmo se sempre linguístico – do “supra-linguístico”<sup>6</sup> ou do “para além”, sempre excessivo em relação a qualquer linguagem hermenêutica que pretenda interpretar o sentido do ser, é que possibilita a salvaguarda desse excesso, revelando dimensões que estão para além da experiência direta de sentido, por parte de qualquer intencionalidade subjetiva<sup>7</sup>.

Pela mesma razão, nenhum ser humano pode experimentar a própria morte, enquanto realidade fulcral na tomada de “consciência” da finitude. Trata-se, em realidade, de um acontecimento que revela o ser humano na sua finitude, mas que sempre se esquivava a qualquer completa tomada de “consciência” – porque a morte, enquanto realidade limite e expressão dos limites, constitui o limite irrecusável de qualquer hermenêutica com pretensões ontológico-universais. Por isso, em realidade não somos nós que morremos, depois de compreendermos o nosso ser mortal, mas a morte “é-nos dada” a partir de uma ausência<sup>8</sup>.

O excesso de sentido, que instaura constantemente os limites da hermenêutica – e possibilita, mesmo, a hermenêutica dos limites – revela-nos que a primazia da pergunta, em todo o processo hermenêutico, não parte do sujeito que pretende compreender. Em realidade, a compreensão não surge de uma pergunta que colocamos ao real, mas de uma questão que o real nos coloca, pois no-la coloca o próprio ser de tudo o que é, na sua dimensão terceira. O milagre do ser (do “haver ser”), no seu excesso de sentido, assalta-nos e sobressalta-nos constantemente, enquanto *archê* e *telos* inabarcáveis do processo hermenêutico. A questão aí colocada, que nos surge na linguagem e nos convoca à hermenêutica do ser na realidade finita dos entes, precede-nos sempre, no passado e no futuro, sem que nenhuma hermenêutica consiga algum dia responder-lhe definitivamente.

---

6 Cf. GADAMER, 1993, p. 358.

7 Cf. LEVINAS, 1992, p. 158.

8 Cf. DERRIDA, 1999.

Em realidade, aquilo que aprendemos, na linguagem, relativamente à nossa finitude, não nos é dito por uma palavra que a linguagem humana possa pronunciar. Ou melhor, na palavra da linguagem humana sobre a nossa finitude, ecoa como vestígio – sobretudo na escrita, daí o lugar insubstituível da Escritura, nomeadamente a hebraica – a palavra transcendente que nos diz a nossa situação de finitude: *memento, homo, quia pulvis es*. Nenhum ente humano pode dizer ao ser humano, na sua particularidade e na sua universalidade, que se trata de um ser finito – a não ser que essa palavra espelhe, na sua particularidade, a universalidade da palavra infinita, que revela o ser-finito, enquanto forma humana de ser. E é nessa palavra que o ser humano aprende o seu ser e o diz na sua linguagem: “Aquilo que o ser humano, pelo sofrer, deve aprender, não é isto ou aquilo, mas a noção dos limites do ser-humano, a noção de que as fronteiras em relação ao divino são inelimináveis. Trata-se, no fundo, de um conhecimento religioso” (GADAMER, 1986, p. 363).

Mas esse conhecimento, mesmo se realizado nos limites da linguagem e, por isso, da hermenêutica, evoca, precisamente nesses limites, uma dimensão que excede esses mesmos limites, porque os precede e os supera, enquanto *archê* e *telos*. Nesse sentido, a linguagem da hermenêutica, mesmo enquanto linguagem religiosa, encaminha-se para o silêncio, em que acolhe, como dom imprevisível e excessivo, o silêncio que precede a palavra e aquele que se lhe segue, no interior do qual toda a palavra adquire o seu verdadeiro sentido primeiro e último, condição primordial da possibilidade de toda a hermenêutica.

Mas, para que essa hermenêutica seja possível – embora não absolutizada – é necessário encontrar uma terceira via de referência ao terceiro, entre a pura inclusão e a total exclusão. Essa é a via do *terceiro analógico*.

### **Conclusão: o terceiro analógico**

As referências anteriores a Levinas já deixam bastante clara a sua proximidade para com Derrida. Também para Levinas, o terceiro – *Il, Illéité* (CASPER, 2009, p. 42) – é o vestígio (*trace*) de uma ausência: *la gloire de l'Infini* (LEVINAS, 1974, p. 220).

L'au-delà dont vient le visage est à la troisième personne. Le pronom 'Il' en exprime l'inexprimable irréversibilité, c'est-à-dire déjà échappée à toute révélation comme à toute dissimulation – et dans ce sens – absolument inenglobable ou absolue, transcendance d'un passé absolu. L'illéité de la troisième personne – est la condition de l'irréversibilité (LEVINAS, 1972, p. 87).

Embora se possam encontrar, nesta formulação, elementos semelhantes à proposta linguística de Benveniste, que permitem também uma aproximação à posição de Derrida – este mais sensível à dimensão “gramatical” do problema – a noção de terceiro, tal como é aqui evocada por Levinas, vai além da relação inter-humana, na qual a presença do terceiro, embora diferente, não escapa a certa inclusão hermenêutica, precisamente como referente da relação entre o “eu” e o “tu”. Para Levinas, a questão processa-se noutra ordem, precisamente a ordem do profetismo:

C'est dans le prophétisme que l'Infini échappe à l'objectivation de la thématization et du dialogue et signifie comme illéité, à la troisième personne; mais selon une 'tertialeté' différente de celle du troisième homme, du tiers interrompant le face-à-face de l'accueil de l'autre homme – interrompant la proximité ou l'approche du prochain – du troisième homme par lequel commence la justice (LEVINAS, 1974, p. 243).

Mas o mais importante da posição de Levinas é que, diferentemente da referência de Derrida ao terceiro excluído, a noção de *illéité* não desemboca em pura “impossibilidade” fenoménica. Pelo contrário, essa ausência funda (origina, provoca) um fenómeno, na medida em que é, historicamente, uma interpelação: a proibição de possuir ou anular o outro e a exigência da responsabilidade. Nesse sentido, a “impossibilidade” acaba por ter um conteúdo fenoménico muito preciso. Por isso é que a linguagem não é, originariamente, mero indício de uma ausência, mas resposta ao ausente, respondendo pelo outro, até à substituição.

L'Infini m'ordonne le 'prochain' comme visage sans s'exposer à moi, et d'autant plus impérieusement que la proximité se resserre. Ordre qui n'a pas été la cause de ma réponse, ni même une question qui l'aurait précédée dans un dialogue; ordre que je trouve dans ma réponse même, laquelle, comme signe fait au prochain, comme 'me voici', m'a fait sortir de l'invisibilité, de l'ombre où ma responsabilité aurait pu être éludée (LEVINAS, 1974, p. 234).

Ora, responder é corresponder. E *correspondência* é um outro nome para a *analogia*. Ser análogo é corresponder ao diferente, na sua dimensão própria. O humano, na linguagem, corresponde ao terceiro, na medida em que lhe responde – em responsabilidade pelo outro humano. A resposta de responsabilidade pelo outro humano é o vestígio fenomênico possível da resposta primordial – ana-crônica e an-árquica – ao terceiro transcendente.

Sendo esta resposta “provocada” pelo terceiro, em condições perfeitamente históricas, a própria origem da subjetividade, ela é constitutiva da dimensão pessoal de cada humano. O seu estatuto pessoal não deriva simplesmente do seu lugar gramatical numa frase, mas do seu lugar na resposta da responsabilidade. É a analogia da correspondência ao terceiro que origina o ser pessoal de quem responde. Nesse sentido, é legítimo considerar, por seu turno, a dimensão pessoal da *illéité* do terceiro, ainda que de uma pessoalidade diferente – precisamente analógica – daquela de quem responde, e ainda da do outro por quem se responde, ou ainda da do terceiro humano, que abre o espaço da socialidade. Uma certa impessoalidade da *illéité* – por exemplo, quando se identifica com a própria categoria da justiça – não invalida o seu estatuto originariamente pessoal, para que a ética não se transforme em mero imperativo legal, numa impessoalidade que despersonaliza.

Por outro lado, é também a analogia da correspondência ao terceiro que faz com que, na ordem dos fenômenos, a “ordem” do terceiro se manifeste na própria resposta fenomênica do sujeito que assume – ‘eis-me aqui’ – a responsabilidade pelo outro. Nesse sentido, o terceiro analógico nem é simplesmente um fenômeno, como qualquer outro fenômeno, nem é simplesmente a pura ausência

em relação ao mundo fenomênico. O modo como o seu excesso se dá no mundo fenomênico é, precisamente, o modo da *trace*, que o torna presente como fenômeno da resposta de responsabilidade.

Poderemos então concluir que, para além dos limites da hermenêutica, a referência ao terceiro como excesso traça claramente os limites da fenomenalidade, precisamente como evocação do que excede esses limites; mas, ao mesmo tempo, há uma espécie de recuperação da hermenêutica, enquanto forma de conhecer e experimentar o mundo dos fenômenos, no qual se inclui o fenômeno da resposta em responsabilidade. Se o dinamismo dessa resposta implica a referência ao terceiro analógico, então este nem é terceiro incluído nem excluído. Desse modo, possibilita a hermenêutica como experiência do mundo e de si mesmo em historicidade concreta e particular; e possibilita a salvaguarda do transcendente, em relação ao círculo hermenêutico da historicidade. Possibilita-os, a ambos, sem os contrapor como alternativa – porque são, precisamente, as duas faces da mesma moeda, que é a moeda da nossa finitude histórica.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENVENISTE, É. Problèmes de linguistique générale. Paris: Gallimard, 1966.

CASPER, B. Angesichts des Anderen: Emmanuel Levinas-Elemente Seines Denkens. Paderborn: Schöningh, 2009.

DERRIDA, J. Donner la mort. Paris: Galilée, 1999.

\_\_\_\_\_. . Donner le temps: I. La fausse monnaie. Paris: Galilée, 1991.

\_\_\_\_\_. L'écriture et la différence. Paris: Seuil, 1967.

\_\_\_\_\_. Khôra. Paris: Galilée, 1993.

\_\_\_\_\_. Politiques de l'amitié. Paris: Galilée, 1994.

DUQUE, J. M. Die Kunst als Ort immanenter Transzendenz: Zu einer fundamentaltheologischen Rezeption der Kunstphilosophie Hans-Georg Gadammers. Frankfurt: Knecht, 1997.

\_\_\_\_\_. Gadamer e a Teologia. Revista Portuguesa de Filosofia, n. 56, p. 441-468, 2000.

ESPOSITO, R. Terza persona: Politica della vita e filosofia dell'impersonale. Torino: Einaudi, 2007.

FORGET, P. (Ed.). Text und Interpretation. München: Wilhelm Fink, 1984.

GADAMER, H.-G. Ästhetik und Poetik I. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1993. (Gesammelte Werke 8)

\_\_\_\_\_. Hermeneutik im Rückblick. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1995. (Gesammelte Werke 10)

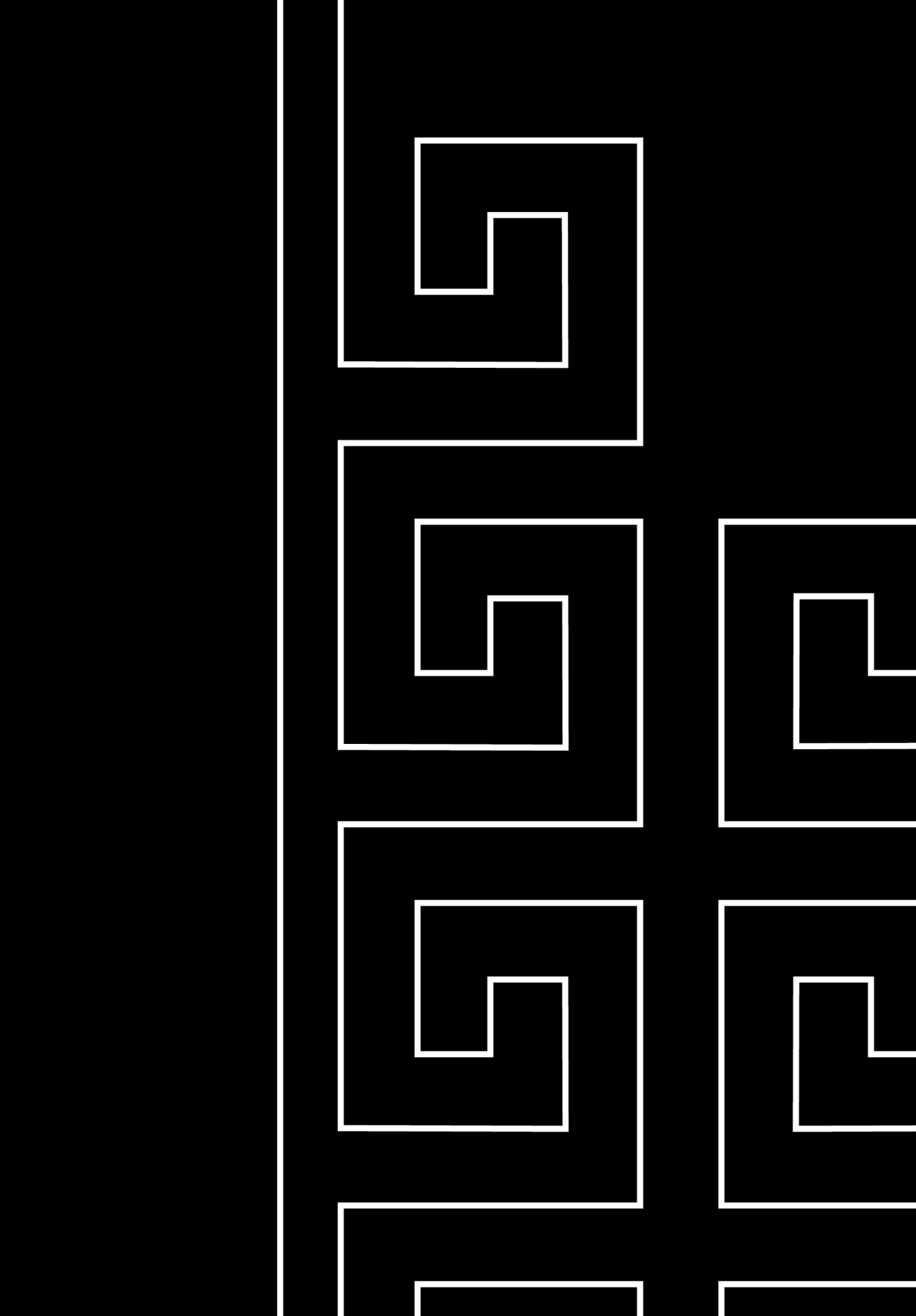
\_\_\_\_\_. Wahrheit und Methode. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1986. (Gesammelte Werke 1)

LEVINAS, E. Autrement qu'être et au-delà de l'essence. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

\_\_\_\_\_. De Dieu qui vient à l'idée. Paris: J. Vrin, 1992.

\_\_\_\_\_. Humanisme de l'autre homme. Paris: Fata Morgana, 1972.

MICHELFEIDER, D. P.; PALMER, R. E. (Eds.) Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida-Encounter. New York: State University of New York Press, 1989.





# SOBRE A PRIMEIRA APARIÇÃO DO TERMO HERMENÊUTICA EM HEIDEGGER<sup>1</sup>

José Ricardo Barbosa Dias<sup>2</sup>

*Um bom cientista se liberta dos conceitos  
e se mantém aberto ao que é...*  
(TZU, 2006, p. 63)

## 1

O primeiro registro conhecido do termo hermenêutica em Heidegger se dá nos momentos iniciais de seu pensamento na expressão: *Intuição hermenêutica (hermeneutische Intuition)* em 1919 (GRON-DIN, 2003, p. 4; KISIEL, 1993, p. 498). Logo depois ele aparecerá na expressão *Anúncio da situação hermenêutica* (1922). Depois como uma *hermenêutica da facticidade* (1923). A seguir com a ideia de um *como hermenêutico* (1925/6 e 1927). E, ainda, em sua crítica a Nietzsche (1936-1946). Por fim, de modo substantivado, com o termo *o hermenêutico* (1953-4).

A questão quanto ao sentido de hermenêutica que perpassa todas essas variantes ou todas essas aparições do termo no todo do

---

<sup>1</sup> Texto apresentado em uma primeira versão, aqui revisada, no VI Encontro Interinstitucional de Filosofia realizado na UFPE no período de 28 a 30 de maio de 2008.

<sup>2</sup> Professor Associado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Piauí - UFPI. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba – UFPB. E-mail: jrbdias@ufpi.edu.br

pensamento de Heidegger não será objeto de nossa ocupação nesse texto. Ela deve ser respondida junto a um projeto mais amplo, em relação ao qual o pretendido aqui, é só um passo. Portanto, nos ocuparemos apenas com a sua primeira aparição, a *intuição hermenêutica*, na suspeita de que as demais dizem *o mesmo* em momentos diferentes da pesquisa ontológica de Heidegger, isto é, testemunham o modo de pensar ontológico heideggeriano como tal.

Seguindo essa primeira aparição do termo hermenêutica em Heidegger, pensar ontologicamente a coisa mesma é pensá-la em sua aparição pré-teórica. Isso supõe, para Heidegger, não um irracionalismo, nem um sentimentalismo, mas que o âmbito da razão teórica é menos que a vivência da coisa mesma, menos que a vida. É, antes, sua privação. E se é privação significa que a vida mesma continua ali encoberta onde é privada de se mostrar.

Com isso, interessa-nos, antes de tudo, ver, na presença do termo *hermenêutica* junto ao termo *intuição*, Heidegger já como que corrigindo a fenomenologia husserliana. Vendo melhor aquilo que ela pretendia ver: as coisas elas mesmas<sup>3</sup>.

## 2

À procura da filosofia como “ciência originária”, Heidegger, em seu texto de 1919 *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (GA 56/57)<sup>4</sup>, mostra que esta nunca é uma visão de mundo, muito menos está comprometida com uma visão de mundo final e definitiva, nem como algo imanente a si, nem como limite final, como supõe a filosofia enquanto teoria do valor em sua busca por uma validade universal.

Vendo-a da perspectiva do conhecimento e o do método adequado, ela não é uma tarefa da psicologia, que é uma ciência

---

3 Heidegger se conduz pelo preceito hermenêutico, que levará a sério em toda sua forma de ler os textos da tradição, a exemplo de Schleiermacher, de entender um autor melhor do que ele se entendeu. O que significa para Heidegger atingir não somente o que o autor pensou, mas o que ele não pensou: a compreensão de ser que sustenta toda sua construção filosófica. O não dito no dito.

4 Usaremos a tradução espanhola de Jesús Adrian Escudero *La Idea de la Filosofía y o Problema de la Concepción del Mundo*, cujas citações que faremos em nosso texto são tradução nossa.

particular e vive do método das ciências naturais, nem é tarefa do método crítico-teleológico, posto que suas duas principais pressuposições, junto à problemática da validade: *dação material* e *dação ideal*, não conduzem a uma ideia de filosofia originária, mas a uma série de pressuposições não tematizadas devidamente, que fazem dela algo mais derivado que um saber originário.

Heidegger, embora considere que a pergunta por essa ciência não tem uma resposta satisfatória na história da filosofia, sabe que sua pesquisa não pode prescindir da mesma, pois nela se encontra um testemunho dessa procura desde Platão. Sabe que existem, nessa mesma história, esforços legítimos e conquistas importantes no sentido da determinação da natureza dessa ciência originária. Contudo, uma *Metafísica indutiva*, por exemplo, aponta para um desconhecimento de tal natureza, uma vez que essa ciência nunca é resultado das pesquisas das ciências particulares que visam o universal. Não é um arranjo universal em torno às ciências particulares.

É o que, então, para Heidegger, nesse texto de 1919, tal ciência originária?

O texto de Heidegger, em questão, é composto por duas partes. Toda a primeira parte, em seus dois capítulos (o primeiro: *Busca do procedimento metodológico*; e o segundo: *Crítica do método crítico-teleológico*), consiste numa crítica aos neokantianos<sup>5</sup>. À proposta metodológica e de determinação de uma ciência originária dos mesmos. A proposta de Heidegger se dará na segunda parte do texto: *A fenomenologia como ciência pré-teórica originária*, mais precisamente em seu terceiro e último capítulo: *A ciência originária como ciência pré-teórica*.

Essa segunda parte, a que mais nos interessa, consiste, segundo entendemos, numa explícita adesão de Heidegger à fenomenologia, já que rebate, a partir de sua crítica a Natorp, a todas as críticas feitas até então à fenomenologia: todas elas não levam em conta a principal exigência da fenomenologia de pôr entre parêntese qualquer ponto de vista. Todas tiram sua força da filosofia transcendental, da psicologia empírica e do pós-hegelianismo e não dos autênticos

---

<sup>5</sup> No conjunto do texto, Heidegger irá criticar tanto a Escola de Baden (dos Valores) quanto a Escola de Marburgo (da Teoria do conhecimento).

problemas vindos das coisas elas mesmas. Ao mesmo tempo, Heidegger, nesses dois capítulos, faz uma implícita crítica a Husserl. Crítica expressa, como veremos, na presença do termo hermenêutico junto ao termo husserliano intuição.

Nos dois primeiros capítulos, dessa segunda parte (o primeiro *Análise da estrutura da vivência*; e o segundo *O problema da pressuposição*), Heidegger tematiza a noção de *vivência* sempre a partir de duas vivências básicas: uma que é vida (significação), outra que é privação da vida (teórica). A primeira é a do *mundo circundante* – do mundar. A outra do teórico – da *objetivação*. Esta última tem predominado como única forma de pensamento. Como fundamento de todo pensar. Tem determinado a todos e a tudo. Pensar é objetificar. De sorte que, Heidegger, inicia essa segunda parte, com as seguintes palavras: “achamo-nos ante um abismo no qual, ou bem nos precipitamos no nada – isto é, no nada da objetividade absoluta – ou bem logramos saltar a *outro mundo* ou, sendo mais exato, estamos por primeira vez em condições de dar o salto ao mundo enquanto tal” (HEIDEGGER, 2005, p.77)<sup>6</sup>.

Do chamado primeiro ao segundo Heidegger, não temos dúvida que isso resume todo o esforço que ele empreenderá em toda a sua vida de pensamento. E a hermenêutica aparecerá aí, nessa sua tarefa de vida, num jogo fundamental com a ontologia: tendo e sendo a mesma origem. E vida, nesse contexto, significa que, por um lado, o *eu-histórico* não é privado de se dar em cada vivência como tal e, por outro, que as *sensações* nunca são algo que nos vem primeiro isoladamente<sup>7</sup>. O que nos *vem primeiro*, como vivência que vive, é o mundo circundante, o mundo como mundar (*weltet*) (HEIDEGGER, 2005, p.88).

O esforço de Heidegger nessa segunda parte do texto é o de mostrar, primeiro que a *vivência* como tal não conduz e nem pressupõe um “eu”, nela vivenciamos o viver, a vida (pré-teórica). Nesse sentido é absoluta. Não é, portanto, ela, a vivência, dação de valor de um sujeito psíquico a uma matéria pré-dada. Segundo que, junto

6 Essa tese da objetivação da vida tem em Loparic um indicativo de que é insuficiente como leitura do mundo atual, ou seja, há nele uma tentativa de superação da crítica de Heidegger à metafísica como metafísica da objetivação do ser (Cf. LOPARIC, 2009).

7 Cf. também HEIDEGGER, 2006, p. 226-227; Ibid., p. 196; PAISANA, 1992, p. 66.

a tal vivência, o problema aí implicado da realidade do mundo externo é um pseudoproblema, que só tem sentido no âmbito de uma teoria do conhecimento, cujo fundo é primado do teórico, isto é, um processo de privação da vida. E terceiro, por fim, afirmar a “ciência originária” como pré-teórica. Para tanto, busca mostrar a fenomenologia como ciência, mas enquanto livre das influências do neokantismo.

### 3

Quanto ao primeiro ponto, Heidegger apresenta as críticas de Natorp (representante importante da Escola de Marburgo) às pretensões de Husserl de uma fenomenologia como *descrição reflexiva* das vivências. Toda descrição, dirá ele, é teórica, já que descrever é sempre conceber-em-palavras.

Heidegger não aceita essa crítica de Natorp e, por conseguinte, afastar-se-á de seu método: o da *reconstrução*, que pressupõe a tese de que toda consciência é sempre objetivante (o imediato se dá sempre mediado) e que, junto a isso, portanto, a tarefa da filosofia é apenas a de reconstruir tal objetividade até a subjetividade de onde provém.

Heidegger, então, numa crítica à crítica de Natorp, empenhar-se-á em mostrar que é possível uma atitude não objetivante, posto que há um âmbito não objetivo, condição de toda objetividade e subjetividade. De modo que, junto a esse âmbito o resíduo último não é uma consciência que objetiva, mas uma atitude que se mantém junto à vida mesma. Heidegger a nomeia de *intuição hermenêutica*. Para essa intuição a “universalidade do significado das palavras [que medeia toda intuição com as coisas, que implica assim, para Natorp, numa insuperável objetivação do sentido] assinala primariamente algo originário: o caráter mundano da vivência vivida” (HEIDEGGER, 2005, p.142). A palavra não é, para Heidegger, sinônimo de objetivação do sentido.

Heidegger, aqui, ensaia uma primeira determinação do ver originário ao dizer que com isso “se clarifica a presença enigmática da determinação que precede a toda descrição teórica. Eu mesmo procedo teoricamente do viver; este viver, todavia, leva consigo algo

vivenciável, com o qual não se sabe que dizer e para o que se tem inventado o cômodo título do irracional” (HEIDEGGER, 2005, p.142).

#### 4

Quanto ao segundo ponto, o que Heidegger diz é que como os *dados sensoriais* são o ponto de partida das duas teorias que escolhe para discutir a questão da realidade do mundo externo (e nisso a questão das pressuposições e sua relação com as coisas), a saber, realismo e idealismo (Aristóteles e Kant), então tudo depende de “como” se explica tais dados: se como determinado pelo objeto (realismo) ou se determinado pelo sujeito (idealismo).

Heidegger não seguirá a nenhuma das duas<sup>8</sup>, pois rejeita que o *dado primeiro* seja as *sensações puras*, mas o que ele chama de *mundo circundante*, mais precisamente, o *mundar (welten)*. Junto a esse mundar, o problema da realidade do mundo externo e das pressuposições se torna sem sentido, um contrassentido, pois aí nada é posto e, por conseguinte, nada é suposto, isto é, não se está no âmbito da lógica ou do teórico, nos quais realismo e idealismo se mantêm. As coisas não estão passeando diante de nós. O problema da realidade do mundo externo passa por cima do mundo como mundar e, portanto, do que é o *dado primeiro* numa relação homem e mundo.

Em outras palavras, o dado primeiro é o de uma *interpretação pré-teórica* que constitui já originariamente nossa vivência mesma das coisas. Uma significatividade. Por isso, Heidegger tem que falar de uma *intuição hermenêutica*, ao invés de *intuição*, tal como em Husserl, *sensível, categorial e eidética*.

---

8 Embora admita em *Ser e tempo* que tenha uma queda pelo idealismo, mas desde que se entenda idealismo nos seguintes termos: “Com relação ao realismo, o *idealismo* possui uma primazia fundamental, por mais oposto e insustentável que seja no que respeita aos resultados, desde que ele próprio não se compreenda equivocadamente como idealismo ‘psicológico’. Quando o idealismo acentua que ser e realidade apenas se dão ‘na consciência’[*Bewusstsein*], exprime, com isso, a compreensão de que o ser não deve ser esclarecido pelo ente” (HEIDEGGER, 2006, p. 276). Daí: “Se o título idealismo significar o mesmo que compreender a impossibilidade de se esclarecer o ser pelo ente, mas que, para todo ente, ser já é o ‘transcendental’, então é no idealismo que reside a única possibilidade adequada de uma problemática filosófica” (HEIDEGGER, 2006, p. 277).

Até aqui o que justifica o uso dessa terminologia por Heidegger é a determinação adequada do que nos vem primeiro, o que nos é dado de modo originário. E aí seu conseqüente modo de acesso adequado. Dado primeiro não é um dado, mas a vivência mesma do sendo. A cadeira *como* cadeira. *Como* cadeira da mesa da sala de jantar ou disso ou daquilo. E aí seu modo de acesso não é nenhum método como formulação de critérios que garantam validade universal ao que assim nos chega<sup>9</sup>.

Por essa razão que, junto a isso, a filosofia nunca é uma concepção de mundo que se encaminha para o que é válido universalmente (no sentido do genérico), mas para o mesmo que se dá *a cada vez* na vivência como tal.

Heidegger põe em dúvida a ideia mesma de filosofia que se tinha até então, a partir da crítica à sua tarefa como formuladora, seja imanente seja para onde tende em seu limite, de uma concepção de mundo última e necessária. Ideia que questiona seu privilégio de detentora de um saber universal e último, aceito até então. O seu “objeto” continua sendo o mundo. Contudo, não como inerente concepção de mundo última, válida universalmente. Nem tampouco um sistema de valores que fundamenta tal concepção. Mas mundo como mundar. Como a vida em sua imediatez viva.

O problema da concepção de mundo corresponde para Heidegger, portanto, ao problema que é a filosofia ela mesma: sua natureza. E para ele, mais precisamente, na ideia de filosofia como uma “ciência originária”, estranha a uma concepção de mundo.

## 5

Portanto, com o terceiro ponto, a filosofia como ciência originária, ele quer dar conta da vida em sua imediatez não teórica; do *como* originário das vivências. As vivências mesmas. A significatividade no seu plano não teórico, mas mundano. Sendo, assim, uma filosofia de orientação hermenêutica tem nesse texto de Heidegger

---

<sup>9</sup> Essa crítica já aparece no jovem Heidegger em 1916. Método e objeto não se antepõem um ao outro na forma de duas realidades que em algum momento se encontram. Método fala mais ao medieval como “disposição familiar”, que implica não distanciamento da coisa tematizada, mas uma unidade na forma do conhecimento (Heidegger, 1970, p. 198-200).

um primeiro aceno. É para esse primeiro aceno que estamos pretendendo olhar, a fim de extrair dele o sentido em se falar de uma hermenêutica em Heidegger.

É claro o propósito de Heidegger. Ele o repete várias vezes até precisá-lo:

Nosso problema é a ideia da filosofia entendida em termos de ciência originária; *para sermos mais exatos*: [nosso problema se centra] *antes de tudo* na busca de um procedimento metodológico que garantisse um acesso adequado aos elementos essenciais da ideia da filosofia como ciência originária. (HEIDEGGER, 2005, p.27)

Depois de percorrer e se afastar de vários procedimentos metodológicos adotados até então, ele, por fim, na esteira da fenomenologia, afirma uma “intuição hermenêutica” como modo adequado de acesso a tal ciência originária. Só a intuição hermenêutica nos mantém junto à imediatez da vida ela mesma, numa atitude não teórica face à vida, nos mantém na vida em seu viver. Nela as coisas não passeiam diante de nós. Nela não privamos a vida de viver<sup>10</sup>.

## 6

A ideia de filosofia como “ciência originária” não é um arbítrio de Heidegger. Ele a vai mostrando nascer da filosofia mesma e da problemática do conhecimento em geral.

Num primeiro momento, dá ênfase a um olhar sobre o *objeto do conhecimento* e suas conseqüências (momento mais objetivo da procura por essa ciência). E nisso vê testemunhos dessa procura por uma ciência originária na história da filosofia, na postura científica do filósofo e numa metafísica indutiva. Todas insuficientes quanto

---

<sup>10</sup>Coisa que nem Dilthey nem mesmo Husserl conseguiram, segundo Heidegger, pois ambos foram pressionados, não pelas “coisas elas mesmas”, mas por uma metodologia da ciência, por uma exatidão que é estranha à vivência mesma, na qual as coisas nunca se dão diante de nós, a não ser quando estamos em uma atitude teórica: “O viver do mundo circundante não é uma contingência, senão que radica na essência da vida em e para si; pelo contrário, somente em ocasiões excepcionais estamos instalados em uma atitude teórica” (Heidegger, 2005, p.106).



ao dar uma resposta ao aspecto peculiar de tal ciência: a sua circularidade. Num segundo momento, lança um olhar diferente sobre o mesmo problema: agora para o *conhecimento do objeto* (momento mais subjetivo da procura por essa ciência). E nisso vê logo o problema das relações entre conhecimento e psicologia. O conhecimento diz respeito à psicologia. É um fato psíquico. Todavia, ela, como ciência particular e empírica, vê com dificuldade a ambigüidade da esfera do psíquico, que logo se apresenta. Uma mesma “vida psíquica” divide: submetida às leis naturais e às normas; à explicação e à valoração. Ambas exigindo uma postura metodológica distinta.

O psíquico, junto a essa problemática do conhecimento, traço característico de toda ciência, foge ao mero empírico. Há no psíquico um âmbito: o dos axiomas, que a psicologia, ciência do psíquico, não pode ter acesso. A pergunta pela validade desses axiomas já ela não pode responder como ciência particular que é, que depende de axiomas. Portanto, “resulta incompreensível como o psíquico pode ser governado por um duplo conjunto de leis, o da ciência natural e outro diferente” (HEIDEGGER, 2005, p. 39). E parece “evidente uma coisa, a saber, que esta problemática - que está conectada a princípios e axiomas últimos pressupostos por toda ciência particular - é realmente peculiar, é uma problemática que nunca pode converter-se em objeto de uma ciência particular” (HEIDEGGER, 2005, p. 39).

Heidegger, junto a essa evidência, depara-se com o método crítico-teleológico da Escola neokantiana dos valores, que vê nos valores o nascimento mesmo da filosofia ou da lógica. O lugar da validade universal e necessária capaz de fundar os axiomas de que se utilizam as ciências em geral. A psicologia, junto a esse método, passa a ter uma função parcial, auxiliar, ela apenas fornece previamente o material (psíquico) a serem processados via método crítico-teleológico pela filosofia. “A fundamentação teleológica dos axiomas perderia todo seu sentido *sem algo dado previamente* que pudesse ser selecionado e, em geral, avaliado” (HEIDEGGER, 2005, p. 49).

Heidegger mantém essa pressuposição - de algo pré-dado. Contudo, irá ver isso do ponto de vista de outro método: o fenomenológico; e aí o que surge, como “realidade” prévia, é mundo

circundante. Nenhum dado psíquico. Algo que todo “dado”, seja físico ou psíquico, supõe. Tais determinações teóricas brotam desse prévio mundo circundante. Isso significa mostrar que “o teórico mesmo e enquanto tal remete a algo pré-teórico” (HEIDEGGER, 2005, p. 71).

Nem a filosofia é visão de mundo, nem seu método é o crítico-teleológico, uma vez que ambos passam ao largo do sentido de uma “ciência originária”, na qual a universalidade não vem de método algum capaz de avaliar validade universal.

## 7

Na tentativa de demarcar bem esse âmbito da vivência, Heidegger nos diz que ela “não desfila diante de mim como um objeto ou como uma coisa que eu coloco aí, senão que eu mesmo a aproprio, e ela se a-propria de si mesma segundo sua essência” (HEIDEGGER, 2005, p. 91). Ele aqui se afasta de uma ideia da vivência como *processo (Vorgang)* e a busca como *apropriação (Ereignis)*. Com essa reformulação da ideia de vivência, ao enfatizá-la como munder, como significatividade e como apropriação, ele mostra já estar a caminho do que mais tarde chamará de *diferença ontológica*. A diferença básica e basilar daquilo que aparece enquanto presente e aquilo que aparece como apresentar. Esta nunca é uma coisa. Nunca é uma realidade. Tratar algo como real é já teorizar sobre esse algo. E teorizar sobre... é já o supor como coisa. Perguntar pela realidade de algo é já o supor como coisa.

Isso torna o problema da realidade do mundo externo um contrassentido. Se o problema consiste em determinar sua realidade, então já o suponho como coisa. É contrassentido porque já suponho aquilo que ponho em dúvida em sua realidade; já aceito o caráter de coisa do mundo externo na pergunta, no modo de perguntar. Tal modo toma o ser previamente como coisa. Determinação que cabe ao ente e não ao ser. Daí que a questão pela realidade do mundo externo só tem sentido junto a uma metafísica do esquecimento do ser, na forma de uma teoria do conhecimento.

Com isso Heidegger quer mostrar que o “circundante tem em si mesmo sua genuína [forma de] automostração” (HEIDEGGER,

2005, p. 110). Correlato a esse automostrar-se é necessária uma verdadeira ingenuidade, diferente daquela do realismo, que só se alcança “na mais íntima intuição filosófica” (HEIDEGGER, 2005, p. 111). Essa assume, em Heidegger, nesse texto, um caráter hermenêutico. É “intuição hermenêutica”. Só ela vê o originário âmbito do pré-teórico. Neste âmbito, na vivência mesma do circundante, não cabe a lógica da posição e pressuposição. Com ele “não se produz em geral nenhuma *posição teórica*. A ação do ‘mundar’ não se determina teoricamente, senão que se vive ‘como algo que munda’” (HEIDEGGER, 2005, p. 113). Não se põe nada, logo, nada se pressupõe. Aqui não cabe nem o lógico nem o não lógico. Nem demonstrabilidade tampouco indemonstrabilidade. A busca por sua validade é, portanto, desviar-se dele. Tal vivência é uma espécie de nada. Não é coisa real e objetiva.

Buscar chegar ao limite da ausência de pressuposições é, ainda, manter-se no teórico, ou seja, no “privado de vida e *em si mesmo derivado*” (HEIDEGGER, 2005, p. 116). É manter-se no círculo lógico de posição e pressuposição. É manter-se na teoria do conhecimento. Superar este círculo só com uma ciência pré-teórica, ou seja, “tem que haver uma autêntica ciência *originária*, na qual o teórico mesmo tenha sua origem. [...] se encontra *antes* ou mais além da esfera na qual em geral tem sentido falar de pressuposições” (HEIDEGGER, 2005, p.117).

Como é possível essa ciência, uma ciência da vivência, já que ela “não se condensa e termina numa objetivação, [...] não está aí presente como um índice fixo de existência, senão que se dilui no viver, que leva em si mesmo o ritmo das vivências e que se pode experimentar diretamente somente desta maneira rítmica” (HEIDEGGER, 2005, p. 119)?

A saída husserliana será a de uma “descrição reflexiva” como única possível de constituir tal ciência. Único modo capaz de responder ao principal problema metodológico da fenomenologia, qual seja: o de determinar “o modo de abrir cientificamente a esfera da vivência” (HEIDEGGER, 2005, p. 132). Para Husserl, lembra Heidegger, “só por meio de atos *experimentados* reflexivamente *sabemos* algo da corrente das vivências” (HEIDEGGER, 2005, p. 120). A ideia

básica para Husserl é que as vivências não se explicam psicologicamente. Dela apenas se “põe de manifesto” (HEIDEGGER, 2005, p. 121) o que há nelas enquanto tais.

Essa pretensão de atingir imediatamente as vivências pelas descrições é, como vimos, criticado por Natorp. Toda descrição é objetivante, já que se realiza por palavras, e estas por conceitos. Mais do que isso, Heidegger, mostra que, segundo essa crítica de Natorp, todo ver da consciência (da comum à científica) é objetivante. Não é possível um “ver imediato”. O que se pode fazer é *reconstruir* esse movimento objetivante da consciência. Reconduzi-lo ao subjetivo de onde veio. Natorp, aqui, fala de uma “psicologia filosófica” como coroamento de todo esse processo de objetivação, ou seja, como grau mais elevado de consciência e análise mais completa dos estágios de objetivação.

Embora insista Natorp que objetivação e subjetivação são o mesmo, que constituem o mesmo processo de conhecimento da consciência, a objetivação, analisa Heidegger, é, para Natorp, o determinado e a subjetivação o determinante, o *anterior* a toda determinação e determinabilidade. Heidegger já começa aí a ver e apontar para o defeito dessa crítica de Natorp. Como pode Natorp, pergunta Heidegger, querer reconstruir, uma vez que toda reconstrução é tão teórica quanto a construção, o que é anterior a toda determinação? Natorp, segundo Heidegger, absolutiza a lógica (teoria) e com isso veda ele mesmo o caminho para o que quer atingir: o imediato. Ele nega que o imediato possa dar-se antes de toda lógica (teorização, objetivação, análise). Nesse caso se torna impossível que a reconstrução algum dia atinja o que se deu, posto que todo dar-se de algo é objetivado. Mesmo supondo, lembra Heidegger, que se determinasse o imediato via reconstrução, então ele seria novamente objetivado, dado que toda determinação é lógica.

Heidegger não rejeita a questão do sujeito. Sabe que não pode regredir a essa conquista moderna. Daí sua preferência pelo idealismo<sup>11</sup>. Contudo, ele tem presente que a subjetivação do sujeito não foi ainda devidamente pensada. Fato que só é possível junto a

---

<sup>11</sup> Ver o que se salientou na nota 7 de nosso texto sobre os termos dessa preferência em Heidegger.

uma *destruição* da metafísica, já que o sujeito moderno é pensado em conformidade com uma compreensão do ser como coisa real, como ente infinito, como razão última.

O esforço de Heidegger será o de mostrar que nem todo se comportar da consciência é objetivante. A crença em que se baseia a tese de Natorp, de que toda linguagem é já em si mesma objetivante (HEIDEGGER, 2005, p.134), de que viver num significado implica numa concepção teórica do significado e de que a plenificação do significado é nada mais que exibição do objeto, não se sustenta. Essa separação entre conhecimento e objeto pode apenas ser uma ilusão da linguagem teórica. Para Heidegger as palavras em sua ambigüidade falam mais que a clareza dos conceitos. E o âmbito mesmo do significado não é conceitual.

## 8

O elemento chave da argumentação heideggeriana está na questão do modo de conceber a *caracterização formal* de algo. É verdade que no ápice do processo de teorização de algo se tem o formal como vazio e meramente objetivo. Contudo, para Heidegger, a caracterização formal não se reduz ao teórico. É livre frente ao conceber teoricamente algo. Ela é, ao contrário de privação da vida, “o indicador da máxima potencialidade da vida. Seu sentido descansa na plenitude da vida mesma [...]” (HEIDEGGER, 2005, p. 139).

Daí que determinar “tudo que pode ser vivido” como “um possível algo” remete ao “vivenciável em geral”, cujo caráter generalizante não se reduz à universalidade genérica da teoria. Por isso a *indiferença* do algo em geral, nesse caso, não priva a vida nem é teorização mais sublime. Mais adiante (1923) Heidegger chamará essa formalização, que não teoriza, de *indicação formal*. Ela apenas acena para onde se deve olhar e completar cada um com seu olhar.

Toda teorização é derivada. Ela supõe a vivência do mundo circundante. Este não inclui a posição de uma coisa; não inclui a consciência de um ato de dação; não se condensa e termina numa objetivação; não é índice fixo de existência, mas sim, se dilui no viver; leva em si mesmo o ritmo das vivências; considera a simples

vivência de uma coisa, e já aí se produz uma ruptura peculiar entre viver e o vivido.

Junto a isso Heidegger sabe que o principal problema da fenomenologia é o modo de abrir cientificamente a esfera da vivência. Ele recorda que tal modo está sujeito ao princípio dos princípios da fenomenologia estabelecido por Husserl em sua obra *Ideias I*, que é o de que “tudo o que se dá originariamente na ‘intuição’[...] há que tomá-lo simplesmente como se dá” (HEIDEGGER, 2005, p. 132). E levá-lo em conta impede dos erros de qualquer teoria.

Heidegger explica que esse princípio não é teórico, uma vez que é o princípio dos princípios. É antes “intenção originária da autêntica vida”; “atitude originária do viver e da vida enquanto tais”; “absoluta *simpátia com a vida*”; o viver mesmo (HEIDEGGER, 2005, p. 133). Essa atitude fundamental sempre é vista de entrada. Sempre estamos para ela orientados. Ela começa a ser absoluta quando vivemos nela mesma. Isso nenhum sistema conceitual alcança. Só a fenomenologia nos dá.

Heidegger sabe que as tentativas do método crítico-teleológico e o da reconstrução são inadequados, porque se mantiveram no âmbito do teórico. No âmbito do determinar a consciência e o seu *processo* de apreensão objetiva das coisas. De sua objetivação. Ele sabe que isso é derivado e não vale como a ciência originária capaz de abrir cientificamente a esfera das vivências tal como postulado pelos princípios dos princípios. Essa terá que ser pré-teórica. E é o teórico mesmo que remete a esse âmbito, já que não se sustenta por si só (HEIDEGGER, 2005, p. 71). Nesse sentido essa ciência será ciência, cujo rigor e exatidão e validade não vem de um sistema ou teoria. É ciência descritiva, cujo ver não distingue o viver do vivido; no qual palavra é mais que conceito, pois remete à significação mundana; em que formalização não é teorizar, mas índice máximo da potencialidade da vida e, por fim, compreensiva. E, por essa razão, ao modo de uma *intuição hermenêutica*, ou seja, de uma vivência que se apropria do vivido. De uma intuição em que as “vivências são fenômenos de a-propriação, enquanto vivem do que lhes é próprio e enquanto a vida vive só assim” (HEIDEGGER, 2005, p. 91).

9

Conclusivamente, vê-se que já aqui, nesse texto de 1919, Heidegger toma a hermenêutica não como um método tal como a entende a tradição. Contudo, é em meio à questão do método, que ele se utiliza, por primeira vez, da hermenêutica<sup>12</sup>, já que está impulsionado pelo principal problema metodológico da fenomenologia: a pergunta acerca do como abrir cientificamente a esfera da vivência. E, por conseguinte, seu enfrentamento acerca da questão sobre uma “ciência originária” e seu método adequado.

Junto a essa procura, Heidegger criticou, como vimos, basicamente, dois métodos: o crítico-teleológico e o da reconstrução. O primeiro, por deixar indeterminado (ontologicamente) o *nexo* entre ser e dever-ser (real e ideal). Indeterminação já existente na história do pensamento desde Platão. O segundo, por negar, antecipadamente, com a absolutização da lógica, o acesso ao que pretende atingir com o método: a esfera do imediato, do não objetivo. Mais que isso, a partir dessas duas críticas, rebate todas as críticas levantadas até então à fenomenologia.

Heidegger se mantém aí, portanto, fenomenólogo. Aderido à fenomenologia de Husserl. Contudo, segundo entendemos, é com a expressão “intuição hermenêutica”, com a qual termina seu texto, que ele pretende ser mais fiel à fenomenologia que qualquer um já o fora. Mais fiel até mesmo que Husserl. Com efeito, essa expressão forjada por Heidegger, nos indica duas coisas, por um lado, o peso de Husserl nesse momento de seu pensamento, no tocante ao privilégio à intuição. E, por outro lado, indica uma primeira modificação heideggeriana à fenomenologia tal como a recebeu de Husserl.

Associar hermenêutica à intuição representa essa primeira modificação. Esse termo, como vimos, não foi, no texto aqui em questão, amplamente desenvolvido por Heidegger como, na verdade, não acontecerá, no decorrer de todo seu pensamento. Aqui ele o disse, em poucas linhas, em seu significado como a “vivência que

---

<sup>12</sup> Heidegger recorda que conheceu a palavra no âmbito de seus estudos teológicos. Junto a tal palavra, nesse primeiro contato, interessava-lhe as relações entre a Bíblia e a especulação teológica. (Cf. HEIDEGGER, 2004, p. 78).

se apropriada do vivido” (HEIDEGGER, 2005, p. 141), de tal modo que nela “fica excluída toda posição teórica-objetivante e transcendente” (HEIDEGGER, 2005, p. 141). Com isso, Heidegger acredita ter dito melhor a intuição husserliana em sua pretensão de imediatez, de ver sem pressupostos, pois a alarga para além da perspectiva transcendental, tal como o pretende Husserl em sua obra *Investigações lógicas*, sem precisar decompô-la numa intuição sensível, categorial e eidética como faz seu mestre.

Em 1922, em seu texto *Interpretação fenomenológica de Aristóteles – Anúncio da situação hermenêutica*, Heidegger dá outro passo nessa modificação-aproximação que vai empreendendo no seu caminho na fenomenologia. Ele mostra que vivência consiste na *facticidade*, e esta diz o *a cada vez ser* do homem. Este passo medeia o de 1923, que aloja a hermenêutica como o dizer a facticidade. Hermenêutica é, antes de tudo, *hermenêutica da facticidade*. É sua autovivência na compreensão de ser. E é isso que propiciará o passo decisivo, dado em 1927 com *Ser e tempo*, que esgota a fala explícita e temática de Heidegger sobre a hermenêutica, que faz a ontologia aparecer e somente aparecer como fenomenologia, cujo *logos* é a hermenêutica do *Dasein*.

Junto a esses resultados, vê-se que a filosofia para Heidegger tem um conteúdo, mas que esse conteúdo nada tem haver com uma coisa, um objeto determinado. O que não a coloca no nada como vazio. Mas naquele único real verdadeiro, aquele que escapa a toda subjetividade, como nos lembra Merleau-Ponty (apud BUZZI, 1996, p. 57). Daí ela ser originária. Esse é, precisamente, seu sentido de originário. Por isso, ela pode olhar com autonomia para toda ciência. Isso, por outro lado, não faz dela, a rainha de todas as ciências no sentido clássico do termo (a que diz a universalidade última), mas apenas lhe confere sua identidade na época do acabamento do ser. Fala de sua “escolha” no trato com o ente: o dizer o ser.

## 10

Chama-nos atenção a lucidez que já vive no jovem Heidegger desse âmbito não objetivo ou pré-teórico. Aqui, por primeiro, o termo



‘hermenêutica’ aparece em Heidegger. E já aparece no que mais tarde (*Ser e tempo*) ele chamará de *ontológico*. Aqui, Heidegger, por primeiro, demarca seu pensamento, sua fenomenologia frente à de Husserl e seus discípulos. E é no âmbito de um projeto de uma *ontologia fundamental* que o faz, embora aqui o nomeie de “ciência originária”, uma vez que respira um ambiente neokantiano e toda sua implicação com a questão da ciência e sua relação com uma filosofia que segue o mesmo rigor.

Aqui, Heidegger fala da “ciência originária” como fenomenologia, intuição e hermenêutica, porém desistirá, de certa forma, desses três modos de determinar o acesso às vivências. Quanto à intuição, em *Ser e tempo* (HEIDEGGER, 2006, p. 193-199), ele é explícito ao dizer que, não obstante a tradição a ter privilegiado como modo de acesso às coisas, não é nem uma intuição nem uma teoria o modo adequado, mas *disposição* (sentimento de *já estar* situado).

Já, quanto à dispensa de uma hermenêutica, embora Heidegger tenha afirmado que a hermenêutica era coisa de Gadamer (PÖGGER apud GRODIN, 1988, p. 24), não se tem aqui tanta clareza. É verdade que Heidegger quase não usa mais o termo depois de *Ser e tempo*. Contudo, ele continua delineando e determinando uma forma bem específica de acesso aos textos da tradição vinda da questão do ser por ele recolocada. Ele continua, a fim de se manter junto a essa questão do ser, comportando-se hermeneuticamente. Nesse sentido nunca a abandona. Enquanto questão também não se pode falar de abandono da hermenêutica, por parte de Heidegger, uma vez que ela nunca foi seu objeto mesmo temático como tema central de sua filosofia.

De modo que, entendo que o mais acertado é evitar esse discurso de uma desistência da hermenêutica por parte de Heidegger. O fato de não a tomar como tema central pode dizer o essencial do que ele pensava acerca da hermenêutica. Ele pode ter silenciado e nisso ter consistido o único a que se dizer acerca da hermenêutica. Ele a penetrou a partir da questão do ser. E aí ela apareceu como modificação da postura fenomenológica, naquilo que ele julgava ter que modificá-la enquanto postura que se quer junto às vivências. Com isso dava uma direção não transcendental à fenomenologia que, nesse sentido, é, de certo modo, abandonada por Heidegger.

## II

Em resumo, nessa primeira aparição da hermenêutica como *intuição hermenêutica*, duas ideias, básicas, são criticadas por Heidegger: a vivência como vivência de um eu e a ideia de uma percepção pura, sem mundo (HEIDEGGER, 2005, p. 84). A “coisa” primária da vivência é o “mundo circundante” e não um eu, embora seja a vivência para mim. Primário não são as coisas isoladas, mas a *significatividade*. São as coisas *já* significadas. Nunca primeiro se dá dados sensoriais. Toda sensação é já sensação disso ou daquilo. A pura sensação de algo como objeto de uma “experiência observadora” “somente se manifesta quando teorizo, quando se está na atitude teórica, a qual, por sua natureza, só é possível quando se destrói a vivência do mundo circundante”(HEIDEGGER, 2005, p. 103).

Heidegger continua essa análise em *Ser e tempo* a partir da ideia de *quebra* do instrumento em sua manualidade, que pode se dar em graus diferenciados até sua radicalidade positiva na angústia. Esta abre o *Dasein* para o nada. E este o abre para o fenômeno do mundo como tal. Nesse sentido ela conduz ao oposto da quebra como ciência: esta priva, encobre tal mundo, já que ciência trata de tudo menos do nada (HEIDEGGER, 1991, p. 36). Aqui o risco de que se está falando de dois mundos é grande. Contudo, Heidegger não fala aqui em oposição. Ele fala em modos de ver:

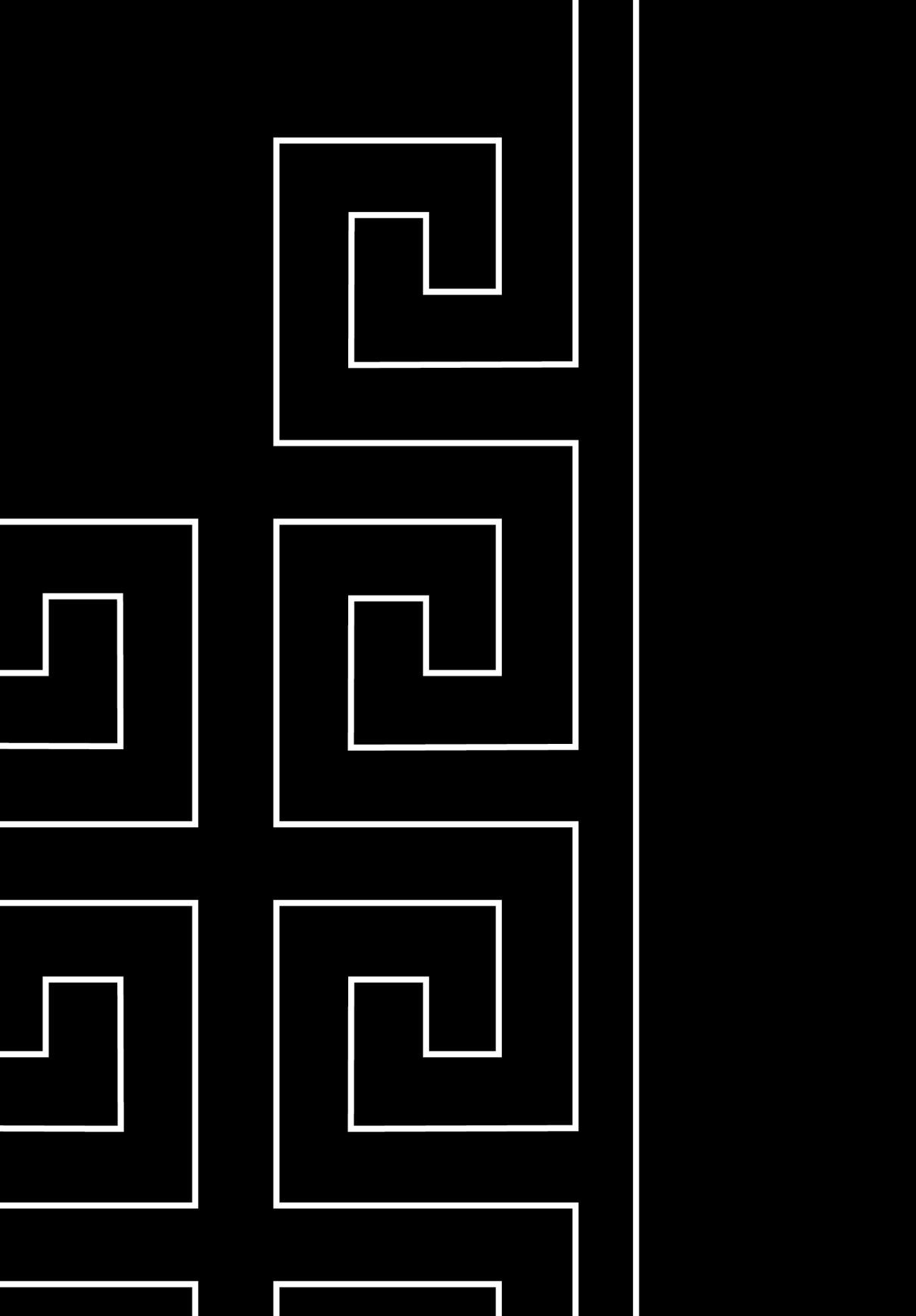
Nossas vivências se emolduram com freqüência e na maioria dos casos no mundo circundante. Todavia, o aferramento profundamente arraigado ao teórico segue representando o grande obstáculo que impede ver o âmbito da vivência do mundo circundante. [...]. O viver do mundo circundante não é uma contingência, senão que radica na essência da vida em e para si; pelo contrário, só em ocasiões excepcionais estamos instalados em uma atitude teórica (HEIDEGGER, 2005, p. 106).

Os problemas últimos permanecem ocultos quando a teorização mesma se absolutiza, por não se compreender que sua origem está na ‘vida’, isto é, por não compreender-se que o processo da crescente objetivação desemboca num processo de privação da vida (HEIDEGGER, 2005, p. 109).

Partir, portanto, de um *eu* e de *dados sensórias* como o que se dá primeiro resulta enganoso por partir do aí do teórico. Do modo encobridor da vivência mesma ou do sentido.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BUZZI, A. R. Filosofia para principiantes: a existência no mundo. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.
- GRONDIN, J. Le passage de l'herméneutique de Heidegger à celle de Gadamer. In: CAPELLE, P. et al.(org.) Le Souci Du passage. Paris: CERF, 2003.
- \_\_\_\_\_. Introdução à hermenêutica. Tradução Benno Dischinger. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1988. (Coleção Focus)
- HEIDEGGER, M. Meu caminho para a fenomenologia. In: \_\_\_\_\_. Heidegger: Conferências e escritos filosóficos. Tradução Ernildo Stein. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. ( Os Pensadores).
- \_\_\_\_\_. De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador. In: \_\_\_\_\_. Heidegger: A caminho da linguagem. Tradução Marcia Sá C. Schuback. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.
- \_\_\_\_\_. La Idea de la Filosofía y o Problema de la Concepción del Mundo. Tradução Jesús Adrian Escudero. Barcelona: Editorial Herder, 2005.
- \_\_\_\_\_. Ser e Tempo. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.
- \_\_\_\_\_. Que é metafísica? In: \_\_\_\_\_. Heidegger: Conferências e escritos filosóficos. Tradução Ernildo Stein. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os Pensadores).
- \_\_\_\_\_. Traité dès catégories et de la signification chez Duns Scot. Tradução Florent Gaboriau. Paris: Gallimard, 1970.
- KISIEL, T. The Genesis of Heidegger's Being and Time. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1993.
- LOPARIC, Z. A metafísica e o processo de objetivação. In: BAUCHWITZ, O. F. et al. (Orgs.) Metafísica: ontologia e história - atas do II Colóquio Internacional de Metafísica (Natal, 2006). Natal, RN: EDUFRN, 2009, p. 313-339.
- PAISANA, J. Fenomenologia e Hermenêutica: a relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger. Lisboa: Editorial Presença, 1992.





# HEIDEGGER E A LEITURA ONTOLÓGICA DA PRÁXIS: UMA DELIMITAÇÃO DA PROBLEMÁTICA

Paulo Cesar Duque-Estrada<sup>1</sup>

As observações que se seguem referem-se à leitura das análises de Heidegger desenvolvidas em *Problemas Fundamentais de Fenomenologia*<sup>2</sup>.

Começemos por uma simples constatação: a de que Heidegger compartilha com Husserl a convicção de que uma distinção fundamental deve ser estabelecida entre os seres humanos e os outros entes. Mas, se Husserl encontra nas estruturas intencionais da consciência a chave para tal distinção, Heidegger, por sua vez, percebe na descrição que Aristóteles faz da *função desveladora dos comportamentos humanos*, a possibilidade de ultrapassar o idealismo husserliano. Neste sentido, a principal referência para Heidegger será a *Ética a Nicômaco* e, mais particularmente, o Livro VI, que descreve os tipos básicos de comportamento humano, ou, para dizê-lo de outro modo, os tipos básicos de *atitudes desveladoras (aletheuein)*.

---

<sup>1</sup> Professor Associado do Departamento de Filosofia da PUC-Rio. E-mail: [pede@puc-rio.br](mailto:pede@puc-rio.br)

<sup>2</sup> Trad. Marco Antônio Casanova. Ed. Vozes. Petrópolis. 2012.

Assim, em relação a Husserl, Heidegger irá operar um deslocamento: do “que” dos atos intencionais da consciência, para o “quem” do Dasein. E isto com base em uma apropriação ontológica da descrição aristotélica da *práxis* (ação) e da *poiesis* (fabricação)<sup>3</sup>.

No que se refere a Husserl, é conhecido o seu procedimento para a caracterização do ser humano na dimensão originária, pré-objetiva, de suas vivências. Ele julgou ter conquistado uma justa caracterização da cotidianidade, apoiando-se em seu conceito de *atitude natural*; i.e, a crença espontânea de que as coisas se encontram dadas no mundo que nos é exterior, e que é possível conhecê-las. Desse modo, através do procedimento metodológico de suspensão da atitude natural, ele pensou ter encontrado o campo original das vivências, cujas estruturas intencionais constituiriam os diferentes objetos em sua objetividade mesma.

A crítica de Heidegger quanto ao caminho percorrido por Husserl é muito precisa: supor que haja tão somente fatos, isto é, coisas que se encontram dadas no espaço e no tempo, num mundo que é exterior às nossas vivências, e que um conhecimento das mesmas é possível, tal suposição, diz Heidegger, nada tem de natural, de espontâneo. Ao contrário, tal suposição já expressa um ponto de vista teórico voltado para as coisas. É preciso, pois, recuar ainda mais, em direção ao momento da “cotidianidade” que Husserl, ao estacionar no momento das estruturas dos atos intencionais da consciência, não foi capaz de atingir. A crítica de Heidegger à ideia husserliana de atitude natural se constitui, em verdade, como uma crítica ao próprio conceito de consciência. De fato, a *atitude natural* de Husserl não é outra coisa do que uma transposição da situação, que é própria às ciências, de um ato de conhecimento; isto é, a situação de um confronto entre sujeito e objeto de conhecimento, para o campo cotidiano, pré-objetivo, do comércio dos seres humanos com os entes em geral. Em outros termos, é com base em um primado da consciência, algo afirmado pelo modelo da razão científica, que Husserl é levado a perceber

---

<sup>3</sup> Baseio-me aqui nas análises desenvolvidas por Franco Volpi, “Dasein comme Praxis: L’assimilation et la radicalization heideggerienne de la philosophie pratique d’Aristote”, IN: Heidegger et L’idée de la Phénoménologie. Kluwer Academic Publishers. 1988; e Jacques Taminiaux, “Poiesis et Praxis dans l’articulation de l’ontologie fondamentale”, Op. Cit.



tanto a dimensão da ciência quanto a da cotidianidade, como fundadas na mesma situação de confronto, de exterioridade, entre sujeito e objeto, entre a consciência e as coisas.

Para Heidegger, ao contrário, tal situação não é própria à cotidianidade; não podendo ser, portanto, uma característica do que Husserl pretendia que fosse a atitude natural. Trata-se, isto sim, de uma característica da *atitude teórica*. É nesta perspectiva que os conceitos aristotélicos de *práxis* e *poiesis* irão oferecer a base para a caracterização - não só da cotidianidade mas, para além, ou aquém, desta - do momento original da experiência humana que escapa ao conceito, inquestionado ou não suficientemente pensado, de consciência.

Mas, antes de entrarmos no tratamento que Heidegger irá dar aos conceitos de *práxis* e *poiesis*, para superar o abstracionismo husserliano em torno das estruturas intencionais da consciência, voltemos, por um instante, a nossa atenção a um outro aspecto envolvido nesta tomada de posição crítica de Heidegger em relação a Husserl. Se, por um lado, podemos dizer que Aristóteles representa para Heidegger a possibilidade de libertar a reflexão filosófica de uma “atitude teórica” ainda presente em Husserl, por outro lado, a crítica à atitude teórica que Heidegger começa a formular neste contexto é algo mais amplo do que uma simples crítica direcionada ao conceito de consciência. De fato, a crítica de Heidegger se volta para toda a tradição da metafísica; mais especificamente, ela se volta para o modo de se pressupor o ser das coisas em geral nos termos de uma presença que, enquanto tal, é passível de ser contemplada. Tal pressuposição do ser como presença já se verifica na associação grega entre a verdade do ente e o ser real do ente. De fato, a concepção de verdade como desvelamento – do ente enquanto tal – já se encontra baseada na pressuposição do ser como presença. Tal pressuposição é, precisamente, o que Heidegger põe em questão. Repito aqui a observação de Franco Volpi:

Heidegger pensa ser possível afirmar que a fundação inquestionada da equação aristotélica entre ser e verdade consiste na pressuposição de uma relação bem determinada entre ser e tempo, e, portanto, na pressuposição de uma certa

compreensão de tempo e de ser. Por que? Porque para que a verdade, no sentido do ser desvelado, de ser descoberto (*a-letheia*), possa ser vista como o caráter ontológico do ente, o ser do ente deve ser previa e implicitamente compreendido como presença (*Anwesen*); uma vez que apenas o que é previamente compreendido como presente pode, então, ser determinado como desvelado, descoberto, quer dizer: como verdadeiro (*a-lethes*) no sentido sugerido pela etimologia heideggeriana do termo grego<sup>4</sup>.

O primado da presença, a que Heidegger se refere com o termo “ser-simplesmente-dado” (*vorhandenheit*), mostra-se como algo que seguiu impensado no decorrer da história da filosofia, das ideias em Platão às estruturas intencionais da consciência em Husserl. O conceito de consciência, de acordo com Heidegger, representa tão somente um aspecto - ainda que um aspecto central no contexto da filosofia moderna e contemporânea - de uma problemática mais fundamental: precisamente, a da compreensão do ser como presença, em torno da qual se desdobrou toda a história do pensamento ocidental.

À luz destes dois argumentos que se encontram intimamente relacionados; ou seja, a crítica à “atitude natural” de Husserl que, em última instância, expressa uma crítica ao conceito de consciência, e, de uma forma mais ampla, a crítica ao primado da presença ao longo da história do pensamento ocidental, tentemos, em seguida, situar a perspectiva de Heidegger segundo a qual é somente por uma crítica ou, melhor, por uma desconstrução da *vorhandenheit* que se poderá atingir propriamente o momento da cotidianidade. Para tanto, Heidegger lançará mão dos conceitos aristotélicos de *práxis* e *poiesis*.

*Sobre a tradução ontológica de práxis e poiesis.*

Como dissemos, Heidegger percebe na descrição aristotélica de *práxis* e *poiesis*, uma caracterização mais originária da cotidianidade do que aquela proposta pela “atitude natural” de Husserl. Mas, em

---

4 Volpi, F. Op cit., p.11., minha tradução.

que consiste a dimensão *poiética* tal como descrita por Aristóteles?

*Poiesis* refere-se ao fabricar e, portanto, ao nível do trabalho. O tipo de conhecimento ou de comportamento, i.e., a disposição ou estado racional enquanto capacidade desveladora que é própria à dimensão *poiética* é a *techne* (saber fazer, *know-how*). O comportamento *poiético* se constitui, por natureza, como comportamento produtor. E isto em um sentido muito preciso: como um modo de “dirigir-se-em-direção-a”, o comportamento produtor regula todas as atividades relacionadas em termos de “meios” e “fins”, de modo a atingir o seu objetivo final que é a confecção de um produto. Na esfera *poiética*, encontramos-nos sempre imersos em um contexto de atividades que se articulam em uma sequência de “meios” e “fins”, reguladas por uma rede de referências. O que atravessa, essencialmente, o comportamento *poiético* é, em primeiro lugar, um plano preestabelecido do produtor, em segundo lugar, a sua realização no produto final e, em terceiro lugar, a capacidade requerida tanto do produtor, para levar a termo a produção do produto, quanto do material empregado na fabricação do mesmo.

Neste nível *poiético*, de “se-comportar-em-direção-a”, o comércio que os seres humanos travam com os entes não se dá na forma de uma contemplação destacada dos próprios entes. Ao contrário, os entes já se encontram incorporados à rede de referências em que se norteiam as atividades humanas e, ali, são usados como meios para a obtenção de certos fins preestabelecidos. Isto permite a Heidegger afirmar, para caracterizar o modo espontâneo de nossa relação com o entorno, uma dimensão mais originária do que aquela marcada pelo confronto com as coisas existindo “lá fora”, no “mundo exterior”. Tal dimensão é aquela da “manualidade” (*zuhandenheit*), em que o ente, encontrando-se na condição de instrumento, é liberado para uma determinada função no âmbito de uma determinada rede referencial de meios e fins.

Com base em tal diferenciação de níveis quanto ao modo de ser do ente, o da *vorhandenheit* e o da *zuhandenheit*, Heidegger demonstra que a condição ontológica do ente enquanto algo dado no espaço e no tempo (*vorhanden*) deriva de uma condição ontológica mais originária; a do ente enquanto instrumento, enquanto algo à mão

(*zuhanden*). Isto quer dizer que, a partir da manualidade, Heidegger chega à caracterização da cotidianidade em sua dimensão própria, algo que a “atitude natural” de Husserl não consegue realizar.

Mas, para além da *poiesis*, há a *práxis*.

O termo *práxis* refere-se à ação. O tipo de conhecimento ou de comportamento, i.e., a disposição ou estado racional enquanto capacidade desveladora que é própria à dimensão da *práxis* é a *phronesis* (prudência, sabedoria prática). Uma distinção importante deve ser observada aqui com relação à *poiesis*. A *poiesis* é regulada por uma descontinuidade entre, de um lado, o processo da produção, ou fabricação, de um objeto, ou produto e, de outro lado, o objeto propriamente dito. Uma vez produzido, o objeto é inserido em uma outra rede referencial de meios e fins que já não é mais aquela do processo de sua produção, mas sim de sua utilização.

A *práxis*, ao contrário, é regulada por um tipo de auto-referência em que o objetivo almejado pela ação não é nenhum objeto, mas sim a própria ação ou, em outros termos, a realização da boa ação (*eupraxia*) que engaja o sujeito da ação. Devido a esta sua auto-referencialidade, Aristóteles percebe a *práxis* como uma atividade de status superior em relação à *poiesis*. Consequentemente, a *phronesis* é percebida, igualmente, como um tipo de conhecimento (ou de comportamento desvelador) superior à *techné*. No contexto mais amplo da filosofia de Aristóteles, e, para Heidegger, isto é particularmente relevante, auto-referência quer dizer “ser-em-função- de-si-mesmo” (*hou heneka*). Sendo assim, a superioridade da *práxis* consiste no fato de que, ao contrário do caráter utilitário dos processos *poiéticos*, que são em função de alguma outra coisa (uma caneta é não em função do processo de sua fabricação, mas sim em função da escrita), a ação, como todos os princípios que regulam os fenômenos em geral, é em-função-de-si-mesma. Tal é a legitimação teórica da superioridade que os gregos atribuíam à atividade ética em relação à atividade utilitária. Em termos mais concretos, tal superioridade repousa no fato de que, ao contrário

do comportamento *poiético*, onde os seres humanos se relacionam com entes que não eles mesmos, enquanto meios para obtenção de fins pré-estabelecidos, na esfera da *práxis*, em contrapartida, os seres humanos se relacionam entre eles mesmos.

Esta superioridade, atribuída pelos gregos à atividade ética, em relação à atividade utilitária, ou produtiva, leva Heidegger a formular dois importantes argumentos. Tal superioridade significa: (1) que a esfera da ação deve ser percebida como o princípio que unifica todas as outras possíveis formas de atividade ou comportamento; i.e., todas as outras possíveis formas de “ser-em-direção-a”; e, conseqüentemente, (2) tal princípio unificador, a ação, não deve mais ser percebida no âmbito do nível teórico das idealidades puras, como em Husserl, mas sim no âmbito do processo mesmo de realização da vida humana; ou, em termos ontológicos, no âmbito das realizações de possibilidades de *ser* dos seres humanos.

Neste sentido, Heidegger irá perceber a estrutura auto-referencial da *práxis* enquanto protótipo da estrutura auto-referencial da existência, entendida como o modo de ser do *Dasein*. A auto-referencialidade do *Dasein* consiste no fato de que ele *é* na medida em que traz consigo uma compreensão do ser e, sendo assim, à luz de uma compreensão do ser que já se deu, ele tem o seu próprio ser, a cada vez, como um ter-de-ser.<sup>5</sup> Para dizer em outros termos, Heidegger traduz, para a linguagem ontológica de sua crítica da *vorhandenheit*, a hierarquia que Aristóteles percebe no âmbito das atividades humanas. É neste sentido que a *auto-referência da práxis* é compreendida por Heidegger como “*potencialidade-de-ser*” do *Dasein*.

Segue daí, no contexto da tradução ontológica que Heidegger irá fazer de Aristóteles, que, se o “ser-simplesmente-dado” deriva da “manualidade”, esta última, por sua vez, deriva da

---

<sup>5</sup> “O *Dasein* não é apenas um ente que ocorre entre outros entes. Ao contrário, ele se distingue onticamente pelo privilégio de, em seu ser, isto é, sendo, *estar em jogo* seu próprio ser. Mas também pertence a essa constituição de ser do *Dasein* a característica de, em seu ser, isto é, sendo, estabelecer uma relação de ser com seu próprio ser. Isso significa, explicitamente e de alguma maneira, que o *Dasein* se compreende em seu ser, isto é, sendo. É próprio deste ente que seu ser se lhe abra e manifeste com e por meio de seu próprio ser, isto é, sendo. *A compreensão de ser é em si mesma uma determinação de ser do Dasein.*”. Heidegger, M. Ser e Tempo. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Ed. Vozes. 2006., p. 48., *optamos por manter o termo “Dasein”, ao invés de “presença”, como sugerido na tradução brasileira.*

potencialidade-de-ser do Dasein. Traduzidos ontologicamente, *poiesis* e *práxis* vão se transformar, respectivamente, na cotidianidade, onde os seres humanos se relacionam com instrumentos, e na relação, mais originária, consigo mesmo.

Estas observações são suficientes para termos uma ideia da apropriação heideggeriana da *práxis* e da *poiesis*, em sua tentativa de determinar o ser do ser humano, não mais em termos dos atos intencionais da consciência (Husserl), mas sim enquanto potencialidade-de ser. Voltemos agora, mais especificamente, para a determinação heideggeriana do Dasein enquanto *práxis*.

### *Práxis e a determinação do Dasein para além da Metafísica*

Tanto Husserl quanto Aristóteles, tal como Heidegger percebe, consideram a verdade como algo dado. Em outros termos, a verdade tem que ser algo dado e, enquanto tal, passível de ser contemplada. Consequentemente, o ser do que quer que se mostre como verdadeiro é sempre pressuposto nos termos de uma *presença*. Heidegger irá concluir que uma certa concepção de tempo se encontra necessariamente envolvida na compreensão do ser das coisas em geral.

Em conexão com a sua crítica da *vorhandenheit*, Heidegger se dá conta da necessidade de uma crítica, não da conexão interna de ser e tempo, mas do fato de que, em tal conexão, o tempo é sempre pressuposto como presente. Uma crítica de tal privilégio da dimensão do presente é necessária. E isto porque o presente constitui a dimensão temporal que caracteriza o ser das coisas enquanto coisas-simplesmente-dadas; e, nesta dimensão, as coisas são encontradas como material que se dá à pesquisa objetivadora. A consequência de tal privilégio do presente, no que diz respeito à determinação do ser humano em distinção aos outros entes, será a incapacidade da reflexão filosófica em atingir o nível da existência, enquanto modo de ser do *Dasein*.

A crítica de Heidegger a Husserl incide, em última instância, sobre a problemática do tempo do seguinte modo: o caráter de “ser-simplesmente-dado” das estruturas intencionais da consciência torna impossível o retorno fenomenológico para o plano da

cotidianidade. Enquanto algo dado (*vorhandene*), as coisas são sempre abordadas ou passíveis de serem abordadas por uma via objetivista. As estruturas intencionais de Husserl não são exceção. Mas com o deslocamento operado por Heidegger, da consciência à existência, na determinação do ser do ser humano, o caráter essencialmente representativo da consciência – i.e., o fato de que é próprio à consciência representar ou pôr as coisas diante de si, como coisas dadas<sup>6</sup> - é substituído pelo caráter projetivo da existência; i.e., pela antecipação de possibilidades de nosso próprio poder ser (*Sein Können*). O que significa, em termos temporais, que é o futuro, e não o presente, a dimensão temporal a ser priorizada, para uma caracterização apropriada da existência enquanto modo de ser do *Dasein*.

No que se refere a Aristóteles, embora a mesma crítica possa ser repetida, em relação ao privilégio da presença que se encontra implícito em seu conceito de verdade como desvelamento, Heidegger encontra uma indicação, no caráter prático da *phronesis*, que aponta para uma ultrapassagem de tal privilégio da presença. De fato, a questão, na análise aristotélica da *phronesis*, diz respeito à correta estimativa do papel que a razão deve desempenhar no âmbito da ação moral. Aqui o presente não desempenha mais um papel preponderante. A deliberação acerca da ação correta a ser implementada representa a antecipação de sua possível concreção no futuro. Portanto, no âmbito da razão que delibera sobre questões de natureza prática, não é o presente mas o futuro que desempenha um papel preponderante<sup>7</sup>.

*Heidegger percebe a futuridade que, em Aristóteles, é própria à deliberação prática, como um traço ontológico do ser do Dasein enquanto potencialidade-de-ser.* Com base na futuridade própria à deliberação prática (*phronesis*) descrita por Aristóteles, Heidegger irá afirmar o ser do ser humano (existência) como o que transcende os limites do presente, uma vez que se encontra sempre e já tensionado entre as dimensões (*ek-stasis*) do futuro, em que novas possibilidades de

---

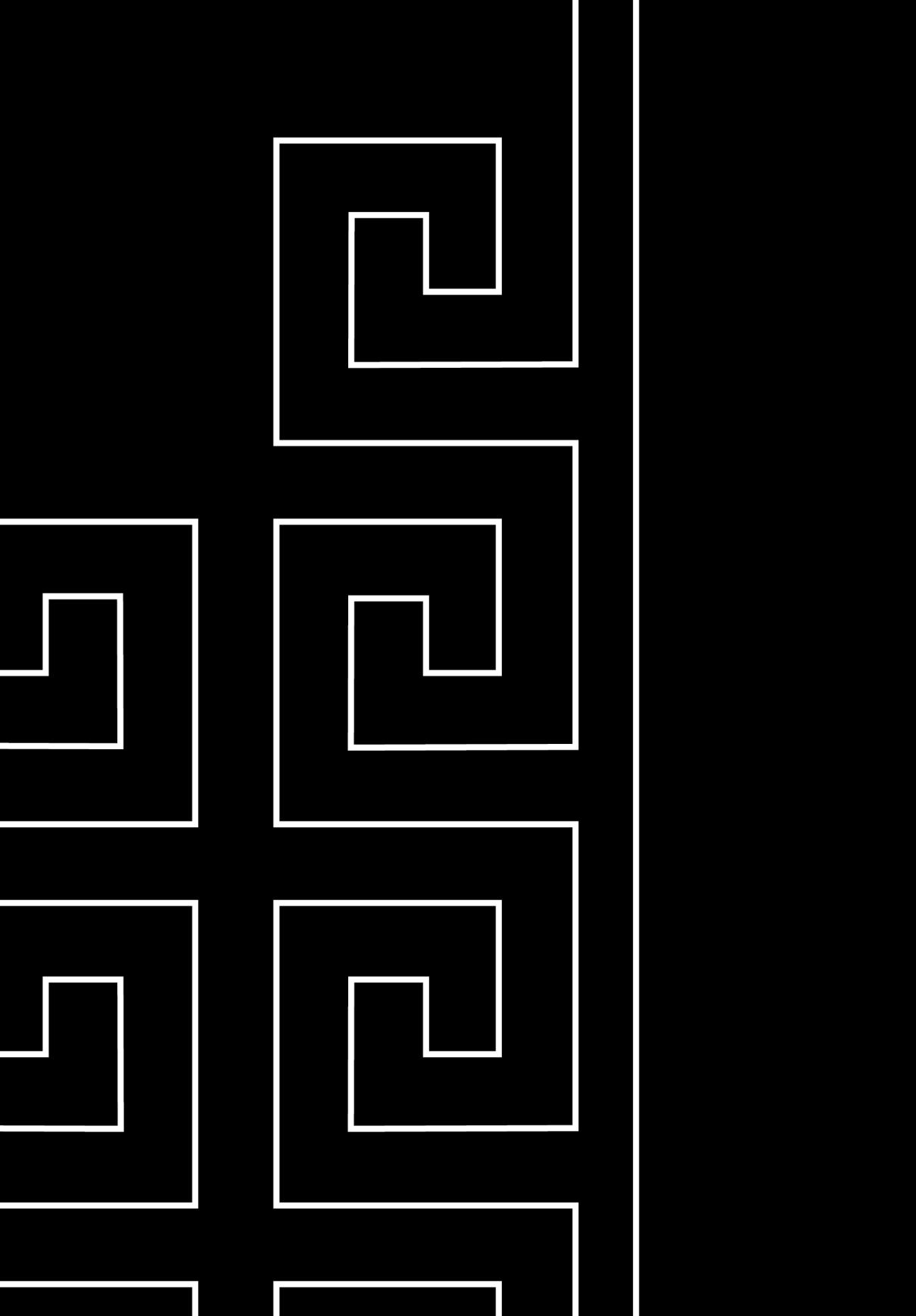
6 O mesmo se aplica às próprias estruturas intencionais, que se dão a conhecer à consciência metodológica do fenomenólogo.

7“Deve-se notar que nada do que é passado constitui um objeto de escolha (...), pois ninguém delibera sobre o passado, mas sobre o que é futuro e capaz de ser de outro modo (...).”Aristóteles. *Ética a Nicômacos*. VI., 2, 1139b 5-8.

ser (ser o mesmo ou ser de outro modo, ou mesmo não mais ser) são projetadas, e do passado, como horizonte e contexto inevitáveis de tais projeções. Mais precisamente, em contraste com Husserl, as ek-stases de passado, presente e futuro, não mais se conectam com base no fenômeno da percepção; o que elas revelam não é a estrutura do estar consciente dos entes em geral, mas, antes, a estrutura do “em-direção-ao-ser” (*Zu-Sein*), que é, em última análise, ser em-direção-ao nosso próprio ser.

Uma transformação radical tem lugar aqui. A capacidade, investigada por Aristóteles, de bem deliberar (*phronesis*) é transformada, em Heidegger, em um *princípio ontológico*. O ter-de-ser do Dasein constitui, em Heidegger, a estrutura ontológica do ser humano e, deste modo, o princípio unificador de todas as outras possibilidades de ser. Evidentemente, há aqui uma ruptura entre o caráter ontológico da análise heideggeriana e o caráter prático-político da filosofia prática de Aristóteles. O alcance e as implicações de uma tal leitura ontológica da *práxis* precipitam questões para a filosofia e sobre a própria filosofia, cuja pertinência e atualidade estão longe de serem esgotadas.







# O PROJETO DE VERDADE E MÉTODO E A CRÍTICA AO PRECONCEITO

Renata Ramos da Silva<sup>1</sup>

A hermenêutica filosófica de Gadamer é conhecida por defender uma nova visão do fenômeno da compreensão fundada em seu caráter universal. Diferentemente de outras concepções, a hermenêutica filosófica não pretende ser uma investigação acerca do método correto para a compreensão, mas sim uma investigação do modo como nós sempre já compreendemos. Gadamer, de fato, reconhece a importância de alguns filósofos como grandes contribuintes à universalização da hermenêutica. Contudo, de acordo com o mesmo, não teriam atingido a radicalidade que o fenômeno da compreensão exige. O compreender, para o filósofo, não se restringe a regras de procedimento, mas se encontra em todos os nossos desempenhos nos quais mobilizamos sentidos, incluindo aqueles prévios a toda aplicação do método<sup>2</sup>. Dessa forma, a hermenêutica filosófica,

---

<sup>1</sup> Doutora em Filosofia pela UFRJ. Professora Adjunta da Universidade Federal Fluminense - UFF. E-mail: renataramosl04@gmail.com

<sup>2</sup> A universalidade do problema hermenêutico requereria, todavia, uma análise pormenorizada, que, contudo, foge do escopo deste trabalho. Para mais, ver: GRONDIN, 1994b; GRONDIN, 2007.

dedicando-se ao fenômeno da compreensão, não pode se limitar a uma ciência que visa estabelecer o método correto a partir do qual tal fenômeno deva se dar. Antes, volta-se para o fenômeno mesmo e elucida o modo como compreendemos de maneira geral.

Neste sentido, Gadamer em sua principal obra, *Verdade e Método*, questiona a circunscrição de todo pensamento válido e verdadeiro ao âmbito do método, defendendo que a verdade pode ser encontrada também em outras formas de compreensão. Tendo isto em vista, o filósofo elabora uma crítica ao modo de entender as ciências humanas (*Geisteswissenschaften*) como submetidas ao ideal metodológico, próprio das ciências naturais. Para Gadamer, a hermenêutica fora concebida por Dilthey e pela escola historicista do século XIX (tendo Droysen e Ranke como principais expoentes) como prolegômenos às ciências humanas (*Geisteswissenschaften*). Estes autores, assim, teriam desenvolvido uma teoria da interpretação, visando estabelecer princípios e critérios interpretativos capazes de garantir um conhecimento seguro e objetivo para tais ciências. Segundo Gadamer, esta defesa da hermenêutica como o método adequado e distintivo das ciências humanas (*Geisteswissenschaften*) é, todavia, fadada ao fracasso precisamente porque não reconhece a influência sofrida por aquele ideal metodológico e de sua própria inadequação àquelas ciências. Para o filósofo, ao contrário, faz-se mister mostrar que o saber das *humanitas*, sendo fundado na tradição e, portanto, em preconceitos, ultrapassa o limite do método. Com isso, Gadamer pretende alcançar o objetivo de *Verdade e Método*: a descrição do fenômeno da compreensão a partir do problema metodológico das ciências humanas servirá para mostrar que há formas legítimas de erguer pretensões com vista à verdade que, todavia, não se deixam circunscrever pelo ideal do método das ciências naturais.

Isto posto, após uma breve elucidação do projeto de seu *magnum opus*, será apresentada a crítica de Gadamer à crítica aos preconceitos atribuída ao historicismo<sup>3</sup>. Como será visto, esta corrente teórica

---

3 Cf. GADAMER, 2008, p. 295-325; GADAMER, 1999, v. I, p. 222-246. (Todas as citações de *Verdade e Método* deste trabalho serão extraídas desta edição e, daqui em diante, referidas pela abreviação VM. Para que tais citações possam ser acompanhadas pelo original em alemão, aquelas sempre serão apresentadas em conjunto com a indicação da paginação das obras reunidas, daqui em diante, referida pela abreviação GW, seguida da indicação do volume referido).

buscou elevar as ciências humanas ao grau das ciências duras ao impô-las a rigidez metodológica própria dessas últimas, pretendendo, com isto, excluir todo preconceito de seu exercício. Porém, ao fazê-lo, defende Gadamer, o historicismo acaba por se enredar numa aporia quanto ao estatuto daquelas mesmas ciências que visava assegurar e, portanto, fazendo necessário repensar as bases da ciência histórica. Dessa forma, serão abordadas as razões que levam Gadamer a defender a reabilitação dos preconceitos e da tradição, bem como, por último, será apresentado um esboço de sua própria solução, isto é, de como é possível uma compreensão envolta em preconceitos. Assim, concluiremos que é via a reabilitação da tradição, com a elucidação da estrutura preconceituosa da compreensão, que Gadamer pode defender a existência de um procedimento com vistas à verdade que não é circunscrito ao método.

### **Verdade *versus* método**

Gadamer, em *Verdade e Método*, aponta para uma sobrevalorização do método, questionando a delimitação de todo pensamento verdadeiro e válido ao âmbito daquele, já que, ao contrário, a verdade também poderia ser encontrada em outras formas de compreensão. Segundo o filósofo, a confiança no método é decorrente da própria certeza que este visa assegurar, de maneira que toma todo outro procedimento ametódico como suspeito, duvidoso. Desse modo, o método acabou por figurar como o único caminho para um conhecimento certo e verdadeiro, válido, portanto, para todas as áreas do saber.

Todavia, é necessária uma crítica a esta pretensão de universalidade do ideal metodológico, uma vez que o método não esgotaria o escopo da verdade. Ao contrário, defende Gadamer, a verdade também ocorreria de maneira própria, por exemplo, nas artes, na ciência da história e na filosofia, ainda que estas produções não sigam os procedimentos do método. Ou seja, a partir do reconhecimento de que o fenômeno da compreensão com vistas à verdade não parece se restringir à aplicação do método, o filósofo questiona a posição soberana deste diante da verdade. Assim como

o fenômeno da compreensão não é limitado pelo método, também o acesso à verdade não o deveria ser. Destarte, Gadamer investiga na referida obra o fenômeno da compreensão para que da elucidação de seu caráter universal se possa esclarecer de que outro modo podemos ascender legitimamente à verdade que não via o método.

Portanto, apesar de seu título, o filósofo não busca em *Verdade e Método* de maneira alguma extrair algum tipo de método para alcançar a verdade, como se pretendesse substituir um método por outro. Isso seria, de fato, contraditório com a sua própria visão de hermenêutica. Ademais, a crítica que tece tampouco se dirige a um método específico, como se pretendesse analisar exaustivamente um método particular<sup>4</sup>. Por isso mesmo, não oferece em nenhuma parte de seu livro uma definição ou descrição suficientemente elucidativa do método, ainda que o identifique como sendo aquele procedimento próprio das ciências naturais<sup>5</sup>. Em seu comentário a *Verdade e Método*, Weinsheimer entende que Gadamer assim o faz por conta de uma “necessidade interna” de não definir seja o método, seja a verdade<sup>6</sup>. Neste sentido, afirma:

Like truth, method is the subject of the whole of *Truth and Method*, not a topic specifically located in any particular part of it. [...] That Gadamer leaves method undefined is typical of *Truth and Method* and itself embodies the suspicions about the method that inform the book. [...] Through definition, a word becomes a term: rigid, predictable, and invulnerable to the twists and turns that a word receives both in dialogue and in the history of the language in general. The terminal character of terminology is appropriate to meaning that has been finally determined and about which discussion has stopped. In this sense, definition is the foundation and fruition of methodic knowledge. (WEINSHEIMER, 1985, p. 1)

---

4 Cf. VM, p. 14 - 15; GW II, p. 438 - 439.

5 Uma indicação do que Gadamer pretende criticar pode ser encontrada nas páginas iniciais de *Verdade e Método*, quando aponta para Mill e a sua *Lógica* como uma referência fundamental para a ênfase no modelo metodológico das ciências naturais. Cf. VM, p. 37 - 44; GW I, p. 9 -15.

6 Assim como o método, Gadamer tampouco define o que entende por verdade. Para mais, ver: GRONDIN, 1994a; TEICHERT, 1991; WACHTERHAUSER, 1994.

Além disso, nos parece que Gadamer não oferece uma definição por conta de direcionar a sua crítica não a um método particular, mas à exigência mesma de um método, isto é, ao *ideal do método*<sup>7</sup>. Em outras palavras, uma vez que a crítica não se volta a um método específico, mas ao tomar o método como o único paradigma de conhecimento, então não há por que defini-lo<sup>8</sup>. Fazê-lo seria estabelecer um único método ou um modelo metodológico específico como alvo, o que não parece ser o objetivo do filósofo. Ao contrário, a crítica de Gadamer é direcionada ao método em geral. Como o próprio Weinsheimer afirma:

Although he does not define scientific method, Gadamer does nevertheless conceive it as uniform, determinate, and hence fundamentally definable. The absence of definition seems for this reason to be motivated as much by the idea that method belongs to common and accepted knowledge as by a special hermeneutic rigor. Gadamer's conception of method is *abstract* and *essentially unhistorical* [...]<sup>9</sup>

Essa oposição ao método, todavia, tampouco se converte em *Verdade e Método* numa mera dicotomia: verdade ou método. Antes, Gadamer visa defender que nossa capacidade de compreensão está para além do reducionismo metodológico, sem, todavia, estabelecer um novo método e sem tomar para esse saber mais geral o domínio sobre a verdade. O seu objetivo é, portanto, recuperar a legítima *pretensão de verdade* da compreensão que não se identifica com o procedimento normatizado pelo método. *Verdade e Método*, assim,

---

7 Este é um termo que o próprio Gadamer usa algumas vezes. Ver, por exemplo: VM, p. 21; GW II, p. 444.

8 Mesmo assim, poder-se-ia questionar se esse ideal do método, ainda que abstrato, contém algum conteúdo. A resposta cremos ser positiva, na medida em que, ao criticar a tentativa de elevação das ciências humanas a uma ciência dura, como veremos imediatamente a seguir, Gadamer elenca o distanciamento, a neutralidade e objetividade como próprios àquele ideal.

9 Grifo nosso. Weinsheimer toma essa posição de Gadamer como problemática, na medida em que enfraqueceria o seu argumento frente aos grandes filósofos da ciência do século XX (como Kuhn e Popper); e que, assim, a sua crítica se voltaria essencialmente à corrente positivista, superada por esses mesmos filósofos. Para mais sobre essa discussão, ver: WEINSHEIMER, 1985, p. 1-59.

ironicamente, não é um livro em si mesmo nem sobre a verdade e tampouco sobre o método. A referida obra trata, antes, da tentativa de superar a identificação destes e de retomar para outras formas de saber a sua pretensão de verdade, isto é, a possibilidade de ser um discurso verdadeiro. Em suas próprias palavras:

A presente investigação toma pé nessa resistência que vem se afirmando no âmbito da ciência moderna, contra a pretensão de universalidade da metodologia científica. Seu propósito é rastrear por toda a parte a experiência da verdade, que ultrapassa o campo de controle da metodologia científica, e indagar por sua própria legitimação onde quer que se encontre. É assim que as ciências do espírito acabam confluindo com as formas de experiência que se situam fora da ciência: com a experiência da filosofia, com a experiência da arte e com a experiência da própria história. São modos de experiência nos quais se manifesta uma verdade que não pode ser verificada com os meios metodológicos da ciência.<sup>10</sup>

Gadamer, assim, pretende estabelecer uma tensão entre verdade e método ao mostrar que há outras formas de dizer a verdade sem fazer recurso ao método. É interessante notar, como aponta Weinsheimer (1985, p. 1 et seq.), que *Verdade e Método* é iniciado com uma subparte intitulada “*Das Methodenproplem*”, mas que mesmo aí não são elencadas as pressuposições e implicações do método. Antes, serve apenas como preâmbulo à análise da história da tradição humanista, como a corrente que por primeiro ofereceu uma via alternativa. Isso porque para Gadamer, conclui Weinsheimer, a história mesma se apresenta como alternativa ao método. E, ainda de modo mais notável, não como uma história do método, mas como a história da autocompreensão das ciências humanas<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> VM, p. 30; GW I, p. 1-2.

<sup>11</sup> Weinsheimer retira disso duas conclusões a respeito da posição de Gadamer: a primeira é a de que a tradição humanista não levaria em consideração o método; e a segunda, mais problemática, a de que o método, entendido especificamente como o método das ciências naturais, não possuiria história. É a partir dessa última que Weinsheimer busca na introdução ao seu comentário a *Verdade e Método* mostrar os conflitos da Hermenêutica Filosófica com a Filosofia da Ciência do século XX.



Segundo o filósofo, o elemento histórico constitui o modo de ser próprio dessas ciências (humanas), de maneira que a elas convém um procedimento que esteja de fato em acordo com a sua historicidade. Isso significa, para o mesmo, entender as ciências humanas hermenêuticamente, em vez de assumir uma pretensão de objetividade histórica motivada pelo ideal do método. Em outras palavras, as ciências humanas devem ser desempenhadas em consonância com a sua natureza histórica, de modo que seu saber seja fundado na tradição e construído, portanto, de forma não metódica, isto é, para além dos limites estabelecidos pelo ideal do método. Dessa forma, urge fundamentar um saber histórico que não se deixe circunscrever por aquele e, assim, mostrar o falso domínio do método sobre a verdade<sup>12</sup>.

### A crítica aos preconceitos

A defesa de um procedimento hermenêutico nas ciências humanas é ela mesma, como foi dito, realizada por Gadamer a partir de uma recuperação histórica das grandes mudanças ocorridas na autocompreensão daquelas. De acordo com o filósofo, as próprias ciências humanas, exemplificadas em *Verdade e Método* pelo Humanismo, se viam como herdeiras e cultivadoras da tradição, ainda que de modo não totalmente consciente e explícito<sup>13</sup>. Contudo, houve em determinado momento de seu desenvolvimento (i.e., das ciências humanas) uma distorção do significado disto, isto é, da maneira pela qual a tradição é tomada. De acordo com Gadamer, as ciências humanas - e em especial a ciência histórica - acabaram por adotar para si o ideal do método comumente adotado pelas ciências naturais, de maneira a excluir a tradição de seu verdadeiro posto e, assim, a não mais proceder de acordo com a sua historicidade própria. A corrente historicista, como então ficou conhecida, ao defender a elevação da história ao nível de ciência, no sentido forte

---

12 "A hermenêutica que se vai desenvolver aqui não é uma doutrina de métodos das ciências do espírito, mas a tentativa de entender o que são na verdade as ciências do espírito, para além de sua autoconsciência metodológica, e o que as liga ao conjunto de nossa experiência de mundo." (VM, p. 31; GW I, p. 3)

13 Cf. VM, p. 44; GW I, p. 14-15.

do termo, fez com que os procedimentos metodológicos próprios das chamadas ciências naturais passassem a ser aplicados também à História. Sendo assim, o distanciamento do investigador, sua neutralidade e a decorrente objetivação dos fatos históricos tornaram-se condições necessárias para o desempenho daquelas ciências. Consequentemente, no exercício mesmo das ciências humanas foi deixado de lado qualquer elemento histórico; este se torna única e exclusivamente *objeto* de sua investigação<sup>14</sup>.

Gadamer aponta a assimilação dos preconceitos da *Aufklärung* bem como as supostas críticas do movimento romântico àquela como as razões pelas quais o historicismo realiza tão grande mudança na compreensão da ciência histórica. O Iluminismo, de fato, determinou um ilusório “preconceito ao preconceito”, enfatizando o seu caráter negativo, ou seja, tomando-o como juízo não fundamentado, a ponto de ser eliminado na construção de um saber puro. Contudo, o termo ‘preconceito’ (*Vorurteil*), antes de mais nada, significa simplesmente um “juízo (*Urteil*) que se forma antes do exame definitivo de todos os momentos determinantes segundo a coisa em questão” (VM, p. 360; GW I, p. 275). Tanto que, ainda de acordo com Gadamer, na sua origem o termo preconceito significava uma determinação judicial prévia, anterior à sentença definitiva, que poderia ser tanto a favor quanto prejudicial ao querelante, ainda que na maioria dos casos fosse prejudicial. Com isto, argumenta o filósofo, antes da depreciação realizada pela *Aufklärung*, o preconceito não significava de modo nenhum um juízo negativo, já que o que estava em jogo poderia ainda adquirir um valor positivo. É com o advento do Iluminismo que essa possibilidade mais fundamental é descartada e que se toma o preconceito com sentido único e exclusivamente negativo.

A nota característica do Iluminismo é a confiança cega no método, garantidor da fundamentação dos juízos. Para os iluministas, o juízo, se guiado pelo método, encontra a sua base na coisa

---

<sup>14</sup> Como afirma Weinsheimer (1985, p. 32. Grifo nosso): “The putative universality of science is won by declaring off limits all that cannot be objectivized. What is beyond the limits established by its methods of objectifying is either unreal or merely outside the domain of the particular science. But this is only another way of saying either that science in general has no limits, or that the methods of the particular science cannot be criticized without undermining its objectivity. *A science is its method*”.

em questão e dela provém a sua certeza. Com isto, todo outro juízo estabelecido para além do método careceria de fundamentação e certeza, e, portanto, deve ser desacreditado e excluído de toda pretensão científica. Segundo Gadamer, o lema que jaz por trás dessa posição (e, em certa medida, é a origem dessa) é a adoção do princípio da dúvida cartesiana, que rejeita todas as coisas sobre as quais há alguma dúvida, ainda que na forma de uma leve suspeita. Nesse sentido, quando Descartes afirma que tomará por falsas todas as ideias que recebera anteriormente por meio de outrem e que, portanto, somente se fiará naquelas afirmações decorrentes de uma rigorosa análise, instaura-se, via este expoente do racionalismo francês, o ideal da ciência moderna, que rejeita de antemão todo e qualquer preconceito<sup>15</sup>. Assim, com o método da dúvida pavimentou-se o caminho para a defesa por parte da *Aufklärung* de que o preconceito é fonte de erros e que, por conseguinte, não se deve atribuir-lhe pretensão legítima de verdade.

O Iluminismo, de acordo com Gadamer, com isto, retira da tradição a sua verdadeira autoridade. Ao defender que todo preconceito deva ser excluído das investigações científicas, o iluminista afirma o caráter negativo do preconceito, como sinônimo de prejuízo. Dessa forma, a autoridade que a tradição ilustra deve ser rejeitada, já que é a origem, ao menos de boa parte, dos nossos preconceitos. No lugar da tradição, a *Aufklärung* assume a razão como fonte única da verdade. Todo juízo para ter pretensão à verdade deveria passar pelo crivo da razão. E, portanto, somente assim, diante do tribunal da razão, é que se poderia tomar um juízo por verdadeiro. Com isto, há uma inversão: “A fonte última de toda autoridade já não é a tradição mas a razão” (VM, p. 363; GW I, p. 277).

Contudo, em oposição à ideia de autossuficiência da razão defendida pelo Iluminismo, o movimento romântico propôs a recuperação da tradição, como estágio mítico perdido e anterior à consciência esclarecida. Nesse sentido, houve uma promoção da história, porém entendida como culto a valores já apartados, pertencentes a uma cultura superior que fora dilacerada pelo desenvolvimento da razão (*lógos*) em detrimento do mito (*mythos*). Com

---

15 Cf. VM, p. 361; GW I, p. 275-276.

isto, desenvolveu-se a ideia de restauração, isto é, de remontar a um tempo anterior pelo simples fato de ser anterior. Ou seja, defendeu-se a recuperação de um mundo antigo que é composto pelos impulsos humanos mais primitivos rumo ao transcendente, a algo que não se apreende racionalmente, mas que está na ordem do “mito”. Por isso mesmo, este estado originário é sublimado, visto como paradisíaco e natural, e, portanto, superior. Desse modo, porém, afirma Gadamer, o movimento romântico, que a princípio é oposto a *Aufklärung*, acaba por compartilhar, e até mesmo reforçar, a premissa desta: o passado é permeado por saber incerto, não esclarecido, que não caiu no “pecado de pensar”, ao contrário da situação presente que é iluminada, centrada no poder da razão de fundamentação. E, assim, essa noção romântica de história, cingida por modos de compreensão da realidade tão distintos, acaba por contribuir, juntamente com o Iluminismo, para a compreensão histórica novecentista.

A oposição de valores proposta pelo romantismo foi, segundo Gadamer, determinante para a formação do historicismo, na medida em que o espírito de retorno a um mundo com valores próprios, distintos dos daqueles do presente, leva o historicista a buscar a reconstrução deste em sua dimensão própria. Em outras palavras, aquele busca conhecer o mundo histórico em si mesmo, dentro de seus próprios limites, sem partir de nenhuma leitura dogmática do presente. E assume, assim, o distanciamento romântico, mas agora com vistas a tomar a tradição em sua pureza, isolada toda e qualquer pré-compreensão desta. Dessa forma, afirma Gadamer, a crítica romântica ao Iluminismo acaba por radicalizar o seu ideal, ao aplicá-lo à consciência histórica. O historicista, assim, defende “[...] o passo rumo ao conhecimento *objetivo* do mundo histórico, capaz de igualar-se em dignidade com o conhecimento da natureza da ciência moderna” (VM, 366; GW I, p. 280. Grifo nosso).

### **A necessidade da reabilitação da tradição**

Dessa forma, o historicista acaba por assumir o ideal do método próprio às ciências naturais e o introduz de forma absoluta

e acrítica no âmbito das ciências humanas. Influenciado pelo dogmatismo metodológico da *Aufklärung* e pelo idealismo romântico de apreensão do passado, a corrente historicista impõe à ciência histórica o rigor do método em vista à objetividade, neutralidade e distanciamento. Com isto, assume como o único discurso verdadeiro aquele que é determinado por tal procedimento, sendo todo o resto mera especulação, que carece de fundamento.

Todavia, confirma Gadamer, o historicismo tende a cair em uma grande aporia. Ao reconhecer que cada época ou situação histórica tem as suas peculiaridades e formas de pensar próprias, que são sempre distintas e particulares, o historicista deveria também reconhecer que, por isso mesmo, o método das ciências naturais não se aplica à questão histórica. O grande objetivo do procedimento metodológico daquelas é atribuir a uma série de fenômenos uma explicação universal com vista à previsibilidade de fenômenos similares futuros. Ou seja, estabelecer uma regra ou lei geral válida para todo e qualquer fenômeno de um tipo específico. Ora, tal objetivo é por definição contrário às pretensões da ciência histórica. A característica essencial desta é explicar sempre um acontecimento particular; elucidar os fatores envolvidos e determinantes de uma situação específica, que jamais se repetirá<sup>16</sup>. Desse modo, já se forma uma tensão imediata entre o método e o suposto objeto dentro da linha historicista. Contudo, há ainda mais. A aporia se dá, de fato, pela contradição em assumir, por um lado, as particularidades das situações históricas e, por outro, defender um método a-histórico. Ou seja, a autocompreensão do historicismo, como uma ciência objetiva e perene, é incompatível com a ideia de que ele mesmo, por participar da história, tem as suas motivações dadas historicamente. Assim, o historicismo acaba por se enredar numa contradição: a própria compreensão da ciência histórica leva à impossibilidade da mesma. Cabe, então, concluir Gadamer, ao historicista reconhecer que é ele mesmo filho de seu tempo e que, portanto, não pode erguer pretensões atemporais sem antes refletir sobre a sua própria situação histórica.

O embaraço a que se chegou pela trilha do ideal metodológico é, todavia, o ponto de partida para a construção do pensamento

---

16 Cf. VM, p. 38-39; GW I, p. 10.

gadameriano. A aporia do historicismo abre para o filósofo a possibilidade de revisar o fenômeno da compreensão e, por consequência, o procedimento adequado às ciências humanas. A aplicação do ideal do método às ciências humanas pode nos levar, como dissemos acima, a um falso dilema: assumimos o método ou reconhecemos a nossa historicidade. Ora, o nosso caráter histórico não é algo do qual simplesmente podemos reconhecer ou não, tomar para si ou abrir mão. Antes, é a marca de nosso modo de ser no mundo. Logo, o dilema é resolvido imediatamente: cabe repensar as bases das ciências humanas excluindo delas o ideal metodológico, a fim de fazer jus à nossa historicidade. Isso significa buscar uma autocompreensão mais apropriada das ciências humanas levando sempre em consideração o momento histórico no qual se encontram. Por isso, afirma:

A tese de meu livro é, pois, é a de que o momento histórico dos efeitos é e permanece efetivo e atuante em toda a compreensão da tradição, mesmo onde a metodologia das modernas ciências históricas ganhou espaço, e transforma em “objeto” [*Objekt*] aquilo que veio a ser historicamente, o que foi transmitido historicamente, que se deve “estabelecer” como um dado experimental – como [*als*] se a tradição fosse estranha e, humanamente falando, incompreensível enquanto [*wie*] objeto da física.<sup>17</sup>

Rejeitado o ideal metodológico, Gadamer passa, portanto, a investigar o nosso modo de ser histórico. A primeira consideração a ser tomada, que se apresenta imediatamente pela discussão feita até aqui, é a questão de por que o método falhar quando se leva em conta a nossa historicidade. Gadamer, então, afirma: as três condições, a saber, distanciamento, neutralidade e objetividade, pregadas pelo ideal metodológico não se aplicam às ciências humanas, dentre as quais se inclui a História. Seria, pois, uma ilusão supor o mesmo nível de objetividade das ciências naturais nas ciências humanas, já que, no caso em questão, o homem não pode se desprender da história, isto é, distanciar-se, e, portanto, não alcança a neutralidade necessária.

---

17 VM, p. 20; GW II, p. 443.

O homem, ao contrário, assevera o filósofo sob a influência do pensamento heideggeriano, é lançado no mundo, é Ser-aí (*Dasein*) e, por isso, sempre já se encontra envolto em sentidos pré-dados, ou, em termos mais gadamerianos, em uma tradição. Por isso mesmo, a pretensão de rejeitar plenamente os preconceitos é ilusória. Ao contrário, ser histórico implica em lidar com as questões sempre a partir de uma pré-compreensão dada, da qual o sujeito que busca conhecer não escolhe e tampouco pode negar em termos absolutos. Daí a necessidade de se repensar o lugar próprio da tradição.

Disto, assim, decorre a primeira grande questão para Gadamer. Se o nosso ser histórico já nos dá de antemão sentidos que guiam a nossa compreensão, como o conhecimento é de fato possível? Em outras palavras, como os preconceitos podem legitimamente ser tomados de forma não objetiva (como propusera o historicista), rompendo, assim, com a prescrição do método, e ainda se ter com isto uma pretensão de verdade? Como vimos, o ideal do método proposto pela *Aufklärung* rejeitava os preconceitos, isto é, os sentidos herdados de uma tradição, uma vez que seriam fonte de erros. A análise histórica da autocompreensão das ciências humanas, todavia, levou Gadamer a afirmar a contradição em tomar aquele ideal como base para estas. O seu objetivo foi mostrar que se faz necessário um outro *modus operandi* para além do método para atingir a verdade própria que se dá naquelas ciências, apontando, assim, que o método não possui o domínio sobre a verdade e que, antes, ela se manifesta também sob outras formas. Ora, elencar as contradições internas do historicismo foi um importante, mas apenas *um* passo rumo a esse objetivo maior. Gadamer, agora, deve prover argumentos para a *reabilitação da tradição*. Se a autocompreensão das ciências humanas se mostrou inapropriada no historicismo, foi porque, como foi visto, este não reconhece seus próprios preconceitos. Ou seja, não reconhece que é influenciado pelo Iluminismo e que tal influência o faz tomar a tradição unicamente como seu *objeto* de estudo, e não como algo vivo e do qual faz parte. Portanto, a tradição deve ser abordada sob uma nova ótica: uma vez que no exercício das ciências humanas a objetivação da tradição se mostrou impraticável, cabe agora mostrar como a tradição mesma pode ser fonte não mais de erros, mas sim

de verdades. Ou, ainda, como é possível uma compreensão envolta nos preconceitos compartilhados em uma tradição.

### **A compreensão envolta em preconceitos**

O cerne da crítica gadameriana ao historicismo é a ausência de uma reflexão sobre os seus próprios preconceitos. Ao mesmo tempo em que defende que toda situação histórica é particular e movida por compreensões próprias de seu tempo, aquela corrente defende uma neutralidade e objetividade específicas do ideal do método, não aplicando, portanto, a si própria as características que reconhece como pertencentes a todo momento histórico. Por isso mesmo, afirma Gadamer, é preciso reconhecer a estrutura preconceituosa da compreensão, de modo que não simplesmente se reafirmem preconceitos não refletidos, sem considerar a possibilidade de revisão dos mesmos. Ou seja, somente com a consciência dos preconceitos atuantes em nossos horizontes de compreensão é que estaremos em condições de estabelecer a validade dos mesmos. Aquele que pretende negar o caráter preconceituoso da compreensão acaba por reafirmá-los cegamente. Contudo, não é claro o que seja uma compreensão envolta em preconceitos, isto é, uma compreensão que não seja pré-determinada – o que significaria uma mera reprodução dos preconceitos –, mas ainda guiada por sentidos prévios. Assim, é preciso uma descrição do fenômeno da compreensão, que elucide como este mesmo pode se dar a partir de uma estrutura preconceituosa<sup>18</sup>.

A análise gadameriana da compreensão parte do caso paradigmático das hermenêuticas tradicional e romântica, a saber, a interpretação de textos. Todavia, diferentemente destas, o filósofo entende o movimento que desempenhamos ao compreender como circular e conforme a descrição heideggeriana<sup>19</sup>: interpretamos um texto partindo de nossa pré-compreensão acerca do mesmo e buscando o

---

18 Sobre a reabilitação dos preconceitos e de sua legitimidade, ver: SCHMIDT, 1987; SILVA, 1995.

19 É a partir da descoberta por Heidegger da estrutura prévia da compreensão que Gadamer elabora a sua versão do círculo hermenêutico, tema recorrente nas hermenêuticas tradicional e romântica. Sobre a relação Heidegger-Gadamer quanto à compreensão, ver: GRONDIN, 2002, p. 36-51.



seu fundamento nas *coisas mesmas*. De fato, projetamos sobre o texto sentidos anteriormente dados, que compõem a nossa expectativa inicial e que podem ou não estar de acordo com o que o texto diz; e, por isso, conforme se avança na leitura, o projeto inicial é revisado e reformulado, assegurando-se na coisa mesma em questão. Portanto, a circularidade envolvida em tal processo consiste nesse movimento de projetar e redesenhar o projeto constantemente, como ocorre com qualquer um que pretenda compreender um texto.

Uma primeira e importante consequência decorre do esclarecimento dessa circularidade. Se quisermos compreender um texto, não o faremos primordialmente a partir de uma reconstrução de seu sentido original, visando à decifração do seu conteúdo, como fora defendido por outras versões da hermenêutica<sup>20</sup>. O entendimento do texto pautado no esclarecimento das suas palavras, isto é, numa análise linguístico-gramatical, fundamental para uma correta reconstrução, é de fato relevante para qualquer compreensão. Somente compreendemos o que um texto ou um interlocutor intenciona, se somos capazes de captar o que *dizem*, ou seja, se falamos na mesma linguagem. O caso de textos em língua estrangeira, que requerem, portanto, tradução para o seu entendimento, neste sentido são paradigmáticos. Porém, a análise linguístico-gramatical, i.e., filológica não esgota o significado da compreensão. Compreender, segundo essa descrição circular, requer mais. Exige do intérprete tanto um conhecimento prévio acerca da coisa em questão, quanto que o ponha em relação com o que é dito pelo outro, seja um texto, seja um interlocutor. Somente desta forma somos capazes de apreender o que de fato está em jogo, reconhecendo a nossa própria opinião e aquela do texto.

Outra consequência da circularidade da compreensão tal como apresentada é que, sendo assim, todo aquele que quer realmente compreender, deve estar disposto a acatar eventuais erros de suas opiniões prévias e a reformulá-las de acordo com o que está em questão. Isso significa, por um lado, que se quisermos compreender um texto não podemos sustentar por muito tempo

---

20 A visão de Hermenêutica de Schleiermacher é tomada por Gadamer neste sentido como exemplar. Cf. VM, p. 388; GW I, p. 298.

uma interpretação arbitrária. Não podemos fazer o texto dizer respeito à outra coisa além daquela a qual diz. Neste sentido, quaisquer disparidades de opiniões, entre a nossa e a do texto, devem ser versadas sobre a *mesma coisa* em questão. Caso contrário, a distorção se torna tão grande e evidente que se torna supérflua e, com isto, é forçada a ser abandonada, com o risco de, caso contrário, destruir completamente o sentido do texto. Portanto, não são quaisquer opiniões que podem perfazer o processo compreensivo. Como afirma Gadamer, “[...] aqui existe um *critério*” (VM, p. 358; GW I, p. 273. Grifo nosso): o texto mesmo aponta para a arbitrariedade das opiniões prévias e serve de guia e critério básico para a compreensão.

Estar disposto a revisar as opiniões prévias, por outro lado, significa que a todo intérprete compete averiguar sempre a legitimidade das pré-concepções, de modo que, a par daquilo que carrega consigo, projete sempre em consonância com a coisa mesma. Quando uma expectativa de sentido é frustrada, remodelamos o projeto global do texto. Contudo, devemos fazê-lo em consonância com a coisa mesma em questão, já que ela é a razão mesma pela qual o projeto inicial não ter funcionado. Dessa forma, devemos sempre avaliar nossas opiniões prévias de maneira a garantir sua correlação com o que está em questão. Se forçarmos o texto a dizer o mesmo que projetamos a partir de nossos preconceitos, apenas deturparíamos o seu sentido e, portanto, não teríamos como compreendê-lo. Por isso, todo intérprete que busca compreender a coisa em questão deve ponderar acerca de intuições repentinas e hábitos disfarçados e sorrateiros, a fim de se resguardar de pensamentos que distorçam e o afastem daquilo que realmente está em jogo. Daí Gadamer afirmar que a única “objetividade” em voga no compreender diz respeito à confirmação das pré-concepções e que, assim, “A tarefa hermenêutica se converte por si mesma num questionamento pautado na coisa em questão, e já se encontra sempre codeterminada por esta” (VM, p. 358; GW I, p. 273).

Além disso, dado o seu caráter circular, a compreensão é um fenômeno que não demanda “neutralidade” diante da coisa, sendo necessário o isolamento ou anulação das opiniões prévias para que

possa ocorrer. Antes, os preconceitos funcionam como o ponto de partida a partir do qual interpretamos. Desse modo, cumprem um papel fundamental neste processo, tendo, ao contrário, de ser descartada qualquer tentativa de “neutralidade”. Portanto, não é necessário que abduquemos plenamente de nossas opiniões prévias para compreender o que o texto tem a dizer. É exigido apenas do intérprete uma *abertura* para a opinião do outro. Isso não significa, todavia, aceitar imediatamente o que está sendo dito, mas resguardar a sua alteridade, deixando que algo de fato seja dito. Em outros termos, que a opinião do outro, seja um interlocutor, seja um texto, apareça enquanto tal, a saber, como do *outro* e não minha. Somente assim poremos nossos preconceitos em relação com os do outro, de modo a confrontar a verdade de um com a do outro. Destarte, mais do que rejeitar a estrutura prévia, negando as pré-concepções, é vital que os preconceitos sejam destacados e, uma vez reconhecidos, possa-se compreender o que está em jogo a partir das coisas mesmas.

Posto isto, conclui Gadamer, é essencial que reconheçamos os preconceitos atuantes, para que possamos confirmar as opiniões prévias nas coisas mesmas. Permanecer às cegas quanto às pré-concepções implica correr o risco de não compreender aquilo que está em jogo e de somente reafirmar os preconceitos, sem fundamentá-los. Assim como para Heidegger, a possibilidade de um conhecimento originário depende também para Gadamer do reconhecimento da estrutura prévia da compreensão e de sua circularidade específica. Da mesma forma, não admitir a determinação prévia das opiniões implica reforçá-las, inviabilizando uma avaliação “objetiva” dessas, pautada nas coisas mesmas. Desse modo, todo aquele que quer compreender deve buscar também o desvelamento e destacamento de seus preconceitos se quer fazer jus àquilo que o texto tem a dizer, ou seja, se quer de fato compreender. Destarte:

A questão, portanto, não está em assegurar-se frente à tradição que faz ouvir sua voz a partir do texto, mas, ao contrário, trata-se de manter afastado tudo que possa impedir alguém de compreendê-la a partir da própria coisa em questão. São

os preconceitos não percebidos que, com seu domínio, nos tornam surdos para a coisa de que nos fala a tradição. (VM, p. 359; GW I, p. 274)

## Conclusão

A principal objeção de Gadamer à pretensão historicista de aplicar às ciências humanas o ideal do método próprio das ciências naturais consiste na ausência de uma reflexão histórica acerca de sua própria posição. Ao não levarem em consideração as influências sofridas por outras escolas de pensamento, aqueles teóricos da História se viam como se eles mesmos fossem sujeitos a-históricos, capazes, portanto, da neutralidade e objetividade necessárias para o exercício da ciência. Contudo, foi justamente a negação dos preconceitos, isto é, o não reconhecimento de que estavam sob os efeitos de concepções passadas, que os levaram a aporia, que põe em cheque a própria História. Por conta disso, Gadamer busca reformular a questão acerca da possibilidade de tal ciência a partir de uma compreensão que se dê envolvida em preconceitos, capaz, portanto, de uma verdadeira consciência histórica.

Assim, somente com a admissão da estrutura preconceituosa da compreensão é que Gadamer pôde elevar a questão hermenêutica a seu nível mais fundamental. O fenômeno da compreensão, tal como foi, em linha gerais, descrito, parte sempre de uma pré-compreensão daquilo mesmo que se busca compreender. Neste sentido, somos guiados por nossos preconceitos, que, enquanto meros sentidos prévios, compõem uma expectativa de sentido projetada sobre a coisa a ser compreendida. Sendo assim, haveria um procedimento com vistas à verdade que não é circunscrito ao método, que, ao contrário, lhe é anterior. Antes de qualquer aplicação do método, já sempre mobilizamos os nossos preconceitos e, portanto, a compreensão e o acesso à verdade não podem ser a ele circunscritos. Dessa forma, é através da reabilitação dos preconceitos e da tradição, motivada pela discussão em torno da autocompreensão das ciências humanas, que Gadamer realiza o seu projeto de *Verdade e Método*, defendendo, destarte, a universalidade do fenômeno hermenêutico.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GADAMER, Hans-Georg. *Gesammelte Werke*. 6. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. (UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher).  
----- . *Verdade e Método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Nova revisão da tradução por Enio Paulo Giachini. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

GRONDIN, Jean. Gadamer's Basic Understanding of Understanding. In: DOSTAL, Robert J. (Ed.) *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 36-51.

----- . *Hermeneutische Wahrheit?: Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer's*. 2. Auflage. Weinheim: Beltz Athenäum, 1994a.

----- . *Introduction à Hans-Georg Gadamer*. Paris: Du Cerf, 2007.

----- . *Introduction to Philosophical Hermeneutics*. Foreword by Hans-Georg Gadamer. Translated by Joel Weinsheimer. New Haven, London: Yale University Press, 1994b.

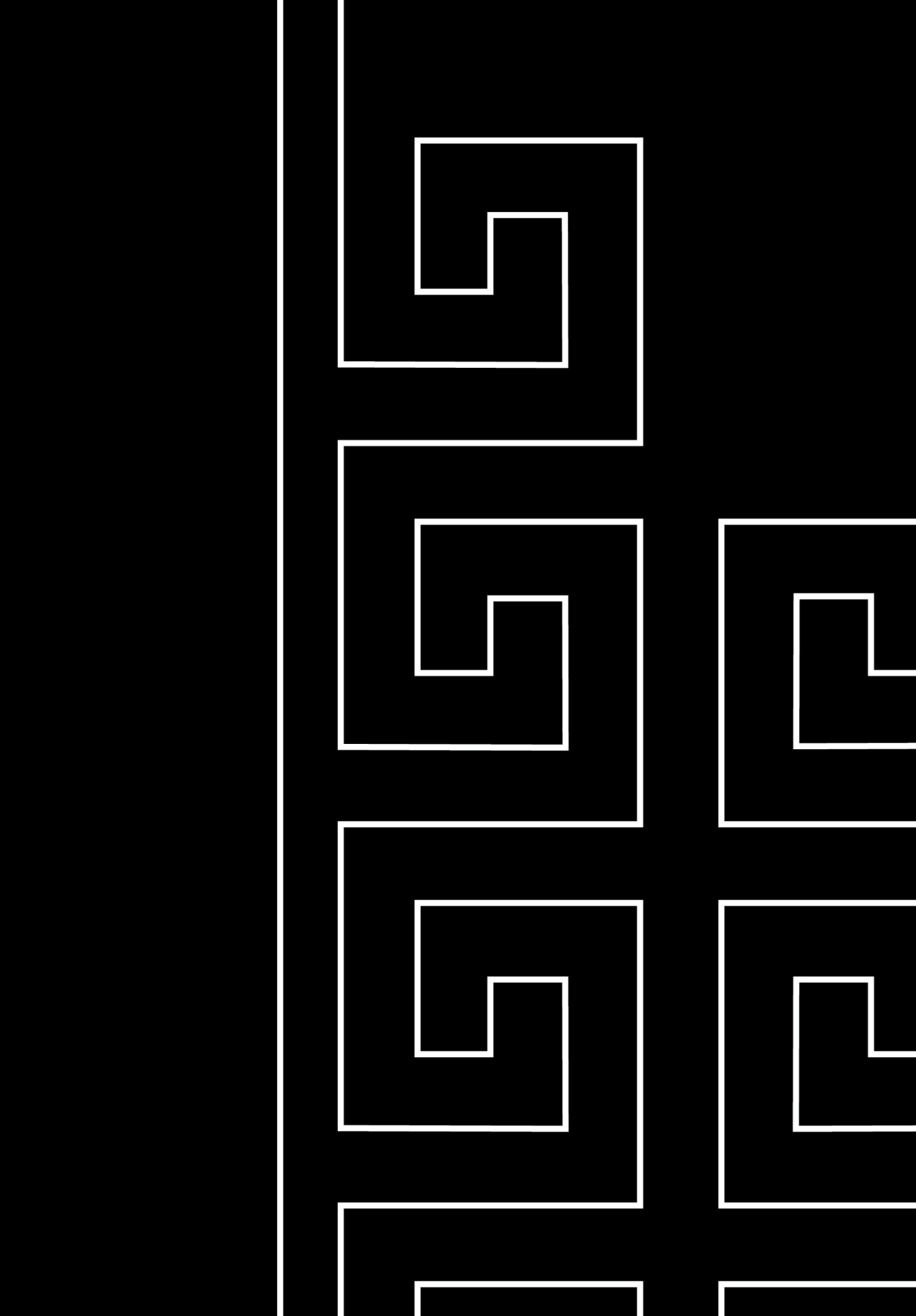
SCHMIDT, Lawrence K. *The Epistemology of Hans-Georg Gadamer: An analysis of the legitimization of Vorurteile*. 2. unchanged ed. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1987. (European University Studies. Series 20, vol. 161).

SILVA, Maria Luísa Portocarrero. *O Preconceito em H.-G. Gadamer: Sentido de uma Reabilitação*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1995.

TEICHERT, Dieter. *Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis: Untersuchungen zum Wahrheitsbegriff der Hermeneutik Gadamer's*. Stuttgart: Metzler, 1991.

WACHTERHAUSER, Bruce R. (Ed.) *Hermeneutics and Truth*. Evanston, Illinois: Northwestern University, 1994.

WEINSHEIMER, Joel C. *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*. New York: Yale University Press, 1985.



# A DESTRUIÇÃO COMO HERANÇA: GADAMER, DERRIDA E HEIDEGGER

Gustavo Silvano Batista<sup>1</sup>

## Introdução

A crítica de Heidegger à tradição metafísica é pensada de modo preparatório em *Ser e Tempo*, enquanto tarefa do pensamento, como destruição (*Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie*) (HEIDEGGER, 2006, p.19). Tal momento da principal obra de Heidegger pode ser entendido como um dos pontos de convergência entre duas orientações de pensamento fortemente influenciadas pelo filósofo de Freiburg: a hermenêutica filosófica e a desconstrução. Mesmo seguindo caminhos distintos, com desdobramentos bastante diferentes dos caminhos de pensamento heideggerianos, Gadamer e Derrida tem na obra deste autor, Heidegger, uma herança fundamental. Contudo, não se trata de observar a tarefa da destruição da história da

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela PUC-Rio/Universidade de Copenhague. Professor Adjunto IV do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Piauí – UFPI. Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia – UFPI. E-mail: gustavosilvano@ufpi.edu.br

metafísica simplesmente como uma das influências para ambos. Trata-se, antes, de refletir sobre o sentido da destruição presente tanto na hermenêutica filosófica quanto na desconstrução. Dito de outra forma, tanto o projeto filosófico de Gadamer quanto o pensamento desconstrutivista de Derrida comungam de uma mesma tarefa: a afinidade, em termos filosóficos, entre pensar e destruir.

A tarefa da destruição da metafísica apresenta-se como uma herança efetiva tanto ao pensamento hermenêutico quanto à desconstrução. Pensar essa herança não é somente indicar a referência a Heidegger, mas antes mostrar o elemento destrutivo presente tanto na hermenêutica filosófica quanto na desconstrução como um elemento decisivo comum, um dos elementos de convergência entre ambos os caminhos de pensamento, possibilitador do diálogo entre os autores.

Assim, o presente artigo pretende discutir o sentido da tarefa da destruição como herança, analisando o movimento de aproximação e distanciamento entre Gadamer e Derrida. Para ambos, a destruição é um elemento comum, que permite pensarmos as aproximações e distanciamentos, compatibilidades e incompatibilidades.

### **Ser e Tempo e a destruição como tarefa**

A retomada da questão do *sentido do Ser*, pergunta central insistente que perpassa a argumentação de Heidegger em *Ser e Tempo*, encontra-se marcada por um ‘esquecimento crônico e deliberado’, sendo reservado ao ser humano em seu modo de ser mais básico, ou seja, enquanto *Dasein*, o questionamento enquanto retomada da questão. Contudo, não basta identificar a questão a ser retomada. É preciso, segundo Heidegger, indicar um caminho que possa ser assumido como tarefa pelo ente que questiona. Tal caminho apresenta-se para Heidegger nos termos de uma destruição da história do esquecimento do Ser que, em outras palavras, significa a história da metafísica ocidental. Em outras palavras, Heidegger afirma a tarefa fundamental do *Dasein* como um questionamento radical a toda história da tradição filosófica ocidental *na qual* o próprio *Dasein* encontra-se desde sempre inserido.



Neste sentido, na perspectiva de Heidegger, o questionamento crítico básico deve ser uma tentativa de destruição de toda a tradição metafísica, que desde sempre foi constituída a partir da sedimentação de sistemas filosóficos e conceitos fundamentais como verdades a serem pressupostas; trata-se de uma tarefa porque se busca uma revisão não somente da história dos sistemas e conceitos, mas um questionamento do seu sentido, ou seja, uma análise que leva em conta uma crítica à história dos conceitos e fundamentos. Conforme diz Heidegger: “A questão do ser só receberá uma concretização verdadeira quando se fizer a destruição da tradição ontológica” (HEIDEGGER, 2000, p. 56). É o caminho da destruição que permitirá, de acordo com o projeto de Heidegger, retomar a questão do ser de forma genuína. Essa tarefa, remetida ao ser humano enquanto *Dasein*, que permitirá a devida formulação da questão do ser.

Ao indicar tal tarefa como própria do *Dasein*, Heidegger ressalta o modo de ser histórico próprio deste ente, no horizonte da temporalidade. A temporalidade é “a condição de possibilidade da historicidade enquanto modo de ser temporal próprio do *Dasein*” (HEIDEGGER, 2000, p. 47). Tal determinação da historicidade é anterior à ‘história’ mesma, tomada do ponto de vista de um processar temporal enquanto objeto das ciências históricas. Nas palavras de Heidegger, “a historicidade indica a constituição ontológica do ‘acontecer’ próprio do *Dasein* como tal” (HEIDEGGER, 2000, p. 48). O que possibilita a própria destruição da história da metafísica, pois é a historicidade constitutiva do *Dasein* que permite a recolocação da questão e, por conseguinte, a realização da destruição da histórica da metafísica. Deste modo, é a historicidade que, ao mesmo tempo, torna possível o desenvolvimento da própria história enquanto uma ontologia regional própria do ser humano e abre o caminho para a destruição da própria história da metafísica ocidental, proporcionando uma revisão dos próprios fundamentos tomados, que, dogmaticamente, constituem a própria história da metafísica.

É neste sentido, que o *Dasein* não se limita ao que foi, ou seja, a experiências passadas que desde sempre estão agindo nele; mas “o *Dasein* é o seu passado no modo de *seu* ser, o que significa,

em termos gerais, que ele sempre ‘acontece’ a partir de seu futuro” (HEIDEGGER, 2000, p.48). Em outros termos, o modo de ser do *Dasein*, enquanto historicidade, sempre se encontra situado de modo espacial e temporal em uma compreensão de si mesmo e de seu momento conforme herança da tradição metafísica. Essa condição possibilita e regula suas possibilidades de ser e, ao mesmo tempo, permite um questionamento dos fundamentos que se encontram em jogo nesta configuração histórico-situada.

Assim, a elaboração da questão do ser deve retirar do sentido ontológico mais próprio do questionamento do sentido do ser, enquanto historicidade, uma orientação que questiona a sua própria constituição histórica. O sentido positivo da destruição diz respeito a uma atitude teórica que toma o passado *positivamente*, abrindo assim as possibilidades de realização mais próprias do questionamento apropriado da questão filosófica fundamental, distanciando-se assim de toda e qualquer entificação do ser. Poderíamos afirmar que ‘destruir positivamente’ a história da tradição ocidental tem sua razão de ser na medida em que podemos lidar com a mesma criticamente. Tal como a história crítica de Nietzsche, busca-se a destruição enquanto crítica que revisa o que Heidegger considera como próprios pretensos fundamentos da metafísica ocidental, sedimentados historicamente, em busca de uma experiência de pensamento que está subsumida nas camadas de sentido que se impuseram ao decorrer de sua história.

Neste sentido, a tarefa da destruição da metafísica não é estranha à interpretação preparatória das estruturas fundamentais do *Dasein* que, em seu modo de ser, também se constitui como originalmente histórico. Tal tarefa indica a seguinte posição em relação à tradição metafísica ocidental:

O *Dasein* não tem somente a tendência a de-cair no mundo em que é e está, e de interpretar a si mesmo pela luz que dele emana. Juntamente com isso, o *Dasein* também de-cai em sua tradição, apreendida de modo mais ou menos explícito. A tradição lhe retira a capacidade de se guiar por si mesmo, de questionar e escolher a si mesmo. Em última instância, o mesmo se pode dizer sobre a compreensão e a sua possibili-

dade de construção que lança suas raízes no ser mais próprio do *Dasein*, isto é, no ontológico (HEIDEGGER, 2000, p. 49).

Pensar a tradição tem um duplo sentido bastante importante: por um lado não é possível pensá-la, ou pensar a própria metafísica ocidental, externamente à tradição. Ao mesmo tempo, por estar inserido nela, o *Dasein* também se encontra em uma condição limitada em relação ao que a tradição lega e encobre. Uma certa fixidez de um certo modo de lidar com a tradição separa de tal modo o *Dasein* de sua historicidade, fazendo este ente se mover apenas nos limites impostos por ela mesma, impedindo-o de realizar um retorno positivo ao seu legado. Como tal, a tradição tende a encobrir e esconder o sentido daquilo que é efetivamente transmitido e consolidado, tornando-o assim inacessível; ela “entrega o que é legado à responsabilidade da evidência, obstruindo, assim, a passagem para as *fontes* originais, de onde as categorias e os conceitos tradicionais foram hauridos, em parte de maneira autêntica e legítima” (HEIDEGGER, 2000, p. 49-50).

Deste modo, na perspectiva de Heidegger, a tradição metafísica ocidental constituiu-se também como um descaso constitutivo com a questão do ser, que na perspectiva de Heidegger, tornou-se a questão mais encoberta historicamente. Desde a origem da filosofia, na Grécia antiga, o ser sempre foi confundido e, conseqüentemente identificado como algum ente, instituído por esta mesma tradição, como fundamento. Para que a questão do sentido do ser possa ser finalmente posta, diz o próprio Heidegger, “é necessário que se abale a rigidez e o endurecimento de uma tradição petrificada e se remova os entulhos acumulados” (HEIDEGGER, 2000, p. 50)

Assim, compreendemos a retomada da questão e, por conseguinte, o próprio pensamento de Heidegger como uma forma de assumir a tarefa da *destruição* como um elemento central na retomada da questão do ser. Em outras palavras, a destruição é o *fio condutor para a questão do ser*, na tentativa de pensar “as experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações do ser que, desde então, tornaram-se decisivas” (HEIDEGGER, 2000, p. 51).

Neste sentido, é importante compreender o sentido da destruição, ou seja, o seu caráter positivo. Não se trata de arrasar negativamente toda a história da tradição ontológica ocidental, mas, “ao contrário, ela [a destruição] deve definir e circunscrever a tradição em suas possibilidades positivas e isso quer sempre dizer em seus limites, tais como de fato se dão na colocação do questionamento e na delimitação do campo de investigação possível” (HEIDEGGER, 2000, p. 51).

Tal tarefa constitui-se uma herança comum a Gadamer e Derrida. Mesmo não trilhando o caminho de retomada da questão do ser a partir dos desdobramentos da destruição da metafísica, ambos os autores lidam com o tema da destruição como um traço constitutivo dos caminhos de pensamento que ambos trilharam. Gadamer e Derrida encontraram-se para dialogar poucas vezes. Contudo, nesses poucos momentos, Heidegger sempre apareceu como uma questão. Por isso, lidar com o tema da destruição significa ressaltar um ponto de contato fundamental e constitutivo do próprio diálogo entre os autores.

### **Gadamer, Derrida e a destruição**

Enquanto Gadamer pensa a hermenêutica filosófica como uma orientação de pensamento estruturada como um processo efetivo de des sedimentação do sentido metafísico da filosofia, previamente estabelecido e ainda não devidamente questionado, tendo em vista a destruição da metafísica realizada por Heidegger em *Ser e Tempo*, Derrida encontra também em Heidegger um registro fundamental para pensar a desconstrução nos termos de um questionamento radical da tradição filosófica ocidental em sua constituição enquanto metafísica da presença.

A inspiração crítica, própria da destruição da metafísica, encontra em ambos um momento comum; mas também, por ser um momento comum, indica uma radical distinção: Gadamer ainda aposta na hermenêutica filosófica como um caminho de pensamento representativo possível para a retomada da filosofia, após a crítica de Heidegger a metafísica.

Derrida, ao contrário, rejeita qualquer pensamento representativo como passo fundamental para a desconstrução, já que, a herança heideggeriana é radicalizada. Ou seja, a tarefa do pensamento desconstrutivo também é superar a herança de Heidegger e não, como ele vê em Gadamer, ficar preso à mesma. Trata-se de um caminho – o da desconstrução – sem alternativas representativas. Ou seja, é preciso trilhar o caminho da diferença ou disseminação, possibilitada pela destruição da metafísica agora radicalizada. Em um certo sentido, tal aspecto salientado por Heidegger possibilitou a Derrida uma dupla forma de lidar com essa mesma herança: lidar com o pensamento de Heidegger, enquanto crítica da metafísica radical e sem precedentes e, ao mesmo tempo, verificar os elementos próprios do mesmo pensamento pela perspectiva da destruição, tal como foi assumida pela desconstrução.

Deste modo, tais posturas teóricas, apontadas rapidamente acima, indicam um horizonte de aproximação tenso entre Gadamer e Derrida. Poderíamos afirmar que a tarefa da destruição significa para ambos lidar com o legado metafísico e, por conseguinte, superá-lo. Contudo, cada um pensa a superação a seu modo: para Derrida, Gadamer, por optar por uma ontologia hermenêutica, ainda insiste no horizonte da metafísica, ou seja, ainda está preso à questão fundamental. Por outro lado, Derrida investe no pensamento da diferença como um caminho de superação do legado.

Tal diálogo discordante – ainda que compatível com a tarefa da destruição – pode ser melhor compreendido também nos encontros realizados em Paris (1981) e em Heidelberg (1988). Ambas ocasiões possibilitaram aos autores reconsiderar o próprio encontro e diálogo como momento de destruição, realizando assim momentos de diálogo, enquanto sentidos da destruição, e lidando especialmente com temas como metafísica e linguagem.

No primeiro encontro entre Gadamer e Derrida, por ocasião da conferência *Texto e Interpretação*, ambos os autores reivindicam para si atitudes e/ou *orientações filosóficas* radicalmente distintas. Mesmo compartilhando heranças teóricas comuns e, muitas vezes lidando com temáticas bastante próximas (como é o caso da referência a Heidegger), as reflexões realizadas neste encontro não

possibilitaram um diálogo efetivo. Pensando especificamente nas questões em torno de Heidegger, e aqui está em jogo o tema da destruição, temos o comentário de Richard J. Bernstein: “aquilo que há em comum [entre Gadamer e Derrida] deve-se à profunda influência de Heidegger em seus pensamentos. Eles leem apropriadamente e ao mesmo tempo criticamente Heidegger em tão diferentes vias que algumas vezes é difícil perceber que estão lidando com um ‘mesmo’ filósofo” (BERNSTEIN, 2002, p. 275-276).

A partir do encontro de Paris, passando pelo encontro em Heidelberg, foi possibilitada uma relação que perdurou até o falecimento de Gadamer, em 2002. O próprio Gadamer se ocupou diversas vezes com a relação entre seu pensamento e a desconstrução, entendendo que a possibilidade de diálogo com Derrida, encontrava-se ainda nos termos de uma promessa. O reconhecimento de Heidegger como uma herança comum esteve sempre presente no discurso de Gadamer como um procedimento compatível com a hermenêutica filosófica, ainda que, em seu teor interpretativo, seja rejeitado por Derrida. Ao tratar da hermenêutica filosófica como um pensamento que tem muito pouco de destruição, por ainda manter certos conceitos e encaminhamentos heideggerianos em seu escopo sem a devida crítica, Derrida indica, pelo menos em Paris, uma certa indisposição sua para o diálogo; o que parece o não reconhecimento de algo em comum.

Mesmo desconfortável com as observações de Derrida sobre a hermenêutica filosófica, principalmente na insistência do filósofo franco-magrebino em situar-se em uma perspectiva essencialmente distinta de Gadamer, em discordância com o que o próprio Derrida chamaria de “*consenso compreensivo*”, Gadamer acreditava que, mesmo em caminhos diferentes, uma herança decisiva como Heidegger poderia apontar para algo novo, mesmo sem algum nível de consenso. Há em Gadamer uma postura, diante de Derrida, que nos leva a pensar no diálogo como uma promessa, como um porvir. Há em Derrida uma desconfiança acerca do compreender enquanto experiência hermenêutica básica para o diálogo defendido por Gadamer, na medida em que o compreender ainda se encontraria circunscrito no horizonte da metafísica da presença.

Neste sentido, especialmente no tocante à herança da *destruição*, mesmo com o posicionamento diametralmente oposto em relação à metafísica, ambos assumem como tarefa a constituição de pensamentos que façam justiça às questões contemporâneas, para além do caminho indicado por Heidegger, pensando questões decisivas. Como afirma Gadamer, “um ponto de partida comum tem também o seu ponto de conflito” (GADAMER, 2007, p.65).

Deste modo, Heidegger também aparece como um ponto de discordância. E tal perspectiva não é estranha à tarefa de destruição. É, por conseguinte, algo próprio do pensamento filosófico: questionar a herança metafísica que também está presente em Heidegger, enquanto herança comum. Como afirma Gadamer,

Na esfera de tensão [entre a hermenêutica filosófica e a desconstrução] há uma curiosa mudança de ênfase. A partir da perspectiva da hermenêutica filosófica, a doutrina heideggeriana do ultrapassamento da metafísica – que tem seu ápice no total esquecimento do Ser em nossa era tecnológica – *alcança e sustenta a resistência e persistência contínuas de certos aspectos da vida compartilhada, que perduram em todas as formas de nosso ser-com-os-outros*. A desconstrução, por outro lado, parte de uma perspectiva oposta. Para ela, *falta em Heidegger uma radicalidade na continuação da busca pelo sentido do Ser e, por causa disso, Heidegger acaba aderindo àquela questão que, como se pode ver, nunca foi devidamente tratada*. Derrida contrapõe à questão do sentido do ser a noção de *differance* e vê em Nietzsche uma figura mais radical em contraste com a pretensão marcadamente metafísica do pensamento heideggeriano (GADAMER, 1989, p. 109).

Assim, Gadamer aponta uma perspectiva destrutiva tanto na hermenêutica quanto na desconstrução, fazendo da própria herança objeto de destruição. Em outros termos, tomou-se a herança da tarefa da destruição não somente como um elemento chave do pensamento, mas também como problema a ser destruído, frente à própria relação que tanto a hermenêutica quanto a desconstrução lidam com a metafísica, buscando questionar, em grande medida, os próprios horizontes da hermenêutica e desconstrução, assim

como seus limites. Tal movimento de aproximação e afastamento encontram na herança heideggeriana o movimento apontado por Stein na seguinte passagem: “o motivo a que se deve essa espécie de movimento de atração e repulsão reside basicamente no fato de a hermenêutica ter como objeto fundamental o problema do compreender como algo já sempre dado e objeto de amplas análises históricas, enquanto o desconstrutivismo leva a questão da compreensão para níveis radicais de incomunicação” (STEIN, 2000, p. 132).

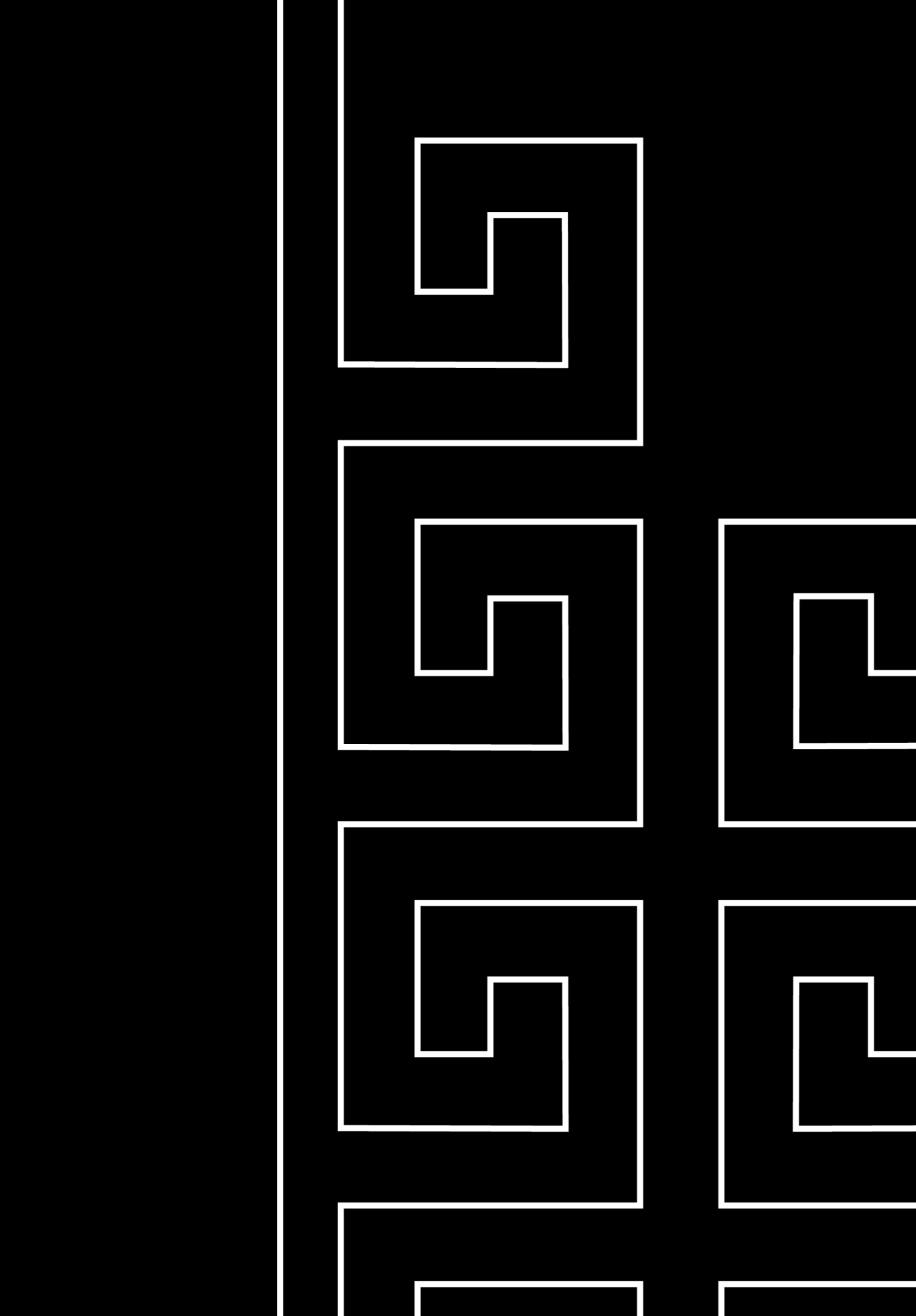
Por fim, não poderíamos pensar a tarefa da destruição heideggeriana como herança sem considerar a desconfiança de Derrida com o compreender hermenêutico, como uma forma de metafísica da presença circunscrita aos desdobramentos do pensamento de Heidegger que se impõe na ideia de diálogo e, por outro lado, a desconfiança na fixação ainda não questionada da linguagem enquanto *écriture*, antecipando o próprio alcance polissêmico do *logos*, nos termos de um discurso racionalmente fundamentado.

Em todo caso, lidar com a destruição, enquanto herança é, do ponto de vista do pensamento, “não apenas aceitar essa herança, mas relançá-la de outra maneira e mantê-la viva. Não a escolher, (pois o que caracteriza a herança é primeiramente que não é escolhida, sendo ela que nos elege violentamente), mas escolher preservá-la viva. A vida, no fundo, o ser-em-vida, isso talvez se defina por essa tensão interna da herança” (DERRIDA & ROUDINESCO, 2004, p. 12).



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERNSTEIN, Richard J. 'Hermeneutics, Critical Theory and Deconstruction'. In DOSTAL, Robert J. (Ed.). **The Cambridge Companion to Gadamer**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- \_\_\_\_\_. The conversation that never happened (Gadamer/Derrida). **The Review of Metaphysics** 61 (March 2008), p. 577-603.
- BUBNER, Rüdiger. **Modern German Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- DERRIDA, J. & ROUDINESCO, E. **De que amanhã: diálogo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- DUQUE-ESTRADA, P. C. (org.) *Às Margens: a propósito de Derrida*. Rio de Janeiro/São Paulo: Ed. PUC-Rio/ Loyola, 2002.
- DUQUE-ESTRADA, P. C. Hans-Georg Gadamer. In BARRETO, Vicente de Paulo. (org.) **Dicionário de Filosofia do Direito**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2006, p. 372-374.
- DUQUE-ESTRADA, P. C. The Double Move of Philosophical Hermeneutics. *Études Phénoménologiques*, Bruxelles, n. 26, p. 19-31, 1997.
- GADAMER, H. G. Destruktion and Deconstruction. In MICHELFELDER, D. P. & PALMER, R. **Dialogue and Deconstruction: the Gadamer-Derrida encounter**. Albany: SUNY Press, 1989, p. 102-113.
- GADAMER, H. G. **Hermenêutica em retrospectiva: a virada hermenêutica**. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 2007.
- GRONDIN, J. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Petrópolis, Vozes, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.
- MILOVIC, M. **Comunidade da Diferença**. Ijuí/ Rio de Janeiro: Ed. Unijuí/Relume Dumará, 2004.
- STEIN, Ernildo. **Diferença e Metafísica: ensaios sobre a desconstrução**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.



# SABER SER FINITO: INTRODUÇÃO AO HUMANISMO HERMENÊUTICO

Rodrigo Viana Passos<sup>1</sup>

*O sancta simplicitas! Em que curiosa simplificação e falsificação vive o homem! [...] Como tornamos tudo claro, livre, leve e simples à nossa volta! Como soubemos dar a nossos sentidos um passe livre para tudo que é superficial, e a nosso pensamento um divino desejo de saltos caprichosos e pseudoconclusões! (NIETZSCHE. “Além do bem e do mal”).*

## Introdução e formulação da questão “humanismo”

O humanismo foi (é) uma tradição que possui uma origem disputada, tanto em relação aos autores “fundamentais”, quanto em relação aos “ondes” originários. Foram os gregos com sua *paideia*, Cícero, Petrarca, “árabes”, franceses, italianos...? Ou mesmo, questionando-se o próprio sentido de “origem”, há outros humanismos<sup>2</sup>? Nesse sentido, pode-se dizer é uma questão ética e, sobretudo, política<sup>3</sup>. Essa é uma via possível e sem dúvida necessária, mas não será aquela tomada aqui. Se bem que atravessasse essas questões, nossa breve exposição gostaria de levar em conta algo que por vezes se oculta, ou que pelo menos é paralelo a isso. Talvez se diga de uma via filosófica de abordar o humanismo, um modo de se introduzir

---

1 Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio. E-mail: rodrigovp@gmail.com

2 Humanismo pensado numa perspectiva plural e não reduzida a um tempo-lugar específico.

3 Como argumenta, por exemplo, Edward Said em *Humanism and democratic criticism*.

aos seus problemas fundamentais, aqueles que legitimam o humanismo. Pela própria vastidão empírica, documental, histórica etc., pode parecer que a análise se mostre apressada, descuidada, mesquinha. Mas é um risco que se deve assumir, ainda mais levando-se em conta o lugar e a forma como ela poderá tomar corpo.

Por isso, melhor seria que todo esse texto fosse visto como uma tentativa de introdução a uma *região* do humanismo. Ele será guiado pela seguinte questão: é possível e/ou necessário falarmos de humanismo positivamente? Iremos propor, a título de hipótese a ser melhor pensada e discutida *a posteriori*, que um humanismo factível, após suas crises e reformulações no séc. XX, não se mostra mais como um projeto e programa no qual um conteúdo (O Humano), um quê objetual, seja realizado. Muito mais um *modo*, uma forma de ser que é orientada por um questionamento perigoso acerca da essência do ser humano, pensada *a partir* do horizonte fenomenológico aberto por Heidegger: sua essência como esse *perigo* mesmo. Por sua vez, é nesse âmbito que situaremos uma proposta seminal de visualização da hermenêutica filosófica como um neo-humanismo. Aqui, tematizaremos mais propriamente alguns aspectos relacionados ao projeto da hermenêutica filosófica – especificamente a reabilitação dos conceitos humanistas – e certas reflexões sobre a realização desse projeto na noção de formação (*Bildung*).

### O humanismo heideggeriano: a tensão originária

Em *Carta sobre o humanismo*, Martin Heidegger dá sua contribuição para um mal-estar filosófico que ainda perdura: por que humanismo? Sabe-se, contudo, que aí não encontramos propriamente uma resposta tão clara sobre a pertinência ou não do humanismo. Heidegger é aí particularmente ambíguo em suas palavras e gestos.

Assim, pensar o humanismo de Heidegger é talvez, num primeiro sentido mais evidente, trair seu pensamento, o que é desde já positivo. Em outro sentido, entendemos que é necessário perceber talvez um gesto inconfesso do qual se pode extrair consequências interessantes para esse mesmo pensamento. Com efeito, gostaríamos de propor, de maneira bastante seminal e vacilante, que não

é absurdo, por ser talvez contraditório, um pensar antimetafísico necessitar fazer-se metafísico para, nesse mascaramento, abrir possibilidades novas. Algo que não é nada novo de se conceber em relação a Heidegger tendo em vista sua própria caminhada antes e após de *Ser e Tempo*. Além disso, uma questão se impõe polemicamente: não estaria desde sua origem o pensar de Martin Heidegger orientado por e para uma pretensão ética<sup>4</sup>? Melhor dizendo: não é o *homem* que está, de qualquer modo, em questão, mesmo que nesse questionar este homem se veja jogado no inaudito? Iremos tomar inicialmente por base dois textos que entendemos centrais para esta discussão, sem que sejam, obviamente, exaustivos: *O tempo da imagem no mundo* e *Carta sobre o humanismo*, sem descuidar de *Ser e Tempo* – o qual, contudo, não será tematizado explicitamente.

Iniciemos com uma sentença de Sloterdijk (2012, p. 11): “Há um século a filosofia está morrendo. No entanto, ela não consegue morrer porque sua tarefa não foi cumprida”. Com isso, desejamos insinuar o próprio modo *perigoso* de ser da filosofia. O perigo aqui nomeia a tensão vital do pensamento. Seja por um problema estrutural próprio, ou uma ameaça exterior na figura de uma perseguição institucional, a filosofia está sempre em perigo, ou seja, sempre flerta com sua morte. Não é somente por tendermos impreterivelmente para a morte que a filosofia ganharia por tabela sua tensão originária. A filosofia mesma é sempre assombrada pelo fantasma de seu fim, sendo, assim, portadora de uma finitude *sui generis*. Por outro lado, poderíamos dizer, sem trauma algum, que há pelo menos um século o *homem* está morrendo, ou que sua morte vem sendo anunciada. Esse percurso mórbido poderia ser denominado a *decadência* da metafísica.

O pensamento de Martin Heidegger é de fato um caminhar paciente. E, contudo, nessa paciência dão-se passos perigosos sob um olhar penetrante e intrépido. Se acompanharmos seu “progresso” desde *Ontologia: hermenêutica da facticidade*, passando por *Ser e Tempo* e então até à “virada”, teremos uma sensação, talvez, de que a cada passo mais a filosofia é encaminhada a seus limites. No pensamento do limite e no limite do pensamento, Heidegger com

---

4 Cf. LYRA, 2002.

insistência depara-se com o sentido do *ser*. É esse pensamento que o faz realizar uma analítica da presença (*Dasein*) e questionar mais de dois mil anos de história do pensar ocidental, de tal forma que este próprio pensar se veja, então, com e como estranheza.

Um desses capítulos da história da metafísica, considerada como a história do esquecimento do ser, é a modernidade. Com efeito, em *O tempo da imagem no mundo*, Heidegger propõe determinar qual é a essência dessa época. Como ponto de partida, a ciência físico-matemática, rebento mais prodigioso desse tempo (do nosso tempo), põe-se como um fenômeno essencial – sem desconsiderar que outros lhe são correlatos, como, por exemplo, a estética e a técnica. Como passo seguinte, o filósofo de Marburg explicita que a essência da ciência é a investigação (*Forschung*), que por sua vez é caracterizada como um projeto rigoroso guiado por procedimentos experimentais levados a cabo como empresa<sup>5</sup> (*Betrieb*) – valendo essa estrutura tanto para a natureza quanto para a história. Aqui a calculabilidade (*Berechenbarkeit*) é um pressuposto constante e necessário. Porém, mesmo esse modo de ser da ciência moderna já está sempre guiado desde sua essência por um “desígnio”, qual seja, de objetivação do ente em sua totalidade. Este desígnio encontra fundamento num modo de interpretação da verdade do ente que o toma por objeto do representar<sup>6</sup>.

Por representar traduz-se o verbo alemão *vorstellen*. Por tabela, *die Vorstellung* diz-se “a representação”. Se abrirmos um dicionário, veremos que *vorstellen* também significa “pôr diante de” (*vor*: diante;

5 Cf. HEIDEGGER, 2012, p. 99-109. Especialmente a página 109 contém uma definição sumária semelhante.

6 Num trabalho, digamos, “braçal” e inicial de busca, verificar-se-ia que em *Ser e Tempo*, por exemplo, Heidegger faz significativo uso do conceito de representação/representar. Creio, todavia, que aí ele ainda não é tematizado com tanta centralidade. Poderia certamente ser intuído que *Ser e Tempo* dá sinais importantes para a sua questionabilidade por meio das ocasiões de seu aparecimento. É notadamente em *O tempo da imagem no mundo* que o representar é questionado diretamente e inscrito como essência do pensamento metafísico da modernidade. De todo modo, o que fica claro para mim é a necessidade de se investigar com mais precisão como essa dupla conceitual aparece no pensamento heideggeriano, em especial, pelo menos de partida, no período que vai de *Ser e Tempo* a *O tempo da imagem do mundo*. Cf. especialmente o §44 de *Ser e Tempo*. A partir daí o aparecimento tanto de *vorstellen* quanto de *Vortellung* e correlatos é mais frequente, especialmente no que diz respeito à interpretação do tempo na tradição (Kant); e cf. artigo *Ciência e Pós-representação* do prof. Paulo César Duque-Estrada, o qual fortalece minha convicção nesse sentido.

*stellen*: colocar, pôr, posicionar)<sup>7</sup>. Nesse sentido, o representar é o “ato” de pôr algo diante, nesse caso, primeiro, o ser como um ente e, nesse mesmo passo, o ente como objeto. Como expusemos mais acima, é tarefa da modernidade e destino da metafísica – já prefigurado, segundo Heidegger, na interpretação grega do ente como presença/vigência (*Anwesenheit*) – a objetivação de todo o espectro ôntico, por assim dizer. Isso se traduz pela pretensão de domínio, controle, asseguramento e violência sobre todo e qualquer ente, alcançando, inclusive, o ser humano. No desenrolar dessa história, a técnica se mostra como o capítulo crepuscular, momento no qual tudo é transformado (interpretado como) em fundo de reserva (*Bestand*)<sup>8</sup> – inclusive, mais uma vez, o ser humano.

É possível ler neste momento – qual seja, de transubstanciação do homem em estoque da tecnociência – uma grande ironia. A objetivação do ente na totalidade pela representação só é possível, em sua origem e proveniência, com o despontar da personagem principal da história: o ser humano como sujeito. Esse despontar só é possível 1) por meio de nova interpretação do antigo conceito grego de *tó hypokeímenon*, já interpretado no medievo como *subjectum*. Basicamente, “[a] palavra menciona o subjacente [*Vorliegendes*] que, enquanto fundamento, reúne tudo sobre si” (HEIDEGGER, 2012, p. 111); e 2) por uma nova interpretação do homem como o próprio *hypokeímenon-subjectum*, ou seja, o sujeito que reúne em si, a partir de si e para si o fundamento de ser de todo ente. Nesse sentido, quando Descartes formula a proposição clássica *ergo cogito (ergo) sum*, o que está sendo fundada e garantida, para Heidegger, é essa transformação da essência do ser humano a qual, por sua vez, possibilitará o projeto de dominação do ente na totalidade.

Assim, acreditamos que *O tempo da imagem no mundo* pode oferecer o ponto de partida ideal para o delineamento básico da representação e o despontar de suas contradições<sup>9</sup>. Essas contradições

---

7 Cf. *Ibidem*, p. 109 ss.

8 Cf. DUQUE-ESTRADA, 2006, p. 64.

9 Este texto foi pelo menos o responsável, junto com o artigo do prof. Duque Estrada já mencionado, por despertar minha atenção para a importância da questão em Heidegger, sobretudo para pensarmos os desdobramentos do seu pensamento para o fenômeno da arte, em especial a poesia.

são justamente o prenúncio do crepúsculo dessa via de interpretação do ser do ente, ainda mais levando em conta as consequências para o próprio ser humano<sup>10</sup>. De fato, com ele o pensar ocidental alcança uma exaustão tal que, diria, se torna, paradoxalmente, a condição de possibilidade para o despertar de um pensamento mais originário; um pensamento que justamente recoloca com dignidade a questão do sentido do ser. Com a re colocação da questão do ser não se tem como horizonte uma resposta possível. A questão mesma já é a abertura de uma possibilidade e de uma (nova) orientação (em oposição a definição).

Nesse sentido, a decadência da metafísica, pensada a partir do horizonte da pergunta pelo ser, não se resolve em si mesma em um dar de ombros resignado. Creio que ela desponta enquanto um momento decisivo para o *humano* e seu porvir. De fato, na *Carta sobre o humanismo* encontramos uma clara e natural ressonância com estas reflexões esboçadas até aqui. Vejamos antes, por exemplo, o seguinte:

Através desta sombra, o mundo moderno põe-se a si mesmo num espaço retirado da representação, e concede assim àquele incalculável a determinação que lhe é própria e a peculiaridade histórica. Mas esta sombra aponta para uma outra coisa, cujo saber nos é recusado, a nós, os hodiernos. Contudo, o homem nem sequer poderá experimentar e pensar este recusado enquanto vaguear em torno da simples negação da era. [...] Só no perguntar e configurar criadores, a partir da força da meditação genuína, é que o homem saberá, isto é, guardará na sua verdade aquele incalculável. Essa meditação desloca o homem vindouro para aquele

---

10 Uma sentença forte: “Através desta sombra, o mundo moderno põe-se a si mesmo num espaço retirado da representação, e concede assim àquele incalculável a determinação que lhe é própria e a peculiaridade histórica. Mas esta sombra aponta para uma outra coisa, cujo saber nos é recusado, a nós, os hodiernos (14)” (HEIDEGGER, 2012, p. 119). Vejamos o aditamento

14: “Mas o que se passaria quando a própria recusa [*Verweigerung*] se tivesse de tornar a mais elevada e dura revelação do ser? Concebida a partir da metafísica (isto é, a partir da questão do ser, na figura: o que é o ente?), a essência encoberta do ser, a recusa, desvela-se, à partida, como o pura e simplesmente não-ente, como o nada. Mas o nada é, enquanto carácter de nada [*Nichthafte*] do ente, o mais agudo adversário daquilo que é meramente nulo. O nada nunca é nada, muito menos é algo no sentido de um objecto; é o ser mesmo a cuja verdade o homem é entregue quando se superou como sujeito, isto é, quando já não representa o ente como objeto” (Ibidem, p. 138).



Entre [*Zwischen*] no qual ele pertence ao ser e, no entanto, permanece um estranho no ente (HEIDEGGER, 2012, p. 119).

A palavra “homem” se apresenta puramente vazia aí? É ela apenas uma rubrica, um acenar tímido e formal, na falta de uma designação melhor? Cremos fortemente que não. Apesar de o pensar de Martin Heidegger rejeitar como seu um novo projeto de *homem* (uma metafísica), apontando inclusive sua decadência historial, cremos que ele está profundamente comprometido desde o início com este ser chamado *humano*, por mais estranha que possa ser sua forma de abordar o problema. No fundo, enquanto *questão* anterior (talvez inconfessa) à do próprio ser – senão em sua anterioridade ontológica, pelo menos em sua emergência factual, mais imediata, quicã ôntica –, talvez encontremos: é isto o ser humano? É pela pergunta pelo humano que encontramos a própria originariedade da questão fundamental: o que é *ser* homem?; o que é *ser*? E talvez descubramos que a questão na verdade seja a seguinte: como dá-se o homem a partir e para o *ser*?

Através dessa investigação preliminar, chegamos propriamente ao cerne da *Carta sobre o humanismo*. É fato que esta carta é um texto de difícilíssima leitura, tanto por sua linguagem por vezes truncada, como também pela obscuridade do tema. Mas é, quem sabe, melhor começar a vê-lo justamente a partir daquilo que algumas vezes se repete no texto: o questionamento, aquém de obscuro, é simples. Obscuro porque de uma simplicidade avassaladora, na qual, parafraseando uma formulação heideggeriana recorrente em sua obra, o próximo se mostra o mais distante e “arisco” ao nosso olhar. Esse simples é o *ser*, a *pergunta* pelo ser. Ser e perguntar formam essa díade fundamental da essência humana. A partir disso, parece a Heidegger que o(s) humanismo(s) chegam tarde demais em seus projetos, pois que tomam por já resolvida a questão fundamental que orienta e torna possível qualquer projeto para o homem. Esquecido esse perguntar, o humano está exposto à deriva da obviedade sobre si mesmo e sobre as coisas, o qual foi brevemente descrito na análise precedente. Assim sendo, Heidegger quer trazer à tona a simples colocação desta pergunta, a qual já é capaz de, nesse gesto

pequeno, instaurar uma crise criadora: o que é ser *humano*?; o que é *ser*? Questão que se repetirá na *Carta* quase como um mantra. Desse modo, “[n]ão residem, no entanto, neste apelo ao homem, não se escondem nessa tentativa de preparar o homem para este apelo um empenho e uma solicitude pelo homem?” (HEIDEGGER, 1983, p. 152).

Aqui se vê a ambiguidade do problema e do modo como Heidegger o formula. Pois, por um lado, ele aponta certos limites dos projetos humanistas na medida em que eles objetualizam o humano e entificam o ser (dois movimentos que se implicam); por outro, Heidegger ainda deseja pensar “o” humano do humano, a *humanitas*, aquilo que seria a possibilidade da possibilidade de se falar sobre seres humanos e seus projetos<sup>11</sup>.

Ao pensar o homem como ek-sistência, Heidegger abre uma linha de confronto com um espectro muito amplo de conceitos atrelados ao homem na história da metafísica: *ousía, zōon lógon ékhon, ens creatum, animal rationale, cogito*, sujeito, Eu, Ego, enfim, todo e qualquer conceito que pretenda tomar de assalto a essência do homem, transformando-a em ente conhecível (objeto). Ek-sistência nomeia a essência do homem como aquele ente que está privilegiadamente aberto ao ser, que se posta com *cuidado (Sorge)* na clareira. Mas o que “é” o *ser*? A reflexão acerca desse “é-ser” conduzirá este tópico para aquilo que queremos ressaltar.

Em verdade, o ser não é, mas sim “dá-se” (*es gibt*), “há” ser. O português é muito oportuno para se traduzir a noção de *es gibt*, pois oferece a possibilidade de mostrar que o ser é tanto uma “doação” (dá-se, propriamente) como uma abertura “anônima” (há), sem sujeito<sup>12</sup>. Dá-se ser: sem origem, dono, anterioridade: acontece, abre-se a possibilidade do possível. Caberia ao ser humano, enquanto ek-sistência, acolher essa “dádiva” e levá-la a cabo como uma tarefa

---

<sup>11</sup> Derrida talvez seja um dos leitores mais atentos a essa “indecisão” heideggeriana. Tome-se por exemplo *Os fins do homem*, um texto eminentemente aporético, mas que possivelmente por isso toque no cerne da problemática “o homem”: o humano como um fim sem fim, infinito. Certamente esse deve ser um dos caminhos pelo qual esta investigação percorra no futuro. <sup>12</sup> O verbo “haver” no sentido de “existir” nunca tem sujeito. Tida como artificialidade gramatical, em verdade isto serve para que nós expressemos um aspecto importante da pergunta pelo ser.

do pensamento. Nesse levar a cabo o homem realiza sua essência, postando-se em condições de cuidar da abertura do ser dos entes. “O homem não é o senhor do ente. O homem é o pastor do ser” (HEIDEGGER, 1983, p. 163). É na clareira que as possibilidades históricas do homem se enredam, possibilidades essas que estão diretamente ligadas aos modos de desvelo dos entes aí destinados. Com essas formulações pouco usuais (de tom inclusive místico), Heidegger parece muito claramente deslocar a esfera de “dação” ontológica tradicionalmente concebida: do homem para o ser; e ser não como *algo* a ser conhecido, mas como aquilo que se doa e faz “ver”: verdadeira ruptura do habitual e inauguração do possível.

Para Heidegger, isso é como uma descida para a pobreza do homem, pois que efetivamente não se trata, em primeiro lugar, do homem, mas sim de *ser*. Enquanto pastor, o humano é *responsável* pela realização do mundo sempre novamente, num esforço infatigável por encontrar sentido nas coisas. Contudo, essa pobreza se dispõe para o maravilhamento sempre novo do mundo<sup>13</sup>. Ek-sistindo, o homem se essencializa propriamente; acolhendo esse apelo irrespondível do ser, o homem deixa o mundo ser, vivendo nessa tensão originária que é o acontecimento do ser.

Essa experiência essencial do *ser* humano enquanto tensão-ruptura já é constantemente tematizada em *Ser e tempo*, por exemplo, com a estranheza (*Unheimlichkeit*), a angústia (*Angst*), ou mesmo ao tematizar a surpresa (*Ausfallen*), a importunidade (*Aufdringlichkeit*) e a impertinência (*Aufsässigkeit*) – mesmo que estas em menor “intensidade”, radicalidade, por assim dizer. Pensemos também na experiência da obra de arte tematizada em *A origem da obra de arte*, a qual, de fato, reflete mais propriamente acerca do próprio acontecimento da verdade. Em todos esses casos, Heidegger apresenta o homem como um habitante desses lugares perigosos:

---

13 E. Lyra busca inclusive enfatizar a potência ética que desponta daí: “Equivale a dizer que é na lembrança de si mesmo como lugar de um acontecimento sem par que ao homem pode tornar-se *caro* – e não exatamente *imperativo* – o cuidado para consigo mesmo e para com o outro que, como ele e, com ele – na linguagem e na história – é esse lugar. Não é pouco o que acontece com o homem e esse é o ponto central do trabalho. Ele é responsável, no sentido ético reinventado por Heidegger, pela coisa impressionante, frágil, plástica, misteriosa e multifária, que frequentemente recebe o nome de mundo” (2002, p. 11).

bordas, falhas, rupturas, abismos, florestas.... Um ser que se descobre propriamente neste lusco fusco.

### **Formar-se para o mundo, acolher a finitude: esboço para um humanismo hermenêutico**

É bem verdade que Gadamer é bastante tributário do pensamento heideggeriano. Contudo, apesar disso, cremos que ele não subscreveria completamente a tese heideggeriana acerca do humanismo. Certamente o tema da ek-sistência e do acontecimento da verdade como evento doador do ser são importantes para a hermenêutica filosófica (o que não será avaliado aqui propriamente), pois eles claramente desobstruem uma via de acesso ao fenômeno humano a qual precede qualquer discurso científico-objetivo acerca da essência do homem. Ou seja, o homem como essa abertura fundamental e tensionada pelo e para a pergunta pelo *ser* é para a hermenêutica filosófica importantíssimo. Efetivamente, iremos esboçar algumas linhas gerais do que se poderia compreender por um projeto humanista a partir da hermenêutica filosófica – com e contra Heidegger.

O primeiro ponto que deve se ter logo claro é que Gadamer não aposta na tese de que a tradição humanista seja *per se* um erro metafísico. Por mais que Heidegger não seja exatamente assertivo quanto a isso, sua argumentação pode por vezes levar a crer que o humanismo deva ser abandonado, que ele não é capaz de gerar qualquer outra coisa a não ser a repetição do “erro” metafísico quanto à essência do homem. Inclusive a própria ideia de uma “história da metafísica” é questionada por Gadamer, um traço que pode ser muito bem aprofundado em futuras investigações. De todo modo, isso serve para dar algumas sinalizações sobre o modo como Gadamer encara a tradição humanista: ele não está disposto a descartar nada ou relegar a um lugar “crítico” pura e simplesmente. Entendemos que a própria concepção gadameriana de tradição é um impeditivo para uma postura tão radical em relação a ela. Toda tradição está sempre na iminência de se constituir ainda e dizer algo para “nós”. Talvez essa seja uma lição extraída do próprio humanismo,

ou de um certo humanismo – pensemos em Vico: a história como o âmbito mais essencial do humano, o espaço de sua realização por excelência. Gadamer, por sua vez, ao se propor repensar o lugar de verdade das ciências humanas parece reatualizar, à sua maneira e de acordo com seus propósitos, esse mote de Vico, o qual já se colocava como um crítico da filosofia cartesiana, origem por excelência da subjugação das experiências humanas aos padrões das ciências físico-matemáticas (o pensamento reflexivo)<sup>14</sup>. Esta é a consideração preliminar.

A seguinte diz respeito ao que se pode chamar de “reabilitação dos conceitos humanistas”, que responde crítica e diretamente a um projeto humanista paralelo que se ancora na ideia de esclarecimento (*Aufklärung*), a qual, em uma linha de seu desenvolvimento<sup>15</sup>, teria dado ensejo a uma compreensão científica (principalmente empirista) ligada ao modelo das ciências naturais. É nesse sentido que Gadamer afirma:

Na verdade, as ciências do espírito estão muito longe de se sentirem simplesmente inferiores às ciências da natureza. Na herança espiritual do classicismo alemão elas desenvolveram, antes, a consciência de orgulho de serem o verdadeiro suporte do humanismo. A época do classicismo alemão não trouxe consigo apenas a renovação da literatura e da crítica estética, que supera o ideal de gosto barroco e racionalista do *Aufklärung*, mas deu também um conteúdo fundamentalmente novo ao conceito de humanidade, esse ideal da razão esclarecida. Foi sobretudo Herder quem superou o perfeccionismo do *Aufklärung* através do novo ideal de uma “formação para o humano”, preparando assim o terreno sobre o qual puderam se desenvolver, no século XIX, as ciências do espírito históricas. O conceito de formação, que naqueles tempos alcançou um valor predominante, foi, sem dúvida, o mais alto pensamento do século XVIII, e é esse

---

14 Cf. a esse respeito os excelentes ensaios de E. Grassi reunidos em *Vico y el humanismo: ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, em especial os dois primeiros ensaios: “Filosofía crítica o filosofía tópica? Meditaciones sobre *De nostri temporis studiorum ratione*” e “La prioridad del sentido común y de la fantasía: la relevancia filosófica de Vico hoy”. Note-se que o texto “*De nostri temporis studiorum ratione*” de Vico é fundamental para a discussão sobre *sensus communis* em Gadamer, tema que merece um estudo particular.

15 Por exemplo, Helmholtz.

conceito que caracteriza o elemento em que vivem as ciências do espírito do século XIX, mesmo que não saibam justificar isso epistemologicamente (GADAMER, 2014, p. 43-44).

Ao contrário de Heidegger, o projeto de Gadamer está a serviço da tradição humanista, especialmente naquilo que ela informa às ciências do espírito. Claro que essa recepção não se dá sem mediação “crítica”, mas ela própria está orientada pelo exercício interpretativo da hermenêutica filosófica. Assim, na própria recepção do humanismo, Gadamer demonstra já como é possível falar ainda de humanismo. É possível dizer inclusive que *Verdade e método* é um tratado humanista pela própria seleção dos temas norteadores das seções: 1) arte; 2) história; 3) linguagem (com aspectos poéticos e retóricos marcantes). Contudo, todos esses temas são reavaliados e recolocados à luz da fenomenologia. Tudo isso dá muito o que pensar, e por isso mesmo iremos abordar, como já foi dito no início deste escrito, apenas três pontos dos muitos possíveis, a começar pelo conceito de formação (*Bildung*). É ele oportuno para esse momento porque ele parece inaugurar todo o projeto da hermenêutica filosófica, é a porta de entrada – como podemos aferir pela passagem acima. Contudo, é preciso ter em mente que aqui Gadamer fala muito propriamente uma tradição alemã do humanismo, que se apresenta propriamente na figura do classicismo alemão. Apesar disso, isso não deve significar uma redução do alcance das reflexões gadamerianas, afinal *Bildung* pode ser lido como uma tradução da própria ideia de *paideia* e de *humanitas*. “Formação para o humano” (*Bildung zum Menschen*) expressa muito bem o ideal básico do humanismo<sup>16</sup>.

O diálogo que Gadamer inicia aqui é bastante amplo. Por isso iremos apresentar apenas os elementos essenciais que nos ajudarão a delinear nosso tema. A concepção básica que está em questão com a ideia de “formação” é, primeiro, talvez uma obviedade para nós: o ser humano não nasce pronto (posto, dado), ele precisa aprender a lidar com o mundo e com os outros, ou seja, precisa de “formação”.

---

<sup>16</sup> Lembremos dos chamados romances de formação que se multiplicam no classicismo alemão, como o *Wilhelm Meister* de Goethe.

Formação é um processo ou é um resultado? Essa é uma das questões discutidas por Gadamer, sendo inclusive, ao que parece, o motor de todas as outras formuladas por ele sobre esse conceito. É que ela expressa em si já uma disputa silenciosa entre ciências da natureza e ciências humanas, na medida em que aquela tende a naturalizar o conceito de formação (formação natural), enxergando nele apenas um meio para algo.

Com efeito, Gadamer afirma que o conceito de formação tem origem no medievo, tendo sobrevivido aos séculos até encontrar sua formulação clássica em Herder: “formação que eleva à humanidade”. Porém, é em Hegel que ele ganha a dimensão mais aproximada defendida por Gadamer, em oposição àquela formulada por Kant – que, segundo o hermenauta, não chega em verdade a utilizar o termo “formação”, mas que buscou desenvolver um conceito que remete àquele de certo modo: “cultura da faculdade” ou “aptidão natural”. Hegel teria se apropriado desse pensamento, porém reformulando-o: formação deve ser compreendido como algo diferente de cultura, na medida em que “cultura” pressupõe uma espécie de cultivo de algo que já está previamente dado, mas ainda não desenvolvido. Sobre isso, Gadamer traz um testemunho sobre Humboldt:

[...] mas quando em nosso idioma dizemos “formação”, estamos nos referindo a algo mais elevado e íntimo, ou seja, o modo de perceber que vem do conhecimento e do sentimento do conjunto do empenho espiritual e moral, e que se expande harmoniosamente na sensibilidade e no caráter (GADAMER, 2014, p. 45-46).

Seguindo em sentido próximo, Hegel vê na formação mais que um processo por meio do qual se estimula uma faculdade (o cultivo, cultura de algo em potencial). A formação é em verdade constante e fundamentalmente o resultado de um exercício do espírito para além de si, em direção ao universal, com vistas a si. Desse modo, fica patente que entender formação como o “desenvolvimento de algo dado” (GADAMER, 2014, p. 46), “natural” de si mesmo, não dá conta da caminhada do ser humano rumo à compreensão do mundo.

O cultivo de aptidões próprias é um monólogo incapaz de elevar o espírito àquilo que está fora dele mesmo, que é estranho (o ser-outro), mas que guarda a chave para a compreensão de si mesmo. Formar-se, por outro lado, é diálogo com o universal, é alteridade, “enriquecimento”.

O homem se caracteriza pela ruptura com o imediato e o natural, vocação que lhe é atribuída pelo aspecto espiritual e racional de sua natureza. ‘Segundo esse aspecto, ele não é por natureza o que deve ser’, razão pela qual tem necessidade de formação. O que Hegel chama de natureza formal da formação repousa na sua universalidade. No conceito de uma elevação à universalidade Hegel consegue reunir o que sua época compreendia por formação. (...) A essência universal da formação humana é tornar-se um ser espiritual, no sentido espiritual (GADAMER, 2014, p. 47).

A formação, porém, divide-se em formação prática e formação teórica. A primeira diz respeito a todo trabalho cotidiano do homem com a finalidade de produzir/fazer algo. Está, pois, ligada ao aprimoramento técnico do ser humano para atender as suas necessidades. Hegel afirma, que tal ação laboriosa forma o homem na medida em que ele ignora a si mesmo para formar o objeto. O fim é e não é o homem, pois nesse afastar-se do “imediatismo de sua existência rumo à universalidade” (GADAMER, 2014, p. 48) o homem reencontra a si mesmo (“sentido próprio”, “sentimento próprio”). Por sua vez, a segunda (formação teórica) já pressupõe um alheamento, pois comportar-se teoricamente é já um corte radical com o imediato, é abstração da realidade e de si próprio: “encontrar pontos de vista universais” (GADAMER, 2014, p. 49).

De todo modo, Gadamer não se vincula totalmente à conceituação hegeliana de formação. O ponto divergente é o que está por trás desse sistema: o espírito absoluto. Para Gadamer a própria formação é o elemento no qual se movimenta o sujeito em formação, não recusando, porém, o ideal de “formação plena”, o qual não se confunde com “formação completa”, pois expressa muito mais o caráter constante de harmonização de si com o mundo, e do mundo consigo.



Desse modo, percebe-se que a formação é o elemento ao qual Helmholtz se reportava indiretamente por “tato” e “senso artístico” como sendo o caracterizador das ciências do espírito. Porém, como visto, ela supera esses dois últimos conceitos pelo fato de dizer muito mais da “constituição histórica do homem”, de sua construção de si no mundo. O “tato” pensado por Helmholtz é mais uma aptidão psíquica do sujeito intimamente ligado ao exercício da memória – compreendida por ele como um atributo da mente que permite o armazenamento de fatos etc. Porém, como Gadamer alerta, mesmo a memória não está sujeita a mecanismos automáticos como este. Ela é antes de tudo formada.

A memória precisa ser formada, pois a memória não é memória em geral para tudo. Para algumas coisas temos memória, para outras não; e algumas coisas queremos guardar na memória, outras banir. Estaria na hora de libertar o fenômeno da memória de seu nivelamento capacitativo que a psicologia lhe impôs e de reconhecê-lo como traço essencial do ser histórico e limitado do homem. (GADAMER, 2014,p. 52).

Essa memória gadameriana está necessariamente ligada ao esquecimento, que é o que possibilita “ver tudo com olhos novos” (GADAMER, 2014, p. 52) e fundir esse novo com aquilo que está retido em nós enquanto lembrança. Assim, o “tato” das ciências humanas deve ser compreendido nesses termos também. Ele se manifesta naquilo em que nossa razão falha por não possuir nenhum princípio universal disponível para uma dada situação concreta – é uma “sensibilidade”, disposição para.

De todo modo, por fim, não se trata de uma total “inconsciência”, como se aí não houvesse conhecimento legítimo. O “tato” expressa um modo de ser único, de um ser que veio a ser isso que se apresenta, com seus “conteúdos” estéticos e históricos próprios, por meio dos quais tem alguma segurança de avaliar as situações que se apresentam: ter “sentido” estético e histórico. Desse modo, o estudo desse ser que deve e devém não pode ser feito por meio de um método que ignore seu caminho. As ciências do espírito

exigem sempre “uma receptividade para o que há de diferente numa obra de arte ou no passado” (GADAMER, 2014, p. 53).

Desse modo, um humanismo que se apoia numa tal noção de formação não estabelece um programa *a priori* ou um conceito de homem a ser realizado, finalizado. Assim, Aquiles ou Odisseu, por exemplo, não são exemplares enquanto modelos a serem copiados irrefletidamente, mas enquanto seres que nos impõem uma questão para nosso próprio ser, instauram uma indecisão em meio à necessidade de se decidir constantemente por isso ou aquilo. Por isso, o projeto humanista de educação a partir dos clássicos da arte e da literatura (e da retórica) pode ser ressignificado a partir do momento em que se vislumbra um outro modo de se relacionar com uma tradição, assim como fundamentalmente quando se repensar a noção de educação enquanto formação para a humanidade: ser aberto e estar disposto para o aberto do mundo.

Nesse sentido, vemos que Gadamer dá as bases fundamentais para a sua noção de formação como um fim em si mesmo. Ser humano é estar constantemente em formação, uma luta constante pelo sentido de si (do seu ser), portanto uma abertura que se mantém em e por uma tensão. Se lermos *Verdade e método* com isso sempre em mente, entenderemos que um dos esforços fundamentais de Gadamer é explicitar os modos e âmbitos pelos quais o homem ganha formação nesses horizontes<sup>17</sup>: experiência da arte, experiência histórica e linguagem. Em todos esses momentos há como pano de fundo para Gadamer: a necessidade de se levar a sério a finitude radical humana ao modo como Heidegger a explicitou principalmente em *Ser e tempo*. Essa pequenez e efemeridade está postada num âmbito misterioso das coisas. Contudo, é sempre importante levar em conta que para Gadamer são as experiências de alteridade que instauram constantemente esse aberto do humano. São elas que em sua negatividade lançam o homem na bela intranquilidade do viver, numa sensação de que

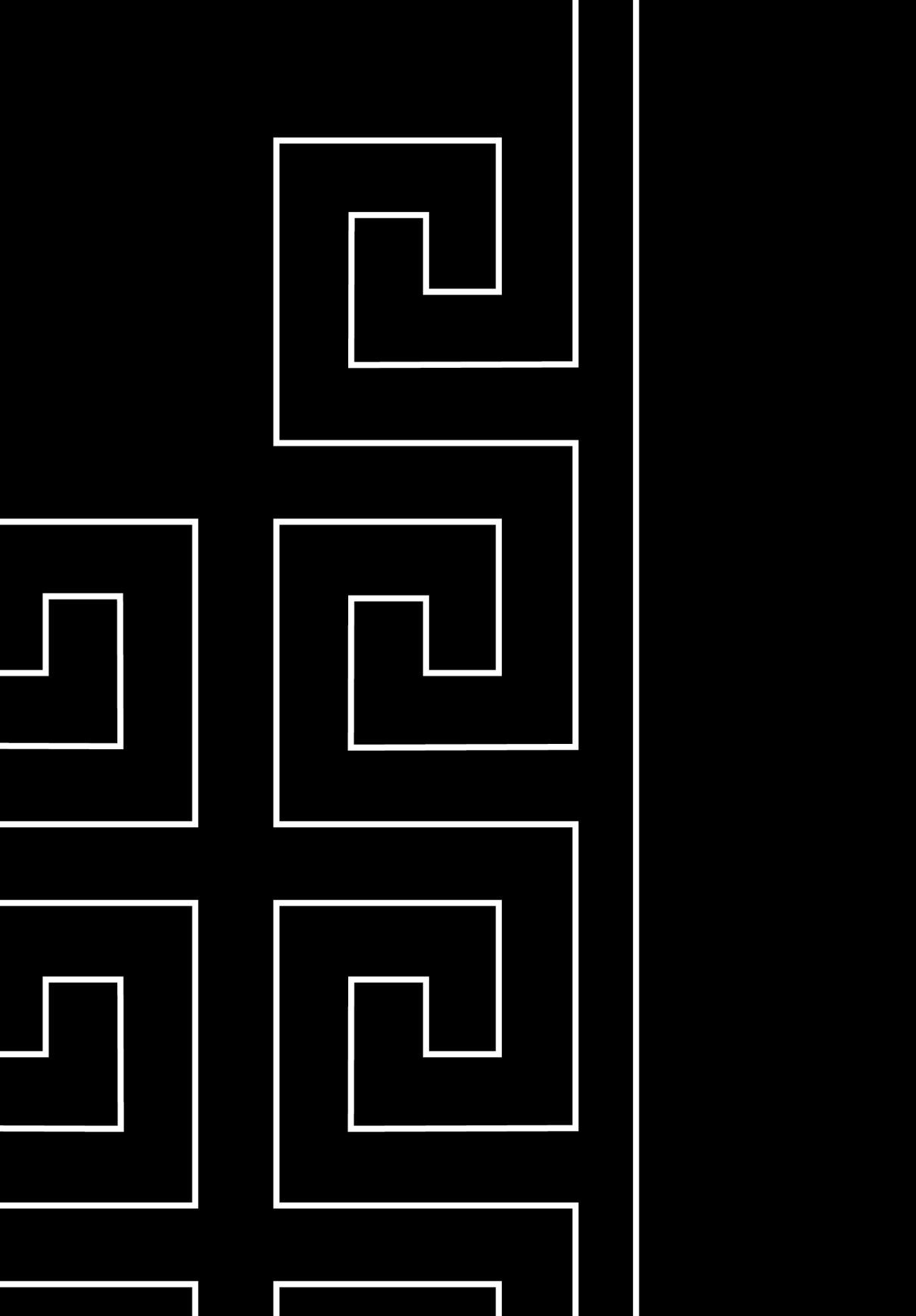
---

<sup>17</sup> Uma tarefa que impõe uma leitura paralela da *Fenomenologia do espírito* de Hegel, na medida em que se por um lado é verdade que Gadamer é bastante influenciado por Hegel, por outro ele tenta em vários momentos apontar os limites do pensamento hegeliano. Nesse sentido, segunda parte de *Verdade e método* parece preparar o principal “embate”.

sempre se está esquecendo ou não percebendo alguma coisa. É a obra que desconcerta e maravilha; é a história que nos supera e deixa para trás constantemente; é uma palavra que nos deixa perplexos. Talvez aí um humanismo possível encontre os seus caminhos: no saber-se finito radicalmente.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DERRIDA, J. Os fins do homem. In: \_\_\_\_\_. *Margens da filosofia*. Tradução Joaquim Torres Costa e Antônio M. Magalhães. Campinas: Papirus, 1991.
- DUQUE-ESTRADA, P. C. Ciência e pós-representação. *Política e Trabalho – Revista de Ciências Sociais*, n. 24, p. 59-71, 2006.
- GADAMER, H.-G. A verdade nas ciências do espírito. In: \_\_\_\_\_. *Verdade e Método II*. 5. ed. Tradução Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2010a.
- \_\_\_\_\_. Entre fenomenologia e dialética – Tentativa de uma autocrítica. In: \_\_\_\_\_. *Verdade e Método II*. 5. ed. Tradução Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2010b.
- \_\_\_\_\_. *Verdade e método*. 14. edição. Tradução Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Verdad y metodo*. 4. ed. Tradução Ana Agud Aparicio e Rafael de Agapito. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1991.
- GRASSI, E. *Vico y el humanismo: ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*. Tradução Jorge Navarro Pérez. Barcelona: Anthropos Editorial, 1999.
- HEIDEGGER, M. *A origem da obra de arte*. Tradução Idalina Azevedo e Manuel Antônio de Castro. São Paulo: Edições 70, 2010.
- \_\_\_\_\_. Carta sobre o Humanismo. In: \_\_\_\_\_. *Conferências e escritos filosóficos*. 2. ed. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores)
- \_\_\_\_\_. O tempo da imagem no mundo. In: \_\_\_\_\_. *Caminhos de Floresta*. 2. ed. Tradução Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. 8. ed. Tradução Márcia Schuback. Petrópolis: Vozes, 2013.
- LYRA, E. O pensamento em Heidegger e a ética original. *O que nos faz pensar – Revista de Filosofia PUC-Rio*, n. 15, p. 5-12, 2002.
- SAID, E. *Humanism and democratic criticism*. Nova York: Columbia University Press, 2004.
- SLOTERDIJK, P. *Crítica da razão cínica*. Tradução Marco Casanova et al. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.





# A CRISE DA IDENTIDADE NA DESCONSTRUÇÃO: NOTAS DE UMA “QUESTÃO SOBRE A IDENTIDADE” A PARTIR DO MONOLINGUISMO DO OUTRO<sup>1</sup>

João Pedro Martins<sup>2</sup>

## Introdução

O objetivo deste texto é apresentar, de forma sintética, uma proposta de abordagem da “questão sobre a identidade” (as aspas se explicarão adiante) no pensamento filosófico de Jacques Derrida – geralmente reunido sobre a rubrica da *desconstrução* – a partir

---

<sup>1</sup> Gostaria de agradecer ao professor Paulo Cesar Duque Estrada que ministrou um curso dedicado fundamentalmente à obra *O monolinguismo do outro* durante um semestre que muito contribuiu para o estudo da obra e da questão que norteia este trabalho; gostaria de agradecer igualmente ao Professor Diogo Bogéa que pôde observar a aproximação para com a questão, estando sempre atento a esta e contribuindo imensamente e diretamente para seu desenvolvimento. Gostaria de agradecer também a todos os caros colegas do grupo de estudos filosóficos em Hermenêutica e Desconstrução pelos debates, diálogos, sugestões e pelo interesse na questão, além da disposição de sempre. Realmente, o grupo e suas discussões têm sido um elemento ao qual eu muito agradeço. Todas as imprecisões que este trabalho possa conter, entretanto, são de minha responsabilidade, como o são seus juízos. Sinto-me igualmente agradecido pela oportunidade de poder participar do presente livro, agradecendo a todos os colegas e professores envolvidos.

<sup>2</sup> Mestre em Filosofia pela PUC-Rio. E-mail: jpmartins-12@hotmail.com

sobretudo de uma de suas mais representativas obras: trata-se do livro *O monolinguismo do outro*, editado em 1996.

Desta maneira, seguindo o objetivo da presente publicação de aprofundar um estudo sobre algumas das abordagens filosóficas mais contemporâneas – uma das quais a chamada *desconstrução* – este texto parte sobretudo da aproximação textual com a obra filosófica que é assinada por Jacques Derrida, elegendo a abordagem de uma questão principal para ser aqui debatida, a fim de que se possa debater, inclusive, as formas em que esta questão abre possibilidades de se pensar novas relações com o campo ético-político e com a história da filosofia. A questão, como já foi dito, é a aqui chamada “questão sobre a identidade”, vista sobretudo a partir do livro *o monolinguismo do outro*, um dos momentos mais privilegiados de sua tematização dentre os trabalhos de Jacques Derrida.

Em primeiro lugar, exposto tal objetivo e a questão-problema que norteará o texto, seria preciso indagar *o que se quer dizer quando se fala de uma “questão sobre a identidade”* e, mais precisamente, o que se entende aqui por “identidade”, afinal? Em suma, *o que é, aqui, a identidade?*

Ora, tal pergunta não poderia ser, ao mesmo tempo, mais eloquente e mais problemática, mais próxima em seu conteúdo, mas, ao mesmo tempo, mais distante do conteúdo do livro na forma de se colocar a pergunta. É possível responder, de uma vez por todas ou pelo menos por ora, *o que é a identidade*, o que ela significa e qual será sua aplicabilidade aqui?

Poder-se-ia fazer recurso, para utilizá-la aqui, de uma narrativa sobre a tematização da questão da identidade. Essa palavra que percorreu muitas línguas, pode-se alegar, está presente há muito na *língua da filosofia* e na fala dos filósofos. De fato, poder-se-ia recuar numa narrativa até os tempos considerados os mais primevos da filosofia para identificar a questão.

*Identificar a questão?* Identificar a *questão sobre a identidade?* Ora, isso não seria, num certo sentido, conferir *identidade à questão da identidade?* Isso não seria, ainda num certo sentido, lhe conferir um significado, uma história e estabelecer a unidade de uma narrativa que, longe de ser pouco útil, acabaria por se distanciar da



pergunta que se quer começar a trabalhar aqui, a saber, *é possível uma identidade? Uma identidade idêntica? A identidade da identidade?*

Agora se pode ver como, a partir desta pergunta, talvez se trabalhe por um outro ângulo a questão da identidade, pelo menos num ângulo talvez mais próximo do que Derrida escolheu trabalhar.

No entanto, cair-se-á em contradição continuamente aqui. Ao mesmo tempo em que se põe em questão a possibilidade mesma de aferir qualquer identidade – pondo, também, em suspensão o recurso de identificar previamente o que quer que seja a identidade – haverá permanentemente, insistentemente um impulso da própria língua em dizer que “a identidade é” isto ou aquilo. De um lado, a interdição, a impossibilidade de trabalhar aqui com uma definição – *de uma vez por todas*, mesmo que por ora – do que quer que seja a identidade. De outro lado, a interdição, a impossibilidade de prosseguir sem levar em conta essa “vontade de identidade”, sem levar em conta o que poderia ser uma dupla frustração: a frustração por toda e qualquer que seja a noção de identidade, não poder se manter inabalável frente a outras vicissitudes de definições possíveis e, ao mesmo tempo, ao repetido movimento de identificação em prol de uma identidade estável que, no entanto, não chega a de vez se estabilizar. Isso será retomado em breve.

Algo se pode adiantar: neste texto, sobretudo, trabalhar-se-á a questão da chamada *identidade pessoal* ou, numa formulação mais próxima da derridiana, a *identidade do eu*, do *eu sou*, a possibilidade de dizer um *eu sou* e suas condições. Apesar deste foco ocasional, vale lembrar que o tematizado por Derrida ao longo do livro, embora se ocupe exemplarmente desta mesma perspectiva localizada, expande-se para noções mais gerais e, talvez, mais “abstratas” de identidade. No presente texto, entretanto, restringir-se-á ao já apontado.

Dito isto, é preciso já começar a ver a forma como Derrida se aproxima da questão da identidade, mesmo que de maneira sintética.

Como foi exposto, o presente texto se ocupará fundamentalmente das perspectivas derridianas apresentadas em sua obra intitulada *O monolinguismo do outro*. É preciso, igualmente, localizar a obra, abordar brevemente suas características e vicissitudes e entender como ela se ocupa fundamentalmente da questão da

identidade, sendo um dos momentos privilegiados do debate desta questão em sua obra geral.

“Perdoem-me esta formulação bem abstrata para um começo”<sup>3</sup> (1993, p.72) disse Derrida no livro *Espectros de Marx*. Poder-se-ia pedir aqui semelhante perdão. Mais do que um mero maneirismo de linguagem, talvez esta seja uma forma mais adequada de se ingressar na questão, pelo menos na forma como ela é exposta. Sigamos, então, mais de perto já buscando compreender a questão a partir do *monolinguismo do outro*.

### O monolinguismo do outro

O livro *O monolinguismo do outro*, conforme dito, foi publicado no ano de 1996 pela editora Galilée, casa editorial na qual Derrida publicou a maior parte de sua obra. A redação do livro se origina de uma conferência realizada em francês pelo autor no colóquio *Echoes from elsewhere/Renvois d'ailleurs*, realizado na Louisiana (Estados Unidos) no ano de 1992. O livro foi traduzido para várias outras línguas desde sua publicação incluindo o português, em tradução da filósofa portuguesa Fernanda Bernardo, usada aqui para cotejamento com o texto original.

Sobre o colóquio a partir do qual o livro se originou, uma epígrafe provavelmente escrita por Derrida diz que o “encontro foi internacional e bilíngue” (1996). “Que se ocupasse de linguística ou de literatura, de política ou de cultura” – como diz Derrida – “se deveria tratar dos problemas da francofonia fora da França” (1996). É neste contexto que uma versão oral do *monolinguismo do outro*, com a ressalva de ser “mais breve e geralmente diferente em sua forma” (1996), é apresentada.

O livro trata de vários temas que, no geral, estão interligados. Embora seja primordial, o tema da identidade, que permeia todo o livro, está frequentemente ligado a uma série de outros temas – o que faz sentido dentro do pensamento filosófico derridiano –, como a *autobiografia* (ou o *relato* e o *testemunho*), a *memória*, a *língua* e a *alteridade*. Todos estes (numa lista, aliás, apenas esboçada e interpretativa) são temas que perpassam a narrativa.

---

<sup>3</sup> Em tradução pessoal e livre.

O livro começa com um diálogo entre dois interlocutores “identificados” apenas por um travessão (ou, então, não identificados). É possível se perguntar se seria coincidência que este texto, que aborda a linguagem, um texto que desdobra uma desconstrução junto da identidade e da alteridade, seja justamente um diálogo. Dois interlocutores se projetam, um deles assume uma fala que seria mais próxima àquela de Jacques Derrida – sobretudo se se leva em consideração que ele narra frequentemente fatos, poder-se-ia dizer, *autobiográficos*. A outra fala frequentemente contradiz essa primeira, assumindo uma posição quase sempre contrária ou desconfiada, apontando no começo do texto que sua tese principal redundante não apenas numa contradição lógica e formal, mas, talvez mais grave, numa contradição performativa; sendo, logo, reticente em relação aos predicados expostos pelo primeiro. Apesar disto e, no entanto, este segundo interlocutor concorda em ouvir o que o primeiro tem para relatar, demonstrar e atestar. Progressivamente, então, o texto passa a ser a exposição desta primeira fala, muito esporadicamente e apenas de maneira muito pontual entrecruzada pela pontuação do segundo interlocutor, com variações, até o fim da obra. A partir do diálogo segue o relato.

O título do livro – *O monolinguismo do outro* – acaba por ser, ao mesmo tempo, a apresentação e talvez a síntese mais enxuta, mais sintética do que poderia ser o argumento central do texto. Ele acaba por ser a formulação mais reduzida e mais concentrada da frase que já no início do livro é dita pelo primeiro dos interlocutores e acaba servindo como fio condutor de toda a discussão. A frase, antes de ser meramente uma frase, é também o *paradoxo principal*, o espanto que anima toda a discussão. A frase de início e aparentemente paradoxal dita pelo primeiro interlocutor logo no principiar do livro é a constatação de que se pode dizer: “eu não tenho senão uma língua e ela não é minha”<sup>4</sup> (DERRIDA, 1996, p.13).

---

<sup>4</sup> Aqui estou seguindo a tradução da edição portuguesa para a frase “Je n’ai qu’une langue, ce n’est pas la mienne”. Em outros momentos deste texto podem aparecer variações como “eu só tenho uma língua e ela não é minha”.

É a partir deste paradoxo, desta condição na qual ele mora e se demora<sup>5</sup> que se desdobra a figura do monolinguismo do outro: ele só tem uma língua (*o monolinguismo*) mas ela não é dele (*é do outro*). É sobre este “pertencimento não pertencente” ou sobre “pertencer ao não pertencer” que se constroem ou se desconstroem as primeiras noções sobre a identidade.

Toda assertiva sobre a identidade pessoal que passe pela figura de dizer um “eu sou isto ou aquilo” pressupõe já uma língua na qual é possível dizer um “eu”. O “eu” só se diz a partir de uma língua e só a partir de uma língua se pode dizer “eu”. Ora, essa língua, poderemos ver a seguir, vem sempre de um outro, ela é sempre “ensinada” – mesmo que para esse eu – por um outro. A propriedade da língua, mesmo que seja a *minha* língua, foi sempre instaurada e instituída por um outro. Daí a dificuldade de dizer um começo: quando vamos dizer, *já começou*.

Ora, e para Derrida essa língua que *vem* do outro era explicitamente *a língua do outro*, pois Derrida aprendeu o francês e teve o francês por primeira língua na Argélia colonial, colonizada pelos franceses. Ali, poder-se-ia dizer que o francês falado era a língua do outro, do *além-mar*.

---

5 Longe de ser um mero jogo de palavras, o recurso às expressões “mora e demora-se” é, entretanto, uma forma de assinalar um uso constante de Derrida, tratando da questão do livro, da palavra *demeure*, em francês. Além de seu uso por todo o texto, a importância da palavra é central não só para os argumentos sobre a “questão da identidade” no e do livro como um todo, mas, igualmente, parece cara ao longo de sua obra e para a desconstrução (não à toa *demeure* é o nome de um dos seus livros, publicado em 1998). Apesar de longa, cabe citar aqui uma parte da nota de tradução provavelmente redigida pela filósofa portuguesa Fernanda Bernardo na edição portuguesa da tradução do livro. A nota é muito explicativa tanto de sua polissemia como de sua importância no texto: Na sua insistência, a insistência de uma relação com o que permanece secreto, a palavra francesa *demeure* (substantivo, verbo e locuções adverbiais: *la demeure, demeure, demeurer, être en demeure, mettre en demeure, à demeure...*) constitui, nesta obra, um foco de absoluta resistência à tradução que assinalamos, por isso, sempre em *nota de rodapé*. Articulando a *questão do lugar* (*la demeure: sítio, residência, morada, casa*) e a *relação discursiva ao lugar* (*demeurer: morar, habitar, residir, apropriar*) com o *tempo* (*demeure [être en demeure – mettre en demeure – à demeure]: demora, atraso, contratempo*, por um lado, *espera, expectativa, adiamento, iminência* ou *porvir*, por outro), Derrida põe em cena, mas justamente numa cena em que o que dela se retrai faz a cena antes mesmo de se deixar pôr em cena, a *desconstrução da identidade* (subjetiva, nacional, cultural) e o seu imediato recorte político e quanto ao político. (2001, p.13. Os grifos são originais da obra). Adicionaria, também (como assinala a tradutora em notas posteriores) que por vezes se utiliza *à demeure* em seu sentido de “para sempre”, fazendo referência, aqui, à palavra pela expressão “por toda a demora”.

Este recurso a sua situação específica, ao que, digamos, poder-se-ia chamar de *autobiografia* não é fortuito. Um dos objetivos mais explícitos do texto – e é o primeiro interlocutor que o diz – é tentar demonstrar com a sua situação específica, a de Jacques Derrida, fazer deduzir, mesmo que seja um caso *particular*, algo universal, ou, antes, uma condição que está para todos e que está para todo o *haver-língua*, uma condição que está para todos os falantes.

Em suma, o que Derrida está dizendo é que sua condição particular – à qual ele faz recurso a partir de um relato ou *testemunho* – pode demonstrar, na verdade, pela sua radicalidade, uma condição que, não obstante, é universal ou universalizável e, num certo sentido, é universalizável justamente por ter sido um caso particular.

Esta condição, à qual Derrida faz referência, é a de “ser” – com toda a problemática que tal palavra (“ser”) já apresenta e que vai ficando mais clara no correr do texto – o que poder-se-ia chamar por *franco-magrebino*. Ele o é e, não obstante, há aí uma *perturbação da identidade*.

Em primeiro lugar, esta palavra, enquanto tal, é a junção de dois termos por um *hífen*, um *traço de união*. Essa junção, entretanto, é realizada por um hífen muito suspeito e não deixa de ser problemática. Para além disso, a união dos termos (longe também de partir de um consenso sobre o que quer que seja um ou o outro) não realiza ou *traz* – Derrida o diz – uma justaposição, um acréscimo, uma riqueza ou uma soma de identidades, mas *trai*, antes, uma *perturbação da identidade*, uma perturbação que perturba o caráter idêntico da identidade (a expressão que Derrida usa é *trouble d’identité*).

A relação de Derrida com a sua situação identitária tem pormenores específicos que – apesar de particulares – também ajudam a denunciar, num certo sentido, a fragilidade de toda situação identitária. Estes pormenores, por vezes, redundam de sua relação *com o outro* – como foi dito: em certa perspectiva o francês, “sua” língua, era-lhe também a *língua do outro*. Vejamos estes pormenores.

Morando no norte da África e portando – “de nascimento”, como se diz – o título de cidadania francesa, uma das fragilidades de sua situação identitária redonda da própria fragilidade de sua cidadania (embora ela seja sempre, em maior ou menor medida,

frágil). Derrida, ainda muito criança e por razão de sua ascendência judaica, teve sua cidadania francesa revogada, não portando, assim, também nenhuma outra.

O argumento, pois, não parte apenas da perspectiva de que Jacques Derrida falava uma língua francesa que, na Argélia onde cresceu, poderia levantar questões coloniais. Trata-se também de que Derrida, falando francês e portando o título de cidadania francesa, simplesmente a *perdeu* e não ganhou *qualquer outra* cidadania durante o decurso de boa parte da Segunda Guerra. Trata-se de uma situação singular, na qual os grupos judeus franceses na Argélia, por decisão do Estado francês, tiveram sua cidadania francesa revogada e Derrida, muito jovem, deixou então igualmente de ser considerado legalmente cidadão francês por um certo período de tempo sem que outra cidadania lhe fosse concedida. A situação era a de um falante da língua francesa a quem a cidadania francesa havia sido negada. Poderíamos dizer que falava uma língua que não era sua. Essa é a parte principal do argumento autobiográfico do qual sua exposição irá derivar.

Sua situação específica, logo, redundando num caso “paradigmático” – poder-se-ia dizer em linguagem tradicional, embora isso “ traduza ” mal o que está em jogo aqui – da *perturbação da identidade*. No entanto, essa figura não está lançada apenas para o seu caso: bem ou mal, explícito ou furtivo, estaria, para toda relação de identidade, uma *perturbação da identidade*. O seu caso, redundando de uma situação colonial, tornaria isto explícito, mas, sobretudo, é preciso o ler levando em consideração, como diz Derrida, que:

Longe de querer dissolver a especificidade, sempre relativa, por mais cruel que seja, das situações de opressão linguística ou de expropriação colonial, esta universalização prudente e diferenciada deve dar conta, eu diria mesmo que ela é a única a poder o fazer, da possibilidade *determinável* de um tal assujeitamento e de uma hegemonia. (DERRIDA,1996, p. 45)

Falar uma língua que não é sua, falar uma língua que é do outro seria, assim, um traço disponível para toda relação com a língua e,

por consequência, por toda enunciação de um “eu” que tem de passar, desta maneira, por uma língua. Derrida chama isso de *alienação* da língua; no entanto – como ele mesmo o diz – esta é uma estranha alienação que nada aliena, pois não há um eu dizível anterior a esse eu que possa ser alienado, embora a língua frequentemente faça referência a uma *situação originária* que estaria para além do traço de toda a lembrança e seria, enfim, a propriedade natural do sujeito. Derrida chama isso de *alienation à demeure*<sup>6</sup>.

Essa alienação que se demora por toda a demora do eu é, também, a alienação que torna possível dizer um “eu”, um “eu” qualquer, qualquer que seja. Sendo sempre do outro para esse eu, a propriedade de uma língua fica, assim, interdita.

A especificidade da situação colonial torna flagrante a não-propriedade de uma língua, tal como as vicissitudes da questão relativa à identidade. No entanto, o que torna o “caso particular” de Derrida algo de alcance universal é também o caráter *subversivo* da afirmação de que mesmo o mestre ou o colono *não é o dono ou o senhor daquilo que julga ser seu*, ou também *daquilo que busca ter propriedade*. Só se pode estar na posição de querer ter essa propriedade, de chamá-la para si; no entanto, essa apropriação nunca é totalmente apropriada. No seio de qualquer afirmação – como um “eu posso” isto ou aquilo – está a *alienação* operante da língua: a perspectiva de que só se pode dizer um “eu posso” a partir de uma língua que já o antecedeu e que, em certo sentido, já o colonizou como cultura. Isto não significa dizer que não há diferença na *posição* de colono ou da de colonizado, mas, antes, de afirmar o *caráter colonial* de toda cultura. Como diz Derrida:

Toda cultura é originariamente colonial. Não contemos apenas com a etimologia para o lembrar. Toda cultura se institui pela imposição unilateral de alguma “política” da língua. O senhorio, o sabemos, começa pelo poder de nomear, de impor e de legitimar as designações. (DERRIDA, 1996, p. 68)

A posição do mestre ou do senhor redundaria de uma *vontade* de pureza da língua, uma vontade de entretecer com a língua

---

6 Cf. DERRIDA, 1996, p. 47.

relações de pertença ou identidade naturais. Derrida o diz em alguns trechos de seu livro, dos quais é destacado o seguinte:

Pois contrariamente ao que se é o mais frequentemente tentado a crer, o mestre não é ninguém. E ele não tem nada de próprio. Porque o mestre não possui de maneira própria, *naturalmente*, isto que ele chama portanto sua língua: porque, seja o que ele queira ou faça, ele não pode manter com ela relações de propriedade ou de identidade naturais, nacionais, congênitas, ontológicas. Porque ele não pode acreditar e dizer esta apropriação senão sob o curso de um processo não natural de construções político-fantasmáticas: porque a língua não é seu bem natural, por isso mesmo ele pode historicamente, à travé da violação de uma usurpação cultural, o que quer dizer sempre de essência colonial, fingir se apropriar para a impor como “a sua”. (DERRIDA, 1996, p. 45).

Desta perspectiva pode derivar uma nova maneira de lidar tanto com o espectro político quanto com a “questão da identidade”. O segundo ponto será a ponte para a conclusão do texto, o primeiro ponto ainda esboçaremos uma abordagem aqui.

A perspectiva desta *alienação* da língua que, malgrado sua situação, também possibilita uma vontade de apropriação que pode ser terrível, faz com que nem mesmo o senhor possa ter a propriedade ou o direito de propriedade naturais de uma língua; tal coisa não é possível. Isto, entretanto, não anula a distinção da posição do senhor; ao contrário, a torna ainda mais *polítizável*, como diz Derrida, numa longa citação que, não obstante, vale a pena acompanhar:

Apesar das aparências, essa situação excepcional é ao mesmo tempo exemplar, está certo, de uma estrutura universal; ela representa ou reflete uma espécie de “alienação” originária que institui toda língua como língua do outro: a impossível propriedade de uma língua. Mas isto não deve conduzir a uma espécie de neutralização das diferenças, à que se ignore expropriações determinadas contra as quais um combate pode ser conduzido sobre frentes bem diferentes. Ao contrário, está aí o que permite re-politizar a questão. Aí onde a propriedade natural não existe, nem o direito de proprie-



dade em geral, aí onde se reconhece essa des-apropriação, é possível e se torna mais necessário que nunca identificar, por vezes para os combater, os movimentos, os fantasmas, as “ideologias”, as “fetichizações” e os simbólicos da apropriação. Um tal chamado permite de uma vez analisar os fenômenos históricos de apropriação e de tratá-los *politicamente*, evitando em particular a reconstituição do que estes fantasmas podem ter motivado: agressões “nacionalistas” (sempre mais ou menos “naturalistas”) ou homo-hegemonia monoculturalista. (DERRIDA, 1996, p.121-122)

A abertura para uma forma diferente de pensar o político é sinalizada, também, pelo duplo movimento de interdição de uma identidade absoluta e, em seguida, pela crítica que daí redundava de todo direito de propriedade absoluta, da propriedade, inclusive, de se estabelecer como senhor da identidade e como seu emissor privilegiado. É esta também a crítica ao poder de chancela, de cancelar uma “carteira de identidade”, de atestar uma identidade que, entretanto, demora-se como problemática.

Num certo sentido, a questão aqui se desdobra do que, poderia ser dito, é do campo do epistemológico para o ético-político, embora esse movimento seja tudo menos linear. É possível se perguntar, a partir da perspectiva apontada, como poderia o ético-*político* instituir o epistemológico – e como essas categorias podem ser bem menos estanques do que se supõe como clássico. É a partir das impossibilidades de uma identidade – pessoal, “egológica”, certo, mas também em seus caracteres mais abstratos – que se desdobram os argumentos derridianos sobre a questão da propriedade, dentre outras. Cabe observar, para encaminhar uma conclusão, mais detidamente a forma como Derrida postula e lega à filosofia contemporânea uma perspectiva bastante importante para a questão ou o questionamento sobre a identidade. É isto o que faremos agora.

### A questão da identidade em Derrida

“Nossa questão é sempre a identidade” (DERRIDA, 1996, p. 31), diz Derrida em *O monolinguismo do outro*.

O que é a identidade, este conceito cuja transparente identidade a ele mesmo é sempre dogmaticamente pressuposta por tantos debates sobre o monoculturalismo ou sobre o multiculturalismo, sobre a nacionalidade, a cidadania, o pertencimento em geral? (DERRIDA, 1996, p. 31-2).

Essa perspectiva permite ver, duplamente, como é importante a questão da identidade para a desconstrução e, mais ainda, como esta se distancia dos pressupostos mais correntes – citados na passagem – para tratar a identidade. Em primeiro lugar, é a própria “transparência do conceito de identidade a si”, ou, ainda, a “identidade do conceito de identidade” que é posta em questão.

Resulta desse gesto uma “crise do conceito de identidade” que vale a pena pensar. Diz Derrida, ainda em *O monolinguismo do outro*, que:

Em seu conceito corrente, a anamnese autobiográfica pressupõe *identificação*. Não a identidade, justamente. Uma identidade não é nunca dada, recebida ou alcançada, não, apenas perdura o processo interminável, indefinidamente fantasmático, da identificação. (DERRIDA, 1996, p. 53. Os grifos são originais da obra.)

Desta maneira, o que seria o *uno* do conceito da identidade, a identidade enquanto o acabamento do idêntico, o mesmo sem diferença, redundando numa impossibilidade. A impossibilidade, entretanto, aqui, não é mero impeditivo. É a partir desta primeira impossibilidade de identidade total que se desdobram os processos *fantasmáticos*<sup>7</sup> de identificação, uma identificação que nunca chega a uma *identidade* enquanto fórmula.

Ligada à autobiografia, a perspectiva da identidade aqui em jogo é a da *identidade do eu*. A questão é sobre a possibilidade de se dizer um *eu sou*, um *eu sou isto ou aquilo*. Também da possibilidade de dizer um *eu me lembro*, *eu me lembro disto ou daquilo*.

---

<sup>7</sup>O uso da expressão “fantasmático” aqui remonta à perspectiva do espectro presente em vários pontos da obra de Derrida, mesmo em trechos do *Monolinguismo do outro*. Um dos locais privilegiados dessa discussão em sua obra é no *exórdio* de um de seus livros, *o Espectros de Marx*, seguindo também em boa parte do seu conteúdo, que tem a aferida discussão por um dos temas centrais.

É preciso já saber em que língua *eu* se diz, eu *me* digo. Pensamos aqui tanto no *eu penso* como no *eu* gramatical ou linguístico, no “*mim*” ou no *nós* em seu estatuto identificatório, tal como o esculpem figuras culturais, simbólicas, socio-culturais. De todos os pontos de vista, que não são apenas gramaticais, lógicos, filosóficos, se sabe bem que o *eu* da anamnese dita autobiográfica, o *eu-me* do *eu me lembro* se produz e se profere diferentemente segundo as línguas. Ele não as precede nunca, ele não é, logo, independente da língua em geral. (DERRIDA, 1996, p. 54. Os grifos são originais da obra)

Nesta perspectiva a possibilidade de dizer um *eu* passaria por uma alienação que é, precisamente como já foi dito, o fato de só se poder dizer *eu* numa e a partir de uma língua que - perspectiva desenvolvida através dos argumentos já abordados - é e aparece como uma língua que sempre é uma língua do outro, que remete ao outro, que reenvia e relança na direção de um outro. Esta perspectiva não é uma “redução cartesiana”, ela não pretende dar um passo atrás para, então, entender as estruturas nas quais o eu se dá e aí construir um argumento que seria, a partir de então, mais sólido. Ela sinaliza, antes, para um “fundo sem fundo”, para uma indecidibilidade da questão na qual nenhum postulado pode arvorar propriedade total ou natural, nem mesmo esse.

Esse interdito e esse impossível sugeridos não são, entretanto, um convite à inação ou uma resignação teórica. Ao contrário, todas as possibilidades de abordagem ganham seu caráter realmente possível a partir dessa impossibilidade de um absoluto. Veremos agora como as questões da língua também demarcam isto.

A perspectiva de um “eu” passando por isto que é o monolingüismo do outro (a partir da frase-paradoxo “eu só tenho uma língua e ela não é minha”) é, diz o primeiro interlocutor logo no principiar do texto:

Meu monolingüismo demora-se, e eu o chamo minha (de)-morada, e eu o sinto como tal, eu nele permaneço e habito. Ele me habita. O monolingüismo dentro do qual eu respiro, mesmo, é para mim o elemento. Não um elemento natural,

não a transparência do éter, mas um lugar absoluto. Impassável, *incontestável*: eu não posso o recusar senão atestando sua onipresença em mim. Ele me teria em todo tempo me precedido. (DERRIDA, 1996, p. 13-14. Os grifos são originais da obra.)

E ainda, o que é sobremaneira importante:

Sou eu. Esse monolinguismo, para mim, sou eu. Isto não quer dizer, sobretudo não, não vá acreditar nisso, que eu sou uma figura alegórica deste animal ou desta verdade, o monolinguismo. Mas fora dele eu não seria eu-mesmo. Ele me constitui, ele me dita até a ipseidade de tudo, ele me prescreve, também, uma solidão monacal, como se quaisquer votos me tivessem ligado antes mesmo que aprendesse a falar. Este solipsismo inesgotável, *sou eu antes de mim* [*c'est moi avant moi*]. Por toda a demora [à demeure]. (DERRIDA, 1996, p. 14. Os grifos foram feitos para este trabalho)

*Sou eu antes de mim* – e, ainda – sou eu *antes* de mim [*c'est moi avant moi*, sublinhamos]. Apesar do recurso à anterioridade, isto não quer dizer sobretudo uma originalidade-naturalidade. Para Derrida, isto, que seria o eu, isto que viria antes do eu, que seria o *eu antes do eu*, seria, assim, da ordem do *segredo*. Tão apontável como inacessível. Essa forma do eu, esse elemento impassável, esse monolinguismo que é do outro, seria também sempre outro. Esse monolinguismo seria, assim, impassável, mas, ao mesmo tempo que uma morada, um mistério, ou antes – o que poderia classicamente se chamar por mistério – uma não identidade, um não-idêntico por excelência. *Mora-se e demora-se* num mistério, o que seria esse mistério? Mistério, mas se é o mistério que também torna impossível a identidade de uma identidade, ele igualmente torna possível que se diga um eu.

Derrida usa por exemplo de ilustração uma figura (sempre cambiante): é como se o *eu* fosse marcado por uma tatuagem que, não obstante, ele não pode ver, que ele não consegue ver e que, entretanto, marcaria o eu como eu.

Apesar disto e, no entanto, é como se a língua tentasse, com seu desejo de tudo marcar, de tudo nomear, a todo momento, a todo

tempo desesperadamente, ver essa tatuagem e traçar com ela relações de identidade naturais. A língua sempre se reportaria a essa esfera, a essa relação de identidade não só do eu, mas de um amplo espectro de *isto ou aquilo*. De dizer sempre um *isto é*. A referendar antes de toda anamnese, de toda autobiografia contável, o referendado mesmo enquanto um em si, um absoluto.

Quem escapa a este impulso, poderia perguntar Derrida? E, igualmente, quem o cumpre? Ao mesmo tempo que testemunha a *perturbação da identidade* através de seu “caso particular”, ao mesmo tempo que aborda o fato de ter perdido sua cidadania sem ganhar nenhuma outra por um período de tempo, ao mesmo tempo que afirma uma interdição para que o francês fosse “seu” sendo de além-mar – também lhe estando igualmente interditas, mas por outros meios, outras línguas como o árabe e o berbere – Derrida, enfim, diz também – ou o admite – que “meu apego ao francês possui formas que por vezes julgo ‘neuróticas’” (1996, p. 97-98). E ainda: “pois certamente, eu não o ignoro e *é isto* que se precisaria demonstrar, eu também o contraí na escola, esse gosto hiperbólico pela pureza da língua” (DERRIDA, 1996, p. 81). Estar à mercê de tal situação explica o (de)morar-se entre dois impossíveis, nesta estrutura “alienada” da língua e do *haver-língua*. Neste espectro de cores que é também um espectro monocromático e um espectro fantasmático.

De-morar, aí, significa compreender a alienação da língua já como língua do outro e o impulso da própria língua de identificação como uma originalidade não alienada. O interdito faz com que se veja, ao mesmo tempo, como se tenta superar o insuperável. E, desta maneira, o pensamento filosófico de Derrida ainda resta como uma radical crítica da propriedade absoluta, da concentração da propriedade e do senhorio proprietário.

## Conclusão

À guisa de conclusão, pode-se lembrar que o objetivo principal deste texto foi abordar como uma “questão sobre a identidade”

poderia ser sugerida pelo pensamento filosófico chamado desconstrução, notadamente a partir da obra *O monolinguismo do outro*, de Jacques Derrida. O procedimento, então, foi buscar compreender um pouco do que está em jogo no livro em relação a sua estrutura e aos seus postulados principais, destacando daí a questão da identidade em ligação com os outros temas que se ajudam numa constituição mútua das indagações que correm o livro. Buscar compreender a “questão da identidade” nesta perspectiva pode se fazer trabalhar e pensar tanto a forma como a questão é importante para a desconstrução como o quanto sua apresentação pode gerar novos debates na filosofia contemporânea e em novas formas de compreender o espectro ético-político.

É importante destacar ainda, brevemente, algumas coisas, mais com o objetivo de situar a discussão do que de meramente relembrar o que foi exposto.

Em primeiro lugar, a questão apresentada atravessa vários campos da filosofia, o epistemológico – sim, como foi dito – e também o ético-político, o axiológico e ainda vários outros. Tais passagens não são meramente fortuitas. Elas podem ser, também, exemplares de como a filosofia – ou talvez uma perspectiva filosófica sempre cambiante e que, não obstante a variação das designações, poderia aqui ser chamada de *filosofia da diferença* – pode fazer com que discussões lógicas e epistemológicas tenham ou mostrem seu caráter ético-político. Como já foi dito, é possível que o apresentado no livro e aqui parcialmente e brevemente tematizado abra possibilidades de se entender de maneiras novas a dimensão ético-política a partir do pensamento filosófico e com novas vicissitudes.

Em primeiro lugar, a discussão poderia deslocar o eixo de análise de uma discussão sobre um dado tema que pergunta “é isto idêntico?” para uma pergunta que indagaria “como a emissão destas identidades, sempre discutíveis, se dá de acordo com a posição de um emissor”?

Mas este tema seria o objeto de um outro desenvolvimento.

Por ora, pretendeu-se apresentar a discussão sobre “a questão da identidade” numa obra de Jacques Derrida e como essas questões põem em marcha uma discussão acerca da *identidade daquilo*

*que se chama por identidade*, indagando sobre suas possibilidades ou impossibilidades. Espera-se que tal perspectiva possa contribuir para as discussões acerca do tema e para os debates contemporâneos. Tentar esboçar um pensamento sincero e interessado em pensar a realidade parece bastante importante, sobretudo e ainda mais nos dias de hoje.

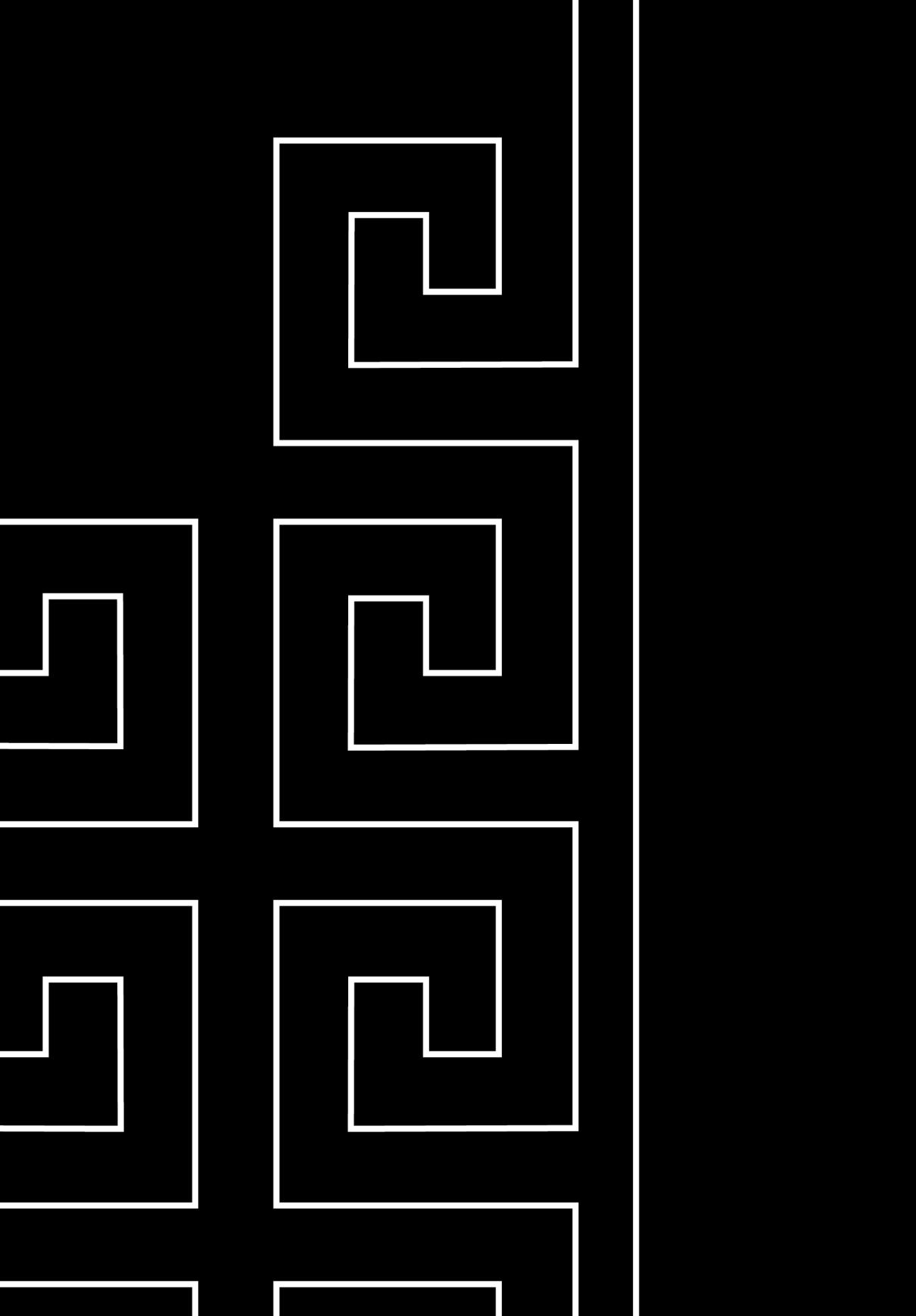
## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DERRIDA, J. *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*. Paris: Galilée, 1996.

\_\_\_\_\_. *O monolinguismo do outro – ou a prótese de origem*. Tradução Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle internationale*. Paris: Galilée, 1993.







# A ESCRITURA LEVINASIANA: UMA MIRADA SOBRE O AUTOBIOGRÁFICO

Nadia Maria Macedo<sup>1</sup>

Quais datas reter? Quais fatos? Uma vida, uma obra, como se resume isto? Não há sempre, imediatamente contemporânea ao “acontecimento”, uma zona nebulosa que nenhuma História retém? As emoções, os estados de alma, os pensamentos que não foram expressos: onde essa vida aí passa na cronologia de um homem célebre? Os projetos abandonados, os esboços, os textos reescritos dez vezes, no amargor de uma coincidência impossível entre a ideia e a letra; esse trabalho de escritura, nenhum livro o atesta, nenhum leitor o conhece. E as amizades, os encontros, os amores, as dores e as alegrias? Frustração de biógrafo, faltas da memória pública (POIRIÉ, 2007, p. 153).

Começo este trabalho com a citação de François Poirié (1962), a propósito de Emmanuel Lévinas (1906-1995), exatamente para ilustrar o tema principal que desejo apresentar: a questão da escritura levinasiana, relativamente aos temas da assinatura e da autobiografia, discutidos sob o ponto de vista de Jacques Derrida (1930-2004). O trabalho assim, circunscreve-se aos textos do livro de Poirié, *Emmanuel Lévinas: Ensaio e Entrevistas* especificamente ao capítulo Entrevistas, e às referências necessárias aos textos de Lévinas – *Da evasão, Algumas reflexões sobre a filosofia do hitlerismo, Cadernos do cativo, Da existência ao existente e Humanismo do outro homem*, entre outros, tendo como pano de fundo os textos de Derrida, *Interpretando Assinaturas* (1995)<sup>2</sup> e *Otobiografia* (1985)<sup>3</sup>. O objetivo principal é ressaltar as *marcas*, no texto das entrevistas a Poirié e nas referências

---

<sup>1</sup> Mestra em Filosofia pela PUC-Rio. E-mail: nmm.nadiamacedo@outlook.com

<sup>2</sup> DERRIDA, Jacques. *Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger): Two Questions*. In Nietzsche: A Critical Reader, ed. Peter R. Sedgwick. Oxford: Blackwell Publishers, 1995.

<sup>3</sup> DERRIDA, Jacques. *Otobiographies: The teaching of Nietzsche and the politics of the proper name*. In *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation: Texts and Discussions with Jacques Derrida*. University of Nebraska Press, 1985.

de Lévinas nas entrevistas, daquilo que Derrida enfatiza como “fantasmagoria” e “biografia-autobiografia-otobiografia”. Obviamente um objetivo audacioso, que certamente não se esgotará neste texto e que, *derridianamente* falando, se trairá em muitos momentos, se é que será minimamente alcançado.

Conscientemente, deliberadamente, uma tentativa de desconstruir, não o pensamento levinasiano, mas o meu papel como leitora de Lévinas, suspendendo meus pré-conceitos e meus pré-juízos num esforço de abertura que em nada se aproxima de um processo dialético que busque uma síntese final. Será mais ou menos isso o que pretendo fazer? Se sim, será que conseguirei? Ou me renderei ao eterno vício de seguir uma orientação pré-definida, de dar um sentido e uma sequência ao meu texto. Acompanhando Rafael Haddock Lobo, “*A linearidade temporal deve ser rompida e o encadeamento das ideias (no qual, no próprio termo, já está sugerida a clausura, o fechamento da abertura), disjunto*” (HADDOCK LOBO, 2007, p. 51). Mas o próprio Derrida (2017) não fez isso em *Violência e metafísica*; como livrar-se dos espectros?

Torna-se importante falar um pouco sobre noções derridianas que irão rondar o texto e a tarefa a que nos propomos aqui. Derrida, em sua maneira de abordar diversos temas, traz à baila questões importantes sob a forma de provocação. Temas como o dos espectros, herança, fantasmagoria, otobiografia, escritura, são como que formas de desconstruir aquilo que é quase tomado como fixo, como certo, como verdadeiro. Assim, o filósofo busca por algo que, nesse processo, é relegado ao esquecimento, aspectos que contribuem para a desmitificação de oposições e aporias.

Segundo Derrida, nunca se consegue ler um texto de forma paralela a ele ou perpendicular – de forma geral, uma leitura a partir de um pré-juízo ou com um objetivo pré-definido – pois a leitura (e a escritura) vai se desenvolvendo (ou construindo), como resultante do desejo do leitor e da força do chamado do texto. A noção de escritura derridiana foi uma das grandes contribuições na leitura de textos filosóficos, principalmente para elucidar minha experiência pessoal de leitura dos textos levinasianos, na qual posso identificar quase dois momentos que talvez nunca tenham se separado: uma

dificuldade inicial originada pelo vício, pela violência, de querer encaixar o texto levinasiano e seu pensamento em uma regra de leitura clássica da filosofia; e a dificuldade advinda do desejo de desvincular o pensamento de Lévinas da teologia, algo que acompanha a minha leitura até hoje como um fantasma. Em verdade, tenho que confessar que as duas dificuldades nunca me abandonaram. Afinal, somos todos metafísicos, e eu mais que todos...

Explicitar aqui minha experiência, certamente é uma tentativa de apontar para o esclarecimento trazido por Derrida e as mudanças realizadas em mim e na forma de ler os textos levinasianos. Dentro disso é importante ressaltar a questão do “por onde entrar na obra de um autor”. Algo que me causou muitos prejuízos e atrasos, por passar muito tempo tentando “ordenar” no tempo os textos, na busca por uma “evolução” do pensamento de Lévinas – algo que se mostrou infrutífero e levou apenas a obviedades. Isso porque, independente do texto pelo qual se começa, a “assinatura” de Lévinas está lá (ou seria o nome próprio?), o que parece ter se engendrado de diferentes formas na escritura, articulações e argumentos, até mesmo para responder a críticas e observações feitas aos seus textos.

A escritura da qual falamos aqui é aquilo que, transborda o texto, que envolve uma cadeia de rastros, uma contaminação, o transbordamento da linguagem. O pensamento derridiano da desconstrução possui como características a contaminação pela alteridade, a metaforicidade, a ficcionalidade, a tradutibilidade e o elemento autobiográfico do texto. Assim, todo texto compreende uma estrutura autobiográfica. A assinatura, para Derrida, sobrevive ao autor como o que há dele em seu nome próprio, como a maneira pela qual eu lido com o que me foi determinado pelo outro: é, portanto, aquilo que é mais forte que a morte. O ato de assinar, que não se reduz à simples inscrição de seu nome próprio, esforça-se por um rodeio suplementar, em reapropriar a propriedade sempre já perdida no nome mesmo. A morte do outro é aquilo que me inaugura como sujeito ético e me convoca a assumir minha responsabilidade frente ao outro. E, no momento mesmo da morte, receber do outro que não mais responde, a procuração para que

minha assinatura, meu nome próprio, de agora em diante, passe a responder pelos dois.

A fantasmagoria, que Derrida apresenta mais diretamente no texto *Espectros de Marx*, é tudo o que aparece nos discursos, sob a forma de uma obsessão e que organiza tais discursos. Como formas de obsessão, a fantasmagoria não pode ser negada, mantendo “presentes” os fantasmas que rondam os discursos hegemônicos, pois, segundo ele, a obsessão pertence à estrutura de toda hegemonia. Como uma obra é também seus desdobramentos, o trabalho que acontece a partir do contínuo e eterno retorno de suas questões; o que retorna, retorna numa espécie de ambiente fantasmagórico.

Quanto à herança, Derrida entende que é preciso assumí-la e esta não é uma escolha, mas é responsabilidade e sempre uma tarefa. Isso porque a herança não está dada, mas é algo que está diante de nós como uma tarefa a ser realizada. Nesse contexto tem-se o espectro que é a frequência de uma certa visibilidade, uma visibilidade do invisível, que opera na estrutura aparecer-desaparecer. Não há como fechar os olhos ou os ouvidos para ele que nos espreita e produz uma experiência angustiante, da qual podemos fugir ou conjurar. Quando nos aliamos a um fantasma convocamos e acolhemos, restringimos e expulsamos, em uma tensão entre a promessa que ele traz e nos lembra e o esquecimento necessário para nos estabelecermos enquanto um “eu”; é neste vão que se cria a novidade, o que é revolucionário.

A noção de otobiografia surge no pensamento de Derrida<sup>4</sup> a partir da problemática da assinatura e do nome próprio, indicadores da complexidade do falar do outro e do dizer da obra do outro. É assim, problematizando o conceito clássico de autobiografia e de biografia que ele desenvolve a noção de otobiografia. Na desconstrução o biográfico e o autobiográfico são deslocados e rasurados – a rasura significa passar um traço sobre, riscar, principalmente o que se refere ao auto do autobiográfico. Tudo o que diz respeito à assinatura e ao nome próprio na obra, inclusive dos filósofos, deve ser colocado sob rasura. Mas ainda é possível ler aquilo que a rasura oculta na medida em que a “escrita da vida do eu” permanece como

---

4 Principalmente nos textos *Otobiografia e Interpretando Assinaturas*.

o fundamento, porém, deslocado e solto, com um traço sobre o *auto* e ainda sob a forma da escuta, do ouvido, do nome próprio, da assinatura e da contra-assinatura.

Para Derrida, a autobiografia clássica se daria sobre uma fronteira difusa que separa o suposto dado da vida, da obra do autor. Ao contrário, para ele há uma borda que atravessa o *corpus* (da obra) e o corpo (do autor), mobilizando o que ele denomina *dynamis*. Além, se o ouvido está envolvido em qualquer discurso autobiográfico e se a escrita da autobiografia requer uma escuta, então a transformação de *auto* para *oto* se faz fatalmente necessária. Assim, é possível entender que, para Derrida, o gesto da escrita autobiográfica é um gesto de escuta da vida, mas que não se confunde com a vida, propriamente. E por aí dizemos que toda escritura traz rastros de autobiografia, pois, mesmo que não seja explicitamente algo biográfica, diz algo de um “eu” para si e espera ser contra assinada pelo outro.

O que me proponho a explicitar aqui é o da autobiografia, ou melhor, do autobiográfico, da estrutura autobiográfica da autobiografia estendida a toda escritura como sua estrutura, à maneira derridiana: ou seja, da forma que toda escritura, entendida como transbordamento da linguagem, compreende uma estrutura autobiográfica. Entendemos que é possível identificar na obra de Lévinas alguns traços relativos ao judaísmo, no sentido da importância de fundo de suas leituras talmúdicas, assim como os traços provenientes de suas experiências com o êxodo em sua infância e com o nazismo posteriormente. Por isso, partindo das falas nas entrevistas, trataremos de outras falas e textos, relacionando suas falas, textos e contextos, buscando entender aquilo que Derrida chama de fantasmagoria – rastros, espectros, heranças, e os traços autobiográficos. Segundo ele, não se pode reduzir a vida à obra ou a obra à vida: o autobiográfico situa-se na tensão entre vida e obra, neste entre em que uma contamina a outra e que é o lugar de toda trama conceitual.

Nas *Entrevistas*, logo na primeira pergunta de Poirié, sobre como teria sido sua infância, Lévinas, referindo-se ao período do início da Primeira Guerra Mundial e às migrações de sua família pela Rússia, denuncia a dificuldade com as memórias: “... a migração, na expectativa do fim do conflito, através das diversas regiões da Rússia,

*as imagens se embaralham na mudança de cenário e as lembranças se arriscam a ser mais sabidas do que rememoradas*” (POIRIÉ, 2007, p. 51-52). Lévinas mostra neste trecho o problema entre lembrança e conhecimento, uma das questões levantadas com relação às autobiografias: se aquilo que contamos a nós quando falamos é um conhecimento, a história de uma personagem ou uma memória propriamente. Mais ou menos a questão colocada por Derrida em *Otobiografia* com relação à autobiografia: uma história de si que se conta para si, para o seu próprio ouvido, sendo assim uma otobiografia.

As memórias da infância, da família, da cidade, são muito atravessadas pelo judaísmo. Porém, nas palavras de Lévinas, “... *o judaísmo que conheceu seu mais alto desenvolvimento espiritual: o nível do estudo talmúdico era muito elevado e havia toda uma vida baseada neste estudo e vivida como estudo*” (POIRIÉ, 2007, p. 53). Não era um judaísmo místico aquele em que Lévinas cresceu: a educação dos jovens era muito centrada na língua e na cultura russas, ou seja, sob a influência e leitura dos autores russos. Lévinas nasceu e viveu parte de sua infância em Kovno, Lituânia, onde, assim como em diversos outros lugares, “*os judeus não eram cidadãos russos ou eram cidadãos de segunda zona, em que sua permanência na Rússia era restrita às províncias limítrofes do Império*” (POIRIÉ, 2007, p. 53). Esta condição de “não-cidadãos” pode ter marcado sua lembrança e sua atuação na França, na Alliance Israelite Universelle, instituição que tinha como um de seus objetivos a luta pelo reconhecimento da cidadania dos judeus nos países onde estavam radicados.

Lévinas afirma que a lembrança de sua infância feliz foi sob o regime czarista, na Ucrânia, uma vez que após isso, os judeus eram constantemente oprimidos ou por russos brancos ou por russos vermelhos. Faz uma referência importante à “*agitação que começava em fins de agosto de 1914 e que jamais parecia terminar, como se a ordem fosse para sempre perturbada*” (POIRIÉ, 2007, p. 54). Esta referência pode se juntar a outra mais adiante onde Lévinas fala sobre sua vida ter sido sempre assombrada?

Ele fala da diferença da vida dos judeus nos países ao longo do Báltico para a vida dos judeus na Polônia: no primeiro caso, os



judeus viviam com certa tranquilidade, equilíbrio e ordem. Porém, ele chama a atenção para esse testemunho que, para ele, poderia ser suspeito como fruto da inocência de uma criança burguesa. Mais uma vez o relato de uma vida vivida em paz, onde a convivência e a vida social, apesar de não existirem guetos, era fechada à comunidade judaica. Talvez daqui saiam os primeiros indícios para o que mais tarde, em *O tempo e o outro* e em *Da existência ao existente*, Lévinas vá chamar de há (*il y a*)? Primeiros rastros também presentes em *Da evasão*, escrito quando a iminência da guerra era patente?

Outro testemunho importante de Lévinas é sobre seu judaísmo: era espiritual e não residia em suas modalidades místicas, mas em uma curiosidade grande pelos livros. Serão memórias que ele se conta? Aí também há uma passagem importante sobre a interioridade e sobre os livros que, para Lévinas são mais interiores do que a interioridade, um paradoxo que supõe a percepção de graus na interioridade. Teriam esses graus na interioridade alguma relação com o processo de sair-de-si?

A migração pela Rússia: Kovno na Lituânia, de 1906 a 1914; Kharkov na Ucrânia, de 1914 a 1920; retorno a Kovno na Lituânia, de 1920 a 1923. Migração que se deu em função das mais diversas problemáticas sociais e políticas. Mas Lévinas nunca foi militante, a família nunca permitiria, o mais importante eram os estudos. Ao final, o retorno à Lituânia, um estado burguês, ao passo que na Rússia já estava em marcha a grande mudança stalinista. Em 1923 ele parte para a França, Estrasburgo, escolhida mais pela proximidade com a Lituânia, porém Lévinas suspeita que já aí parecia existir uma certa antipatia na Alemanha, talvez apenas pressentimentos. Pouco mais de dez anos mais tarde, Lévinas escreve *Algumas reflexões sobre a filosofia do hitlerismo* (1934), onde, entre suas preocupações e angústias, identifica o problema como filosoficamente interessante e exprime novamente um pressentimento:

Mas a partir de então, assustadoramente perigoso, ele se torna filosoficamente interessante. Porque os sentimentos elementares ocultam uma filosofia. Expressam a atitude primária de uma alma diante do todo do real e de seu próprio

destino. Eles predeterminam ou prefiguram o sentido da aventura que a alma percorrerá no mundo (LÉVINAS, 1997, p. 9).<sup>5</sup>

E aí entramos na aproximação de Lévinas com o ambiente filosófico ocidental. Aparentemente, os grandes espectros no pensamento de Lévinas, oriundos da literatura, foram os autores russos, notadamente Dostoiévski e Tolstoi. Segundo Lévinas, eram “*livros percorridos pela inquietude, pelo essencial, a inquietude religiosa, mas legível como busca por um sentido da vida*” (POIRIÉ, 2007, p. 58). Nessas leituras Lévinas identifica que o amor revela suas dimensões de transcendência em seus pudores, sendo esse o motivo de suas primeiras tentações filosóficas. Ou seja, as preocupações com o sentido do humano, com a transcendência do amor ao outro, surgem antes mesmo de qualquer solicitação ligada à guerra e à violência.

A questão da perda do sentido do humano, com a perda do sentido das coisas e do mundo habita praticamente toda a obra de Lévinas desde as notas dos *Cadernos do cativo* (LÉVINAS, 2009, *Carnets 4 et 5*), onde se vê a experiência de um mundo que desmorona, que quebra, e essa experiência do desaparecimento do mundo durante o desastre e o cativo seriam fundamentais para todo o resto de sua obra. O *Humanismo do outro homem* (LÉVINAS, 2010), por exemplo, é dedicado à argumentação da perda do sentido em geral e principalmente à perda do sentido do humano, e à necessidade de se estabelecer um sentido dos sentidos do humano como forma de restabelecer a nossa humanidade como juventude. Os dois exemplos que parecem reafirmar as preocupações de sua juventude e das leituras dos autores russos.

Lévinas testemunha que nos liceus da Lituânia não havia, pela tradição russa, o estudo próprio de filosofia, mas uma grande discussão em torno de “inquietações metafísicas”. Seja lá o que terá ele pretendido dizer com isso, fato é que tais discussões contribuíram para levá-lo à filosofia, além das solicitações dos textos judaicos que

---

<sup>5</sup> Tradução livre, texto original: “Mais dès lors, effroyablement dangereux, il devient philosophiquement intéressant. Car les sentiments élémentaires recèlent une philosophie. Ils expriment l’attitude première d’une âme en face de l’ensemble du réel et de sa propre destinée. Ils prédéterminent ou préfigurent le sens de l’aventure que l’âme courra dans le monde”.

sempre o acompanharam desde suas primeiras leituras de filósofo, conduzindo-o ao que ele chama de filosofia. Porém, fica claro aqui que são textos religiosos de um judaísmo espiritual e não místico, como já atestado.

Sobre a língua, Lévinas foi um poliglota: falava russo, alemão, hebraico, inglês e francês. Mas testemunha que no francês sentia-se em casa e passou a se utilizar do francês como se a língua fosse “sua”. Com isso vemos que fazem parte das marcas de seu pensamento o judaísmo e as inquietações metafísicas dos romances russos. Vejamos então sobre os espectros. Nas entrevistas Lévinas refere-se a diversos pensadores, porém não deixa explícita sua “filiação”.

Sobre Blanchot: Lévinas é muito elogioso a ele, mas não o aponta como um espectro. Para Lévinas, Blanchot era a expressão da excelência francesa e a palavra que mais o define e ao seu pensamento é “elevação”. Sobre Bergson: Lévinas tributa a Bergson as novidades das filosofias dos tempos moderno e pós-moderno, em particular do pensamento de Heidegger. Parece que aqui encontramos um espectro (será?). Lévinas aponta que a noção bergsoniana que mais lhe toca é a da *“temporalidade, sua superioridade sobre o ‘absoluto’ do eterno, e da qual a humanidade do homem não é produto contingente e sim efetuação original ou articulação inicial”* (POIRIÉ, 2007, p. 62). É sabido que a questão da temporalidade é fundamental no pensamento levinasiano, até como articuladora da subjetividade, como em *O tempo e o outro*.

Sobre Husserl. Outro espectro? “É essa atenção aos segredos, ou aos lapsos de consciência, que, de outro lado, o psicológico ou o objetivo revelam o sentido da objetividade ou do ser, que me pareceu rica de possibilidades” (POIRIÉ, 2007, p. 63). Mas, de resto, não parece que lhe tenha ficado muito de Husserl para seu próprio pensamento: sua tese de doutorado sobre a fenomenologia de Husserl, *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*, e diversas referências ao longo de outros textos; porém, o que quero ressaltar é que, apesar disso, como herança propriamente, parece não ter restado muito, segunda a fala de Lévinas nas entrevistas. Alguns comentadores reclamam “a fenomenologia do rosto”, porém o próprio Lévinas não a atesta e até refuta essa noção de certa forma, pois se assim fosse, o rosto

seria objetivado. Outros comentadores referenciam uma fenomenologia da sensibilidade de Lévinas. Fato é que, apesar de sua fala, encontramos referências constantes a Husserl e a Heidegger em sua obra, assim como a muitos outros nomes da filosofia.

Sobre Heidegger. Lévinas foi para Friburgo e diz que foi procurar Husserl e encontrou Heidegger. Porém ele se refere a Heidegger com uma certa mágoa: “*O que me fica de Heidegger é a aplicação genial da análise fenomenológica descoberta por Husserl e, infelizmente, o horror de 1933*” (POIRIÉ, 2007, p. 65). Ou seja, tanto com Husserl como com Heidegger parece, pela maneira de referência, que não restaram heranças, ou pelo menos, ou melhor, o reconhecimento delas. Lévinas “conta” muitas passagens de Heidegger e de sua relação com ele, sua admiração, suas memórias e seus arrependimentos em relação a ele. Mas afirma que não se reconhece como discípulo de Heidegger. De fato, em uma fala publicada em 1988 sob o título *Como se consentisse no horror*<sup>6</sup>, Lévinas faz uma espécie de desabafo e fala de seu estupor e decepção, e da fraca esperança de que o posicionamento de Heidegger expressasse apenas o lapso temporário de uma grande mente especulativa na banalidade prática. Citando as qualidades e a importância de *Ser e Tempo*, ele se pergunta:

Alguém poderia questionar a impressão incomparável produzida por este livro, na qual imediatamente se tornou evidente que Heidegger era o interlocutor e igual dos maiores - aqueles poucos fundadores da filosofia europeia? Que ali estava alguém, isso parecia óbvio, a quem todo o pensamento moderno logo teria que responder? (LÉVINAS; WISSING, 1989, p. 486)

Com relação ao afastamento da religião em sua entrada na filosofia, Lévinas diz que em Estrasburgo lia pouco em hebraico leituras religiosas, e que só retomou um pouco mais tarde. Porém, disse também que jamais houve um abandono, que não houve crise, apenas novas e muitas outras leituras, sempre sobre a impressão das Santas Escrituras – lembrança sabida? Ele fala aí também de

---

6 Título original: Comme un consentement à l'horrible.

seu contato com os católicos e sobre seu interesse pelos estudos medievais. Afirma que seu contato com uma pesquisa completamente externa reavivou seu interesse pelos estudos judaicos. E dá um testemunho interessante: “(...) *mas eles [os estudos judaicos] não tiveram no início influência conscientemente confessada em meus estudos filosóficos*” (POIRIÉ, 2007, p. 70). A chave aqui é essa expressão que denuncia uma ambiguidade: pode ser que tenha existido a influência, mas ela não foi consciente? Isso pode ser creditado ao fato de que os estudos judaicos não eram encarados por Lévinas “*como objeto, mas como sua substância*”! Aí está porque a influência não poderia ser conscientemente confessada.

Lévinas faz uma análise interessante da presença do judaísmo em seu pensamento, apontando-o inclusive como responsável pela recondução recorrente de sua atenção aos problemas concretos sociais e políticos, de ressonância espiritual, que o convidavam ao aprofundamento, à tomada de consciência, ou seja, à escritura. O trabalho na Alliance Israelite Universelle (AIU) e na Escola Normal Oriental da França ressalta sua forte relação com a questão judaica, não com o sionismo, mas com o reconhecimento dos direitos de cidadania dos judeus e com a formação de professores para as escolas judaicas. Aí podemos ligar a preocupação com a vivência na infância em que os judeus não eram cidadãos ou eram cidadãos de segunda classe, como já mencionado. Além disso, há a preocupação com a formação de professores para a preservação da língua hebraica e dos valores do judaísmo. Até aqui foi realizada a tentativa de identificação nas próprias falas de Lévinas, mas fica patente a presença de Poirié e dos meus próprios fantasmas.

Em um trecho Lévinas declara: “*Eu redigi, durante esses anos antes da guerra, textos filosóficos que não tinham nenhuma temática especialmente judaica, mas procediam provavelmente daquilo que o judaico assinala ou sugere em relação ao humano*” (POIRIÉ, 2007, p. 72). Ele dá como exemplo o texto *Da evasão* (1935) que, para além da condição judaica, significava o humano. Isso se atesta pelas inúmeras referências, em sua maioria não diretas, aos textos de suas leituras talmúdicas e às famosas metáforas, que permeiam sua obra como um todo.

E aí a fantasmagoria aflora: “*Minha vida ter-se-ia ela passado entre o hitlerismo incessantemente pressentido e o hitlerismo se recusando a todo esquecimento?*” (POIRIÉ, 2007, p. 73). Vê-se claramente aqui o que o assombra em quase toda a sua obra: o inseguro, o provisório, que parece tê-lo acompanhado desde a migração na infância, as mudanças, revoluções, guerra, a condição dos judeus, o anonimato; e o assombro de quem busca o sentido do humano perante aquilo que o hitlerismo apenas explicitou, a totalização, a perda do sentido do humano, o desamor.

Quando Lévinas fala sobre o peso dos acontecimentos históricos do período hitleriano na Europa, demonstra sua estupefação porque esse hitlerismo se ergueu da Alemanha de Leibniz e de Kant, de Goethe e de Hegel: do Iluminismo e do Idealismo alemães... “*O Holocausto foi cometido pela civilização do idealismo transcendental*” (POIRIÉ, 2007, p. 74). Parece que o hitlerismo inaugurou em seu pensamento a crítica à totalidade. Nos *Cadernos do cativo* é possível ver os indícios dessa preocupação com relação ao enclausuramento e à subsunção do homem. Em *Da existência ao existente*, cuja escritura se iniciou ainda no cativo, Lévinas já expressa a questão da existência sem existente. E assim por diante essa é sua grande preocupação.

Reflexões sobre o cativo. “*Na consciência racional de um destino, sem piedade nem exceção, consciência sem ilusão – o cotidiano provisório e o esquecimento nos livros, ou derrisória lucidez com ou sem embrutecimento*” (POIRIÉ, 2007, p. 77). Esta reflexão parece se inscrever, talvez, no ponto intermediário entre o há (*il y a*) e o sair-de-si. Ele havia escrito antes da guerra (mas na eminência dela), o texto *Da evasão* e começou a escrever *Da existência ao existente* no cativo. Parece que no cativo, tomando as condições bem específicas de sua experiência no cativo, ele experimentou de fato a noite, o há anônimo e sem-senso. Isso denotaria muito claramente o autobiográfico em Lévinas?

Uma indicação: “*Não sei se jamais se faz uma obra, se não é a partir de certas ideias que se tem a peito. Nessa fadiga de ser da qual lhe falei a pouco, nessa história Da evasão, eu tive talvez o sentimento de estar atormentado por alguma coisa única e que ainda me atormenta*” (POIRIÉ,

2007, p. 79-80). Lévinas fala isso a propósito de uma pergunta sobre se ele havia de fato realizado uma obra que havia planejado. O que ele parece querer mostrar aqui, é que não havia plano, mas algo que o atormentava, que ele trazia no peito, uma preocupação que transborda e chama à escritura. O que ele diz sobre *Da evasão* anteriormente, é da fadiga de ser que ele denuncia no texto original, de 1935, do estado de alma e das angústias da guerra naquele período.

Sobre a publicação do livro *Da existência ao existente* e o dito desalinhamento de seu conteúdo com as preocupações sociais do momento de sua publicação em 1947: “*não penso que minhas reflexões tenham podido jamais se distanciar do humano essencial, e, sob um vocabulário diferente, tratado de outra coisa que não o social*” (POIRIÉ, 2007, p. 80). No livro, em continuação, ou melhor, aprofundamento do texto *O tempo e o outro*, Lévinas faz a descrição do ser em seu anonimato, o que ele chama de há (*il y a*), um processo anônimo do ser. O que se diz aí das preocupações sociais do momento, elas ainda estariam concernidas ao que Lévinas chama de há, o que, dadas as condições do contexto, não seria prontamente entendido, ele continuaria a ser o autor da tese sobre a fenomenologia husserliana.

Ainda em sua defesa, “*Meu esforço em Da existência ao existente consistia em buscar a experiência de uma saída desse ‘não-senso’ (il y a) anônimo*” (POIRIÉ, 2007, p. 81). A verdadeira saída que Lévinas propõe ao final do livro é a obrigação no “para-o-outro” que introduz um sentido no não sentido do há: “*o evento ético no qual aparece o sujeito por excelência*” (POIRIÉ, 2007, p. 82). Aí tudo começa, ou melhor, começa a tomar forma a filosofia de Lévinas: em um livro que havia começado a escrever no cativeiro. Aqui, somado ao judaísmo, tem-se o horror do hitlerismo e a experiência de abandono e de interiorização vividos no cativeiro. Essa experiência, muito provavelmente, abriu o caminho para a questão do há (*il y a*), que ele descreve como o horror da existência, como o demais de si mesmo, como desgosto de si. O sair-de-si, a saída do há, que Lévinas apresenta é o ocupar-se do outro, e de seu sofrimento e de sua morte: “é a descoberta do fundo de nossa humanidade, a própria descoberta do bem no encontro de outrem” (POIRIÉ, 2007, p. 83). Algo nada agradável o bem de que ele fala.

Assim parece que temos traços autobiográficos de Lévinas: antes da guerra em *Da evasão*, onde ele parte de um estranhamento em relação ao ser, muito pautado na gravidade do cotidiano de 1935 – “a angústia da situação política, a proximidade da guerra e o hitlerismo triunfante” (POIRIÉ, 2007, p. 84). Durante a guerra tem-se os *CADERNOS DO CATIVEIRO* onde despontam claramente preocupações que serão permanentes em sua obra, como a perda do sentido dos sentidos, por exemplo. Imediatamente após a guerra tem-se dois textos – *O tempo e o outro* e *Da existência ao existente*, ambos de 1947 – que podem ser tomados como ponto de partida para o caminhar de sua filosofia. O há (*il y a*) reflete-se no texto sobre a evasão e os dois textos de logo após a guerra refletem o contexto de futilidade das preocupações com o vivido frente à miséria de outrem. Lévinas diz que “*não sabe dizer se esse movimento foi parte de seu projeto filosófico inicial ou final, e que nunca pensou nessas coisas como uma biografia patética bem escrita*” (POIRIÉ, 2007, p. 84). No entanto, esse movimento parece justamente atestar a imbrincação inelutável entre pensamento-vida-obra.

Timpanizar a filosofia, é o que faz Derrida: se deve “luxar o ouvido filosófico”, escrever para o outro, para o não-filosófico. Lévinas não opera uma desconstrução no sentido mesmo derridiano. Mas, sua maneira de escrever, metáforas e estilo, também provoca essa luxação no ouvido. Nesse sentido, diferente de Derrida, mas também desequilibrador do dizer filosófico tradicional, sofre as consequências desse pensar estranho ao logos ocidental. Em Lévinas parece que o pensamento ainda busca seguir um eixo, mas também busca mudar o eixo – do eu para o outro, da ontologia para a ética como filosofia primeira. Para Derrida, filosofar compreende timbre, estilo e marca: a estrutura metafórica, a alegoria, o estilo, a ficção e a autobiografia.

Assim como Derrida, e que é atestado pelo próprio Derrida em *Violência e metafísica*, Lévinas também tem a marca do nem/nem em seu pensamento; de certa forma, trabalha no entre, no segredo, no rastro... Também Lévinas precisa ser escutado com uma outra orelha, que não a da filosofia tradicional, uma orelha que requer que se aprenda o prazer de ouvir o que ele fala, com ele – é preciso desejar ouvir seu timbre.



Lévinas não se utiliza de máscaras ou de pseudônimos, porém é recorrentemente autobiográfico na medida em que situa seu pensamento na diáspora<sup>7</sup>, exatamente na crítica à ontologia, à lógica formal, à dominação e ao primado do eu. Sua assinatura assim falando, parece sempre claramente presente. É com seu nome próprio que ele assina: Lévinas um judeu que pensa e que pensa também o judaísmo; um Lévinas entre a Grécia e Israel.

O biográfico em Lévinas pode ser encontrado na borda da obra e da vida, onde seus textos são engendrados. Talvez aí de uma forma muito mais enlaçada uma vez que parece surgir uma escritura em uma obra onde se entremeiam textos filosóficos e textos religiosos. Não tentei aqui assinalar e ressaltar fatos da vida e sua cronologia, como sua relação de aluno com Husserl e Heidegger, ou os adventos das guerras e do nazismo, ou da sua prisão. Busquei entender o quanto e como seu pensamento, sua filosofia, se tece em meio à sua vida e seus textos filosóficos e religiosos: há contaminação! Aí se pode talvez identificar a autobiografia, a otobiografia.

Finalmente, dentro da proposta inicial, há uma declaração interessante de Lévinas sobre obra e escritura que, de outra forma, parece aproximá-lo de Derrida, mas esta seria uma outra história ainda a ser contada. Lévinas fala sobre uma relação de filiação entre autor e obra, que é bem mais complexa do que se pode pensar a princípio. “*Um grande texto, uma grande obra, participa dessa essência de escritura, no sentido religioso do termo, e pede uma interpretação*” (POIRIÉ, 2007, p. 101). Daí desdobra-se, dentro de uma responsabilidade, o que o leitor lerá e escreverá: escrever uma obra, como ter um filho, não é largá-la à própria sorte.

---

7 Em Lévinas, penso que a palavra tem um sentido mais amplo do que o de dispersão de um povo em consequência de preconceito ou perseguição política, religiosa ou étnica...

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DERRIDA, J. Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger): Two Questions. In: SEDGWICK, P. R. (Ed.) **Nietzsche: A Critical Reader**. Oxford: Blackwell Publishers, 1995.

\_\_\_\_\_. Otobiographies: The teaching of Nietzsche and the politics of the proper name. In: \_\_\_\_\_. **The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation: Texts and Discussions with Jacques Derrida**. Lincoln: University of Nebraska Press, 1985.

\_\_\_\_\_. Violência e metafísica: Ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas. In: \_\_\_\_\_. **A escritura e a diferença**. São Paulo: Perspectiva, 2017.

HADDOCK LOBO, R. **Para um pensamento úmido: A filosofia a partir de Jacques Derrida**. 2007. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, mar. 2007.

LÉVINAS, E. Carnets de captivité [1940-1945]. In: \_\_\_\_\_. **Œuvres Tome I**. Paris: Imec/Grasset, 2009.

\_\_\_\_\_. **Da evasão** [1935]. Porto: Estratégias Criativas, 2001.

\_\_\_\_\_. **Da existência ao existente** [1947]. Tradução Paul A. Simon e Ligia M. C. Simon. Campinas: Papyrus, 1998.

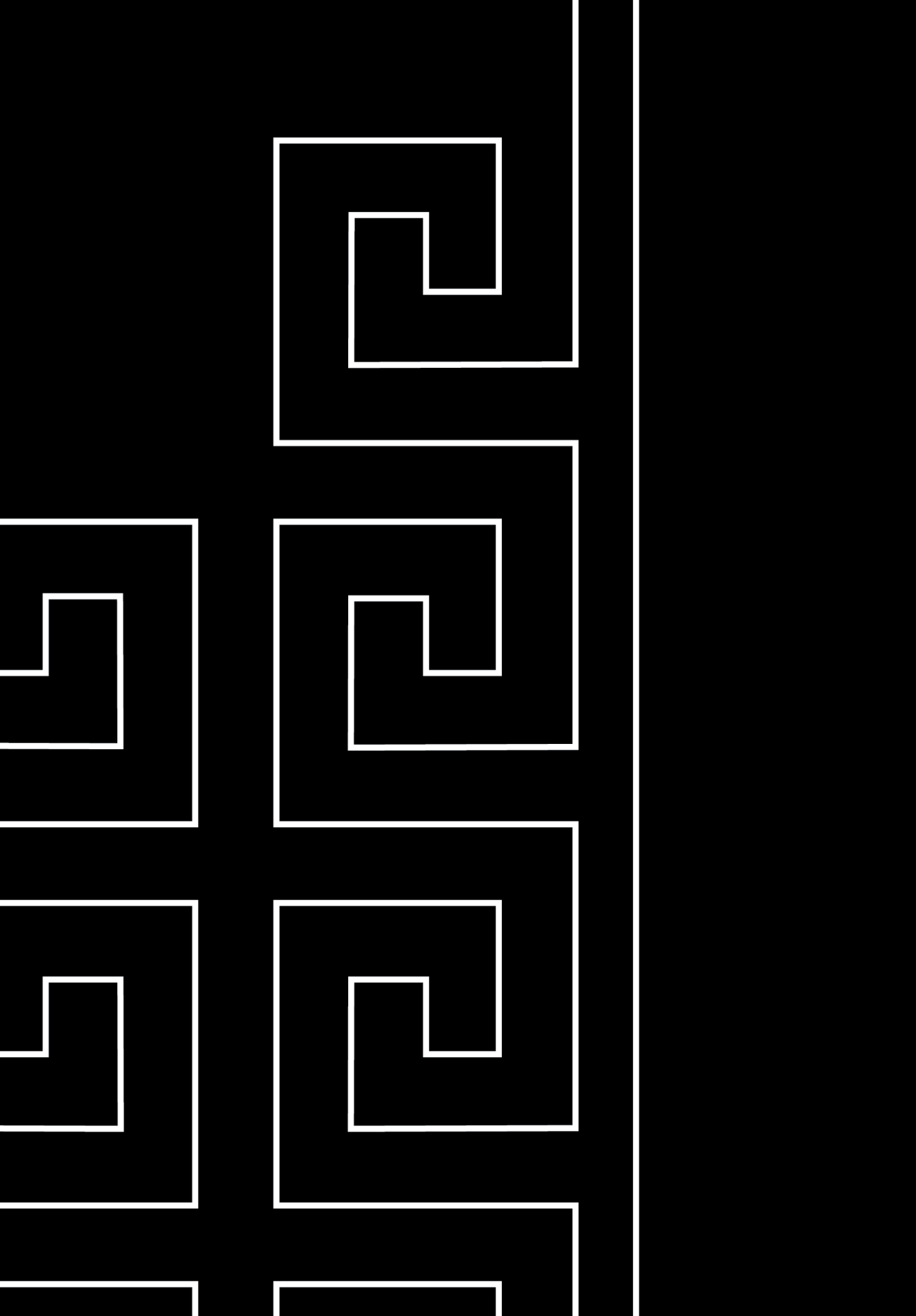
\_\_\_\_\_. **Humanismo do outro homem**. Tradução Pergentino. S. Pivatto (coord.). Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. O tempo e o outro. Tradução José Luís Pérez. **Phainomenon - Revista de Fenomenologia**, Lisboa, n. 11, outono 2005.

\_\_\_\_\_. **Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme**. Paris: Fata Morgana, 1997. Disponível em: <http://www.anti-rev.org/textes/Levinas34a/>

LÉVINAS, E.; WISSING, P. As If Consenting to Horror. In: **Critical Inquiry**, University of Chicago Press, v. 15, n. 2, p. 485-488, inverno 1989. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1343597>

POIRIÉ, F. Entrevistas. In: \_\_\_\_\_. **Emmanuel Lévinas: ensaio e entrevistas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.





# SOBRE A VERDADE METAFÓRICA EM PAUL RICOEUR

Felipe Amancio<sup>1</sup>



John Constable - A winter landscape with with figures on a path, a footbridge and windmills beyond (after Jacob van Ruisdael), 1832, óleo sobre tela 55.8 x 71.4 cm.

## Introdução

A questão da verdade metafórica é posta por Paul Ricoeur ao formular a seguinte pergunta: “o que diz o enunciado metafórico sobre a realidade?” Esta estranha interrogação, cuja coerência

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela PUC-Rio, pesquisador nos campos de teorias da arte e filosofia contemporânea, em especial, nas áreas de hermenêutica e de desconstrução. Possui bacharelado em história da arte pela UFRJ e mestrado em filosofia pela PUC-Rio. E-mail: felipeab@live.com

e pertinência são reafirmadas no decorrer da argumentação do autor, questiona de antemão dois preconceitos: o primeiro deles ao defender o âmbito referencial da poesia; mas também, e, principalmente, ao relacionar metáfora e realidade.

A defesa do âmbito referencial da poesia se opõe ao entendimento que a toma como exageradamente emotiva, meramente conotativa, autorreferencial, e, portanto, sem referência. Podemos observar este entendimento na lógica de Gottlob Frege por sua distinção entre “sentido” (*Sinn*) e “referência” (*Bedeutung*), segundo a qual o primeiro corresponde ao que diz a proposição, enquanto o último remete ao que este sentido é dito. De acordo com esta distinção lógica, a poesia até pode resguardar seus sentidos, imaginários e líricos, mas dificilmente assegurar que os mesmos possuam referências empiricamente determináveis.

Interessava a Frege (2009, p. 132; 136) pensar a relação imperfeita entre signo, seu sentido e sua referência, pois ao pensarmos ou falarmos algo, um estado de coisas, não nos contentamos com seu sentido, ou seja, a representação mental, mas pressupomos uma referência que é buscada a partir de nossa intenção, intenção esta – de passar do sentido à referência – que se configura no “desejo de verdade” de que fala Ricoeur<sup>2</sup>. No entanto, em Frege (2009, p. 138), este “desejo de verdade” só é expressamente atribuído aos enunciados científicos e negado à poesia, voltada aos sentimentos e desprovida de denotação. Frente a esta objeção, Ricoeur (2000, p. 338) visa argumentar contra este entendimento restrito de denotação, ao chamar atenção que as referências das obras literárias se revelam num segundo momento, pela suspensão das referências do discurso descritivo. Doravante, tratarei de texto e literatura, mas o paradigma basilar destas análises ainda será a metáfora, em especial a questão da impertinência semântica, caracterizada pelo conflito entre duas interpretações, que impulsiona a interpretação metafórica justamente quando a literal não se mostra possível.

---

2 Este “desejo de verdade” (*désir de vérité*) corresponde ao que Frege chama de “valor de verdade” (*Wahrheitswert*), a constatação de que um pensamento, o sentido da sentença, possui referência. Cf. FREGE, 2009, p. 138.

## A metáfora como problema hermenêutico

Nos estudos de Ricoeur sobre a metáfora, o problema da referência marca uma mudança de escala nas análises, a transição da abordagem semântica centrada nos sentidos dos enunciados para a hermenêutica dos textos, na qual o problema da referência se revela em maior complexidade. A metáfora se apresenta como problema hermenêutico ao ser entendida como enunciado, frase, a menor unidade do discurso que tanto pode se configurar num texto, num livro ou mesmo num conjunto de obras (RICOEUR, 2010, p. 93). Contudo, mais do isso, a metáfora apresenta um problema de interpretação análogo à interpretação dos textos; é chave para explicação de seus sentidos, e, inversamente, enclave compreendido a partir deles. Assim, por demandar interpretação como os textos, os sentidos dos enunciados metafóricos nunca se encontram imediatamente disponíveis, mas precisam ser construídos pela leitura (RICOEUR, 2010, p. 108).

Esta construção se dá diferentemente de um diálogo face a face, pois a intenção do autor não se encontra mais disponível, e os sentidos da obra devem ser buscados pelas metodologias mais adequadas. A construção dos textos não ocorre pelo simples enfileiramento de frases inteligíveis isoladamente, mas diz respeito à composição e disposição de seus argumentos, à configuração em gêneros literários e impressão de estilos, ou seja, à medida que formulações discursivas trabalham a linguagem de diferentes maneiras (RICOEUR, 2000, p. 336). Se as metáforas implicam a relação conflituosa entre palavra figurada e enunciado literal, compreendidos como obras, os textos apresentam o problema da relação entre parte e todo, de um todo pressuposto que guia o discernimento das partes, cujos detalhes colaboram para modificar a concepção pressuposta. Em ambos os casos, os sentidos precisam ser construídos por meio de conjecturas que vençam os impasses, mas que sejam coerentes aos indícios

fornecidos pelo texto, sem se fechar às conotações por eles liberadas<sup>3</sup>.

Como obra, mais do que investigar os sentidos por meio da estruturação interna, devemos atentar para o mundo por ela projetado, sua denotação. A hermenêutica dos textos deve ser capaz de regular esta transição, do sentido explicado pelas análises estruturais à compreensão do mundo desvelado diante da obra, por meio de sua disposição, formatação em gênero e estilização (RICOEUR, 2000, p. 337). Contudo, este mundo que se desvela diante do intérprete não é um conjunto de sentidos escondidos ou as intenções do autor, e sim proposições de mundo abertas pelas referências não ostensivas do texto (RICOEUR, 2010, p. 114). Esta proposta hermenêutica não tem por objetivo substituir o que comumente se entende por denotação, mas problematizar as relações entre linguagem e mundo, realidade e ficção, sem cair em oposições estanques. No entanto, antes de proceder em direção a este outro modo de referenciar, vale acompanhar como este preconceito epistemológico que nega a dimensão referencial do discurso poético se infiltra na defesa das obras literárias, mesmo quando se busca valorizá-las por suas características.

Considerada como enunciado, no limiar no discurso, a metáfora possui algo de texto, ou melhor, de poema, um “poema em miniatura” (*miniature poem*) como pensou Monroe Beardsley (1958, p. 144). Todavia, mais do que uma simples comparação, ocorre uma intersecção entre uma parte do discurso, a metáfora, e, um modo de discurso, o poema. Isto se deve, pois, para que possa efetuar a função referencial – dizer algo sobre alguma coisa – a metáfora tem que ser pensada como poema, uma totalidade ordenada, genérica

---

3 Neste ponto Ricoeur faz uma referência aos princípios de congruência e plenitude de Monroe Beardsley. Segundo este autor, para se construir uma metáfora é preciso decidir quais “conotações modificadoras” (*modifier’s connotations*) melhor se ajustam (*fit*) a determinado tema, sendo preciso pôr à parte as conotações que não se adequam de modo geral. Assim, ao explicar uma metáfora – e o mesmo vale para os poemas – é preciso empregar tanto o princípio da congruência, que segundo critérios lógicos seleciona as conotações mais pertinentes ao enunciado metafórico, mas também o princípio da plenitude que abre as metáforas a todas as conotações adequadas que lhe são possíveis, tudo o que pode significar. Estes princípios formam seu método de explicação de poemas, levando em consideração a polissemia, mas buscando restringir o número de interpretações consideradas corretas. Cf. RICOEUR, 2010, p. 111; BEARDSLEY, 1958, p. 144-145.



e singular, noutras palavras: uma construção, um trabalho sobre a linguagem, ao passo que o poema também se torna metafórico.

Sobre este ponto, Ricoeur analisa uma série de estudos que pensam o poético como tipo de discurso que intercepta a referência e, em última instância, nega a realidade. Esta ideia se encontra em Roman Jakobson (1956, p. 81) ao pensar a função poética da linguagem como ênfase na mensagem por si mesma, nos signos linguísticos e nas semelhanças subjacentes que atam som e sentido. No entanto, esta equivalência semântica entre som e sentido acarreta numa ambiguidade que:

[...] não oblitera a referência, mas torna-a ambígua. A mensagem de duplo sentido encontra correspondência num remetente cindido, num destinatário cindido e, além disso numa referência cindida, conforme o expõe convincentemente os preâmbulos dos contos de fada dos diversos povos, como, por exemplo, o habitual exórdio dos contadores de história de Majorca: *Aixo era y no era* (“isso era e não era”). (JACKOBSON, 1995, p. 150).

Ricoeur toma as ideias de “referência cindida”, ou melhor, duplicada e “isto era e não era” como sugestões, rotas de fuga dessas concepções que pensam a função poética como autocentramento, pois elas “[...] contêm *in nuce* tudo o que pode ser dito sobre a verdade metafórica” (2000, p. 343). Por outro lado, as principais vertentes da crítica literária não verão na correspondência entre som e sentido uma sugestão para pensar esta ambígua referência, antes explorarão este intrincamento para reforçar o entendimento de que se trata de uma relação no interior da linguagem, pelas especificidades do discurso poético. Nesta direção, algumas das concepções mais marcantes são as de “ícone verbal” (*verbal icon*) de W. K. Wimsatt (1989, p. 231), que pensa a densidade da linguagem poética como algo em si, mais próxima do ícone que de uma representação, e também do poema como “estado de alma” (*mood*) de Northrop Frye (1973, p. 80) uma estrutura fechada em si mesma.

Para o hermeneuta francês, estas concepções se encontram imbuídas de preconceitos epistemológicos de caráter positivista,

segundo os quais toda linguagem que não é descritiva, que não versa sobre fatos, deve ser emocional, voltada exclusivamente para a interioridade do sujeito. Ademais, estes preconceitos partem de uma tese filosófica que diz não haver realidade ou verdade fora da verificação empírica por procedimentos científicos. Torna-se preciso, então, desviar da oposição interior e exterior, conotativo e denotativo, verificável e inverificável, para pensar o poético doutro modo.

### A metáfora pela teoria da denotação generalizada

Mas ao invés de simplesmente negar, este desvio toma como base as objeções do entendimento empirista da referência para propor alternativas, sendo uma delas a teoria da denotação generalizada em Nelson Goodman. Para este autor, a suspensão da referência ostensiva é a condição para que um modo mais fundamental de referência seja liberado e explicitado pela interpretação. Esta outra referência se baseia nas concepções da função poética apontadas por Frye (1973, p. 74), segundo a qual o poema não é verdadeiro nem falso, mas hipotético. Numa linguagem fenomenológica, esta hipótese é a proposição imaginativa e fictícia de um mundo, desvendado pela *epokhé* da realidade natural (RICOEUR, 2000, p. 350).

Propõe-se assim, buscar no enunciado metafórico uma concepção referencial da linguagem poética que parta da suspensão das referências ordinárias, tendo como base o conceito de referência duplicada. Esta proposição já é sugerida pelo próprio modo que o sentido metafórico se constitui, pelo fracasso da interpretação literal, no entanto, como lembra Ricoeur (2000, p. 351):

[...] esta é somente a primeira fase, ou antes, a contrapartida negativa de uma estratégia positiva. A autodestruição do sentido, sob a influência da impertinência semântica, é apenas o inverso de uma inovação de sentido do enunciado inteiro, inovação obtida pela 'torção' [*torsion*] do sentido literal das palavras. Essa inovação de sentido constitui a metáfora viva.

Num mesmo lance tem-se, então, a chave da referência metafórica que é a inovação de sentido, uma nova pertinência semântica

que corresponde a outro referente – o metafórico – que se antepõe ao referente concreto não encontrado na realidade. Contudo, para evitar tomar esta outra referência como a já conhecida conotação, é interessante acompanhar a teoria de Goodman que abarca todos os processos linguísticos, visuais e simbólicos num esquema geral de denotação. Nesta teoria a metáfora é pensada inteiramente de modo referencial, e sua verdade em termos de concordância entre a aplicação de predicados transferidos de um âmbito a outro, como atribuir termos do campo visual ao sonoro. Este entendimento contribuirá para repensarmos o que se comumente entende por atribuição de predicados literais e figurados.

Se numa primeira aproximação, denotação e referência coincidem, torna-se preciso operar uma distinção entre dois modos de referir: quer por denotação, quer por exemplificação. Como mencionado, nesta teoria a denotação abarca diferentes processos referenciais e simbólicos, dentre eles: a representação. Logo, entende-se que representar é um modo de denotar, de recriar a realidade mais do que de imitar por semelhança<sup>4</sup>. No entanto, para Goodman (1968, p. 31) aprender a reconhecer uma representação não é saber o que ela denota, mas distingui-la de outras, é saber como classificá-la. Posto isto, vale apresentar a distinção entre denotação e referência que tem por base movimentos distintos no processo referencial, quer se vá do símbolo à coisa ou da coisa ao símbolo.

O primeiro movimento é o que subsumi a referência no quadro geral da denotação e consiste em aplicar “etiquetas” (*labels*) sobre ocorrências. Ricoeur (2000, p. 357) chama atenção que o termo “etiquetas” é bastante adequado ao nominalismo de Goodman, que não concebe essências fixas a determinarem os sentidos dos processos simbólicos. Já o segundo movimento – o de exemplificação – parte da direção inversa, indo das coisas aos predicados (GOODMAN, 1968, p. 51). Neste caso, a metáfora se torna interessante por ela ser uma transferência que afeta diretamente a posse dos predicados, como no exemplo: “tal quadro que *possui* a cor cinza *exprime* a tristeza”, em

---

4 Segundo Goodman, as representações são relações simbólicas mais do que por semelhança. No caso das pinturas, as representações não se baseiam no nível de semelhança que possuem com seus modelos, mas precisam valer por eles, referir-se a eles. Cf. GOODMAN, 1968, p. 5.

que a posse de um atributo suscita um predicado, ou seja, a referência funcionando às avessas, como resume Ricoeur (2000, p. 358):

Possuir o cinza, para uma figura pintada, é dizer que é um *exemplo* de cinza, mas dizer [predicar] que isto é um exemplo de cinza é dizer que o cinza se aplica a... isto, o denota. A relação de denotação é invertida: o quadro denota aquilo que descreve, mas a cor cinza é denotada pelo predicado cinza. Se possuir é exemplificar, a posse apenas difere da referência por sua direção.

Como entendo, por esta citação o hermeneuta quer chamar atenção que a posse de um atributo, uma “etiqueta”, neste caso a cor cinza, opera um movimento referencial inverso pelo qual o cinza se aplica, se adequa à predicação estabelecida entre a cor e o quadro; o cinza é denotado pelo predicado que diz o quadro é cinza. Em outras palavras, e, nas circunstâncias de um tempo melhor – se assim me fizer mais claro – tomaria como exemplo: azul é o céu<sup>5</sup>.

Ficará para outra oportunidade pensar se esta relação entre “etiqueta” e o que ou quem a possui expressa uma relação sine-dóquica, da parte ao todo, como um gesto que indica ou ordena uma ação, ou mesmo entre o símbolo e aquilo que simboliza. Mas, voltando ao exemplo do quadro cinza, Ricoeur (2000, p.359) argumenta que a pintura é literalmente cinza, mas metaforicamente triste, sendo o primeiro enunciado um “fato”, enquanto o segundo uma “figura”. Contudo, chama atenção que “fato” deve ser entendido não como um dado empírico, mas como um estado de coisas, correlato de um ato predicativo, e, pela mesma razão “figura” não é um ornamento, mas o uso predicativo em uma denotação invertida, a posse-exemplificação. Desse modo, possuir e exemplificar o cinza possibilita que formulemos a metáfora sobre a tristeza da pintura.

---

<sup>5</sup> Ao explorar melhor o caso da posse metafórica de textos e imagens, Goodman argumenta que um objeto é cinza caso seja uma instância de cinza ou se possui “a qualidade cinzenta” (*greyness*), na medida em que o cinza se aplica a este objeto. Desse modo, se uma imagem denota o que representa e um texto o que descreve, as propriedades de tais imagens e textos dependem dos predicados que denotam tais posses. É como diz o autor: “O quadro não denota a cor cinza, mas é denotado pelo predicado cinza” (GOODMAN, 1968, p. 52. Tradução nossa).

Todavia, esta aplicação predicativa invertida não ocorre livre de tensões. Para Goodman, a metáfora é uma aplicação insólita de etiquetas familiares a novos objetos. Tais etiquetas possuem um passado que, pela recorrência, fundamenta o uso corrente que firma resistência às novas atribuições e inspira o célebre ditado: “[...] A metáfora é uma relação adúltera entre um predicado que possui um passado e um objeto que se rende enquanto nega” (GOODMAN, 1968, p. 69. Tradução nossa)<sup>6</sup>. A tensão observada por este autor não se dá entre palavra figurada e enunciado, mas entre diferentes campos de sentido estabelecidos pelo uso de “esquemas” (*schemata*) que organizam conjuntos de etiquetas; disso decorre que:

Falar da sonoridade de uma pintura não é mais fazer emigrar um predicado isolado, mas assegurar a incursão de todo um reino sobre um território estrangeiro; o famoso “transporte” torna-se uma migração conceitual, tal como uma expedição além-mar com armas e bagagens. O ponto interessante é este: a organização efetuada no reino estrangeiro é *guiada pelo [guidée par]* emprego da rede inteira no reino de origem; isso significa que, se a escolha do território de invasão é arbitrária (não importa qual a semelhança e não importa qual diferença aproximadas), o uso de etiquetas no novo campo de aplicação é regulado pela prática anterior: assim, o uso da expressão “altura dos números” pode guiar o da “altura dos sons”. A lei do emprego das etiquetas é a regra do “precedente” (RICOEUR, 2000, p. 360-361).

Por esta analogia imperialista, uma paráfrase de Goodman (1968, p. 74), Ricoeur explica bem este procedimento de transposição levando a pensar até mesmo numa relação de dependência colonial entre a nova aplicação predicativa e a precedente, sem com isso desfazer a metáfora ao remetê-la a uma expressão própria; o uso anterior guia o posterior, não o determina. Em Goodman, esta atribuição insólita de predicados não possui nenhuma inspiração animista, de apresentar o inanimado como animado, vivo, nem

---

6 Traduzido do inglês: “Briefly, a metaphor is an affair between a predicate with a past and an object that yields while protesting”.

encontra justificativa numa semelhança subjacente, mais válido seria dizer, como Max Black (1955, p. 284), que a metáfora produz a semelhança ao invés de encontrá-la.

Pela perspectiva nominalista de Goodman (1968, p. 78), a aplicação metafórica está sujeita aos mesmos regimentos da aplicação de predicados literais, pois um ajuste metafórico bem proposto sobre dado esquema é apreendido como ajuste literal. Em ambos os casos as aplicações predicativas estão sujeitas a correções, e a aplicação literal é a que deste modo foi estabelecida. Por este motivo, o bem ajustar-se de uma predicação a um objeto, Ricoeur não considera insólita a questão da verdade, apenas a aplicação que pode ser feita. Tal aplicação deve conjugar exigências conflitantes, como: ser nova, mas apropriada; estranha, mas evidente; surpreendente, mas satisfatória. A metáfora deve trabalhar a linguagem para “refazer a realidade”, transgredir os limites convencionais de diferentes domínios a fim de assimilá-los pelo simbolismo.

Ricoeur chama atenção que para Goodman, assim como foi para Aristóteles, a metáfora não é apenas uma figura de linguagem, mas o princípio de transferência comum a todas elas; também não se encontra restrita ao campo verbal, como no caso da pintura cinza, da posse-exemplificação como denotação invertida, da expressão como transferência metafórica de posse numa ordem representativa. Neste contexto, a pintura triste é um caso de posse metafórica que exemplifica uma “etiqueta” representativa, pois o que é expresso é metaforicamente exemplificado (GOODMAN, 1968 p. 85). A expressão triste não é menos real que a cor cinza, mas representativa e transferida, “verdadeira” na medida que é apropriada. Não se trata aqui de considerar os efeitos sobre o espectador, mas de atentar que a “[...] ‘importação metafórica’ deve fazer do predicado uma propriedade adquirida, a expressão é justamente a posse da coisa. Uma pintura exprime propriedades que ela exemplifica metaforicamente em virtude de seu estatuto de símbolo pictórico”. Como diz Ricoeur, que completa com uma citação a Goodman: “As pinturas não estão mais imunes à força formadora da linguagem que o resto do mundo, ainda que elas mesmas, enquanto símbolos, também exerçam tal força sobre o mundo e a linguagem que se

encontra inclusa” (GOODMAN, 1968, p. 88 apud RICOEUR, 2000, p. 363. Tradução nossa)<sup>7</sup>.

Vale atentar para o aspecto econômico dessas citações, de palavras como “apropriada”, “importação”, “propriedade adquirida”, aspecto este abordado minuciosamente por Jacques Derrida (1991) na “Mitologia Branca”. Contudo, chama atenção que o próprio na dinâmica metafórica nunca é uma propriedade inerente, mas deve ser conquistado, apropriado, para assim ser tido por verdadeiro. Isso não é mero convencionalismo, não, ao menos, de fácil acordo, como as exigências conflitantes da aplicação de predicados metafóricos mostram bem. Se a verdade deve ser apropriada, não é no sentido de sua adequação aos fatos, os primeiros a serem dispensados, mesmo porque não se encontram disponíveis segundo uma leitura literal dos enunciados metafóricos que sempre se mostra incoerente, absurda. Desse modo, não pode ser remetida à concepção latina de *veritas*, nem expressa numa fórmula lógica (S é P), por não estar livre de contradições. Esta outra concepção de verdade parece articular as duas funções da metáfora identificadas por Aristóteles: persuasão (retórica) e criação (poética); sendo uma criação que persuade não por representar de modo fidedigno a natureza, mas por ser criadora assim como ela, capaz produzir semelhanças na apresentação das coisas mais do que desvelá-las; em última instância, apropriada, torna seu, mesmo o valor de verdade. Esta hipótese, entretanto, fica por ser melhor desenvolvida noutro momento.

Embora decisivos para a construção do conceito de verdade metafórica, é preciso apresentar as discordâncias de Ricoeur em relação a Goodman, e assim fechar esta exposição de seus argumentos. Para o hermeneuta, mais do que uma reatribuição de “etiquetas” sobre novos objetos que resistem pela força do hábito, a estratégia do discurso poético está mais próxima da *epokhé*, mesmo de um eclipsar-se da referência descritiva como condição para que outro modo referencial venha à tona. Em segundo lugar, o discurso poético visa a realidade por meio de ficções heurísticas que, ao negarem tal como ela é comumente concebida, a redescrevem.

---

<sup>7</sup> Traduzido do inglês: “Pictures are no more immune than the rest of the world to the formative force of language even though they themselves, as symbols, also exert such a force upon the world, including language”.

Por último, o carácter “apropriado” de uma aplicação metafórica não pode justificar-se pelo nominalismo que explica o jogo das “etiquetas”, devendo ser entendido não tanto quanto outras formas de organizar a realidade pela linguagem, mas como outros modos de ser revelados pela inovação semântica. Manifestação e criação se encontram intrincadas, como diz Ricoeur (2000, p. 365): “O enigma do discurso metafórico é, parece, que ele ‘inventa’ no duplo sentido da palavra: o que ele cria, descobre-o, o que ele encontra, inventa-o”.

### **Ficções heurísticas: criação e descoberta**

Esta ideia, apresentada ao final da seção acima, de metáfora como criação e descoberta é melhor desenvolvida pelo cruzamento entre a teoria científica dos modelos e a teoria poética dos enredos. O primeiro autor que propôs tal relação foi Max Black (1962, p. 219), segundo o qual a metáfora é para a linguagem poética o que o modelo é para a linguagem científica em relação ao real. No campo das ciências, os modelos possuem a função heurística de, por meio da ficção, se sobrepor a uma interpretação inadequada; são instrumentos de redescritção como defende Mary Hesse (1973, p. 157; 171).

Os modelos são esquemas da imaginação científica a serviço da razão, possuem bases epistemológicas e estão ligados à lógica das descobertas, daquilo que pretendem descrever. Black organiza uma hierarquia de modelos, indo dos mais simples como modelos de escala, modelos analógicos, até os modelos teóricos que partilham com os precedentes a identidade de estrutura, mas deles diferem por não serem construíveis materialmente, assim como por apresentarem uma nova linguagem para tratar de um objeto (BLACK, 1962, p. 226). Para Ricoeur (2000, p. 368) interessa nas análises de Black saber não se os modelos existem, mas quais são as regras de suas interpretações, já que suas propriedades, assinaladas por convenção de linguagem, visam descrever o real, traçar novas conexões.

Seguindo Mary Hesse (1973, p. 172), Ricoeur propõe conceber o modelo dedutivo da explicação científica como a redescritção metafórica. Esta proposta se justifica por ver na nova linguagem introduzida pela metáfora uma forma de explicação, mas também



por não ser possível “[...] obter uma estrita relação de dedução entre *explanans* e *explanandum*; quando muito, pode-se contar com uma ‘conveniência aproximativa (*approximate fit*, p. 257)” (RICOEUR, 2000, p. 369); ou seja, por não haver, ao menos no modelo dedutivo proposto por Carl. G. Hempel e Paul Oppenheim, perfeita conformidade dedutiva entre o enunciado que descreve o fenômeno a ser explicado e o conjunto de enunciados que o validam<sup>8</sup>. Desse modo, substitui-se o ideal de dedutibilidade pelo de aceitabilidade que toma as regras de correspondência entre o objeto e suas premissas em termos de extensão da linguagem de observação pelo uso metafórico. Ainda sobre este mesmo estudo de Hesse, Ricoeur também chama atenção da palavra “redescrição” (*redescription*) e como ela pode ajudar a pensar a referência metafórica, uma vez que as coisas são “vistas como”, identificadas e descritas por modelos, o que vem questionar concepções de realidade e racionalidade. No entanto, se até aqui os modelos foram pensados como metáforas, mais do que expandir seu entendimento desta figura, Ricoeur (2000, p. 371) visa explorar como essa problemática epistemológica afeta o entendimento poético, relevando questões que de outro modo permaneceriam inaparentes.

A primeira dessas questões diz respeito à extensão: os modelos equivalem às “metáforas continuadas” (*métaphores continuées*), redes metafóricas como poemas, fábulas, alegorias, ao invés de enunciados isolados; disso decorre que, mais do que ver a metáfora como um poema em miniatura, é preciso entender as obras como metáforas expandidas capazes de projetar mundos. Em segundo lugar, a teoria dos modelos contribui para pensar as relações entre função heurística e descrição pela ligação entre *mimesis* e *mythos* na

---

8 Carl Hempel e Paul Oppenheim apresentam no artigo *Studies in the logic of explanation* uma proposta lógica para a explicação científica que não se restringe a descrever os fenômenos naturais, mas apresentar seus porquês. Esta lógica da explicação se preocupa com a estrutura lógica dos argumentos explicativos, as condições prévias, a casualidade e concatenação das etapas, assim como influência das leis da natureza. Estes autores dividem a explicação em dois grandes constituintes: *explanandum* e *explanans* (ambos termos derivam do latim *explanare*). Por *explanandum* entendem a frase que descreve o fenômeno a ser explicado, enquanto por *explanans* o conjunto de frases que o fundamentam. Segundo este modelo, uma explicação para ser válida é preciso satisfazer requerimentos de adequação entre condições lógicas e empíricas. HEMPEL; OPPENHEIM, 1948, p. 136.

*Poética* de Aristóteles. O estagirita pensou a poesia como *mímesis* das ações humanas através de um enredo, a composição do *mythos*, e não como imitação submissa aos ditames da natureza (*Poética*, 1450 a). O paralelo desta relação se justifica pela tragédia – ou seja, a composição poética de um *mythos* – configurar-se em rede e ao tomar sua rerepresentação das ações humanas como forma de redescrição análoga aos modelos. Esta consideração colabora para reforçar o entendimento da *mímesis* como atividade criadora, mas também para ressaltar seu aspecto denotativo que é a apresentação da vida pelo *mythos*. Para Ricoeur (2000, p. 373) esta interconexão entre *mímesis* e *mythos* não é específica da poesia trágica, mas encontra-se presente em toda poesia pela “narração” enredada de metaforicidade, tendo por referente e motivação as ações humanas.

### **Em busca da verdade metafórica**

Antes de prosseguir, Ricoeur faz um apanhado das questões deixadas em suspenso pela teoria da denotação generalizada, segundo a qual a função poética da metáfora só se distingue da função retórica quando se esclarece a conjuntura entre ficção e redescrição. A partir de então, as duas funções surgem como inversas, pois, enquanto a retórica procura persuadir por meio de belos discursos, a poética busca redescrever a realidade por meio da ficção heurística. No entanto, esta função heurística só é liberada quando a linguagem, despojada da expectativa de descrever o real, é elevada ao nível mítico pela função poética da metáfora. Desde então, pode-se falar de verdade metafórica para designar a intenção “realista” vinculada ao poder de redescrição da linguagem poética.

Algo a ser levado em consideração logo de início nesta busca é pensar o problema da tensão não só restrito ao enunciado (entre palavra figurada e frase; interpretação literal e interpretação semântica; tensão articulada pela cópula “é” entre identidade e semelhança) mas também no âmbito da referência, modo pelo qual se pode investigar como as metáforas se relacionam com a realidade. Um caminho para esta investigação começa ao explorar na cópula do verbo ser – “A natureza é um templo onde vivos pilares

[...]” (BAUDELAIRE, 1857, p.19) – não a mera ligação entre sujeito e predicado, mas, pela relação predicativa, a redescritção do que é afirmado tal como. Com isso, não se confunde, nem se pretende confundir o sentido relacional com o existencial, mas explorar o sentido metafórico do verbo ser no qual se retém a tensão entre as palavras, seus sentidos e interpretações.

Ricoeur (2000, p. 378) pensa esta tensão do seguinte modo: “Para elucidar essa tensão, íntima à força lógica do verbo ser, é necessário fazer surgir um ‘não é’, ele mesmo implicado na interpretação literal impossível, mas presente em filigrana no ‘é’ metafórico. A tensão seria então entre um ‘é’ e um ‘não é’”. Contudo, mesmo que a tensão deste “não é” não se encontre marcada gramaticalmente, o sentido de equivalência, de “ser como”, distingue-se do “é” de pura determinação, o que afeta a função existencial do verbo ser. Direcionamo-nos assim, para uma concepção “tensional” de verdade que o hermeneuta opta por analisar dialeticamente, sem ceder à ingenuidade ontológica que ignora o “não é”, mas também sem reduzi-lo ao “como se”.

Esta ingenuidade de que fala Ricoeur seria decorrente de um entendimento não-crítico, da “veemência ontológica” (*véhémence ontologique*), característico de uma crença também observável na linguagem poética, em seu momento extático, de querer apagar-se no que é dito. Uma abordagem deste momento extático se encontra em Philip Wheelwright para quem a metáfora possui um aspecto tensional, mas vitalista; tensão entre epífora e diáfora, ou seja, entre desvio do sentido literal e construção discursiva que permite este desvio formar imagem, enriquecer semanticamente a linguagem ao abrir-se a novos aspectos e dimensões<sup>10</sup>. Crítico desta ingenuidade, Colin Murray Turbayne (1962, p. 11) procura distinguir o “uso” (*use*) do “abuso” (*abuse*) da metáfora, segundo o qual o “abuso” seria a crença na poesia, tomar literalmente a figura, deixar-se persuadir espontaneamente pelo “faz de conta”. Embora esteja mais interessado nos modelos epistemológicos do que propriamente em

---

9 Traduzido do francês: « La Nature est un temple où de vivants piliers [...] », primeira frase do poema *Correspondances*.

10 Para uma breve explicação desses termos: Cf. RICOEUR, 2000, p. 299.

metáforas poéticas, este autor não se opõe a este tipo de linguagem, antes pretende expor seu aspecto fictício, o “como se” não marcado gramaticalmente em seus enunciados, para que assim não se perca de vista o índice ficcional das teorias científicas. Turbayne não considera possível mostrar a realidade como ela é, nem despojar a linguagem de sua carga metafórica, desse modo busca empregar, a cada vez, uma metáfora mais adequada para descrevê-la. Contudo, por partir de uma concepção positivista da realidade e de um sentido verificacionista de verdade, Ricoeur questiona as certezas do uso controlado dos modelos, e se após feito o claro discernimento de seus aspectos ficcionais ainda podemos tomá-los como descrições válidas.

Eximindo-se destas duas propostas teóricas, não pretendendo ceder à crença nem à postura crítica despoetizante, Ricoeur apresenta os argumentos de Douglas Berggren junto as ressalvas que dele mantém. Para o hermenêuta, este autor é o que mais longe foi em direção ao conceito de verdade metafórica, não só ao arbitrar a ingenuidade ontológica e a crítica na crença, mas por levar a problemática da tensão presente nos enunciados para o valor de verdade, tensionando assim verdade metafórica e verdade literal. Vinculado à tradição anglófona de estudos sobre a metáfora, Berggren também aponta para os séculos de depreciação que esta figura sofreu ao ser relegada aos estudos de estilística retórica. Considera a metáfora um processo de pensamento insubstituível que não pode ser parafraseado por enunciados literais, contudo, defende um uso crítico das metáforas que atente para o aspecto tensional de sua construção. Esta tensão é constitutiva do conceito de verdade metafórica que propõe, específico do campo poético, e que deve manter a distinção entre o tema subsidiário e o tema principal, em outras palavras, não deve confundir o tema em questão com figura que o apresenta. Para este autor, os poetas conseguem manter esse discernimento ao apresentar e ressaltar outros aspectos da realidade (BERGGREN, 1962, p. 255).

Para Ricoeur (2000, p. 388), no entanto, a convergência dessa dupla crítica prova que a tese de que a verdade metafórica apenas ajuda reconhecer o que é assumido e aquilo a que se compromete

quem emprega metaforicamente o verbo ser. Disso decorre que um paradoxo se mantém incontornável, pois, segundo o autor, o único jeito de fazer justiça a esta noção de verdade é manter a crítica do “não é” (literalmente) na veemência ontológica do “é” (metaforicamente). Com isto se mantém uma ressalva lógica que não simplesmente descarta a interpretação literal, mas colabora para produzir uma “visão estereoscópica” sobre o que é ontologicamente afirmado.

\*\*\*

A partir desta consideração apresentada logo acima, Ricoeur busca entender qual filosofia está *implícada* neste movimento que vai da retórica à semântica, e do sentido para a referência. Busca então apresentar uma teoria geral das intersecções das esferas do discurso, especificando seus diferentes âmbitos e intenções, ao mesmo tempo que propor uma interpretação da ontologia implícita aos postulados da referência metafórica. O modelo dialético de intersecção que propõe é contra a tese de que a semântica da enunciação metafórica conteria uma ontologia já pronta para a filosofia desvendar e formular, pois, segundo o autor (RICOEUR, 2000, p. 454) a intenção particular que anima a enunciação metafórica possui uma demanda por explicitação que apenas pode ser oferecida por outro campo do discurso, como o especulativo. Por esta relação de complementariedade, limites também são demarcados, de modo que, mesmo que o discurso especulativo tenha suas bases no dinamismo semântico da enunciação metafórica, ele procede de uma necessidade, de articulação conceitual e sistemática, que instaura um corte, uma mudança de registro donde se produz. O autor pretende explorar esta tese a partir dos postulados da referência desenvolvidos anteriormente em articulação a vários de seus estudos apresentados na *Metáfora viva*.

A possibilidade do especulativo no poético pode ser pensada desde que se atente para a nova pertinência semântica no enunciado que contradiz a ideia da metáfora como mero ornamento ou alternativa estilística a uma expressão literal. Contudo, por este ganho em significação não estar livre da tensão entre os termos do

enunciado, mas também de interpretações conflitantes, não pode ser considerado ganho conceitual por não ser capaz de fundar o mesmo, a identidade do sentido. Ainda sobre estas demandas complementares, vale ressaltar que “[...] a passagem à ontologia explícita, demandada pelo postulado da referência, é inseparável da passagem ao conceito demandado pela estrutura do sentido do enunciado metafórico” (RICOEUR, 2000, p. 456).

Para desenvolver esta ideia, Ricoeur traz e adapta as considerações de Jean Ladrière sobre o funcionamento semântico do símbolo e seu dinamismo de significação entre atos de predicação e atos de referência. Chama atenção que na linguagem ordinária, apenas dominamos as significações abstratas ao relacioná-las a objetos que designamos de modo referencial. Assim, as significações são dominadas ao empregarmos diferentes predicções a determinados referentes, mas também ao descrevê-los o mais exato possível. A predicação é considerada interconectada à referência, tanto ao relacionar novos predicados a referentes familiares, quanto ao explorar novas referências por predicados já conhecidos, e por esta interconexão o campo referencial se abre além do visível e do perceptível ao tomar construções complexas de linguagem que fazem uso de termos previamente compreendidos.

Esta busca por determinar os traços conceituais da realidade e a explicitação de seus referentes se caracteriza numa relação circular, entre investigação especulativa e a complementariedade mais concreta da atribuição predicativa, que Ladrière (1975, p. 131) chama de “significância” (*signifiance*). O dinamismo semântico desta relação é característico da linguagem natural e possui uma “historicidade” explicitada toda vez que alguém procura em significações já disponíveis as bases para dizer uma nova experiência. Segundo esta ideia, a significação é pensada não como um conteúdo apropriável, mas como um princípio indutor capaz de guiar uma inovação semântica. Em relação a isto, Ricoeur diz: se a significação “[...] está em busca de si mesma na dupla direção do sentido e da referência, a enunciação metafórica apenas leva à sua plenitude esse dinamismo semântico” (2000, p. 458).

Decorre que essa busca incessante pela significação, de buscar novos sentidos para velhos referentes ou vice e versa, apresenta de modo mais preciso o problema da tensão presente na referência metafórica, que se divide entre dois campos: a significação primeira, de um campo referencial conhecido, e a significação segunda que é necessário fazer surgir de modo indireto. Este processo é explicado do seguinte modo: a “visada semântica” extrai determinado sentido de uma rede de predicados disponíveis pertencente a um campo referencial familiar, e o projeta sobre outro campo de referência para formar outra configuração. Contudo, esta transferência sobre este campo desconhecido supõe que o mesmo, de algum modo, já esteja presente exercendo atração sobre o sentido já constituído. Esta transferência de significação é desencadeada pela “visada semântica” deste outro campo referencial que a enunciação metafórica articula. No entanto, por articular um campo referencial desconhecido por meio de um sentido familiar, Ricoeur (2000, p. 459) considera a enunciação metafórica apenas um esboço em relação a determinação conceitual, como explica:

Há, na origem do processo, o que eu chamaria a veemência ontológica de um objetivo semântico, movido por um campo desconhecido cujo pressentimento ela conduz. É essa veemência ontológica que separa a significação de sua primeira ancoragem, libera-a como forma de um movimento e a transpõe para um novo campo, ao qual ela pode dar forma com sua própria virtude figurativa. Mas essa veemência ontológica só dispõe, por assim dizer, de indicações de sentido que não são de modo algum determinações de sentido.

Duas coisas devem ser ressaltadas neste parágrafo, a primeira delas é a expressão “veemência ontológica”, termo cunhado na *Metáfora viva*, e que apresenta a proposta hermenêutica-fenomenológica de Ricoeur que não procura reduzir a realidade aos atos de consciência constitutiva, como em Edmund Husserl, nem se perguntar diretamente sobre o Ser, como propõe a ontologia fundamental de Martin Heidegger (PAVAN, 2015, p. 35; 40). Por considerar que o problema da existência nunca se apresenta de modo imediato,

mas é indicado pelas obras culturais, este autor empreende por meio delas sua investigação ontológica. Segundo esta proposta, a linguagem se torna meio incontornável; contudo, não se busca uma objetividade científica, mas uma plenitude de linguagem que não se deixa conter nas esquematizações lógicas e linguísticas. Essa plenitude é buscada por meio do simbolismo que, na linguagem, a metáfora é via de acesso. A segunda coisa a ser ressaltada neste parágrafo é a assimetria valorativa entre metáfora e conceito, entre algo que ainda não é – ou somente um esboço – e algo que já firmou seus contornos, determinou seu sentido. Por perceber na metáfora uma demanda por elucidação – apresentação de problemas que o discurso poético não se encarrega de responder – Ricoeur vê na busca por significação desta figura o desejo de conceito, uma pensabilidade ainda não bem articulada que pode ser explorada pela filosofia. Entretanto, vale ressaltar que nem toda intenção de significação almeja ser desenvolvida conceitualmente, e esta transição se justifica, acima de tudo, pelo hermeneuta reconhecer nos conceitos suas bases metafóricas, em relação às quais pretende argumentar em favor da descontinuidade.

Este argumento não nega as bases metafóricas, mas chama atenção que a atividade especulativa instaura um espaço próprio de atuação, uma passagem marcada por um corte, mesmo uma *epokhé*. O discurso especulativo é o que organiza as primeiras noções, os filosofemas fundamentais da filosofia, que possibilitam o desenvolvimento de conceitos. No entanto, pensar a descontinuidade não é propor uma anulação da ordem metafórica pelo discurso especulativo, mas chamar atenção para a dinâmica de intersecções entre as esferas do discurso, um jogo de interações, rejeições e disputas sem fim.

Esta caracterização do campo discursivo, movimentado por dinâmicas conflituosas, faz lembrar o entendimento apresentado já no início de *O conflito das interpretações* (1969), obra no qual Ricoeur (1988, p. 17) apresenta sua hermenêutica como árbitro das pretensões totalitárias de sentido; aqui não é diferente, a relação entre discurso poético e discurso especulativo é pensada através da interpretação. Para Ricoeur (2000, p. 463) a interpretação é obra do conceito, uma



racionalização, mas que não deve buscar a univocidade do sentido a fim de dissipar a experiência simbólica trazida pelo processo metafórico. Propõe, então, um estilo hermenêutico de interpretação, ele mesmo um discurso misto, dividido entre exigências rivais: a clareza conceitual e o dinamismo da intenção poética. Em última análise, não se trata de abrir mão das metáforas, mas usar a imaginação sempre que o entendimento falha em apresentar suas ideias, e assim tomá-las como impulso para pensar mais.

Ricoeur busca então investigar como o discurso especulativo responderá com os seus próprios recursos à visada semântica do discurso poético, procedendo por uma explicitação ontológica do postulado da dupla referência. Para o autor, esta não é mais uma tarefa da linguística ou semântica, mas da filosofia que pensa a relação da linguagem com seu exterior, a realidade. Quanto à objeção de que não há lugar fora da linguagem a partir do qual esta pode ser pensada, Ricoeur defende o discurso especulativo ao chamar atenção para a capacidade reflexiva da linguagem de se pôr à distância e considerar-se enquanto conjunto, produzir meta-discurso; como diz: “Por este saber reflexivo a linguagem se sabe no ser. Ela reverte sua relação com seu referente de tal modo que ele se percebe a si mesmo como vindo ao discurso do ser para o qual se dirige” (RICOEUR, 2000, p. 467). Esta capacidade reflexiva da linguagem não a fecha sobre si mesma, mas a possibilita enunciar proposições sobre o que é, enunciar o que é trazido à linguagem ao falar, o que se constitui num saber extralinguístico. Desse modo, se a linguagem diz o que é, projeta mundo, a realidade se torna um problema.

Ocorre que esta investigação especulativa não pode simplesmente lançar mão do conceito convencional de realidade nem de seu correlato conceito de verdade, como aquilo que pode ser verificável. Isto se dá, pois a redescrição poética rompe com o conceito inicial de “descrição” na medida em que nega a distinção entre discurso objetivo e discurso voltado à subjetividade. Distinções como descobrir e criar, encontrar e projetar também se tornam imprecisas. Ricoeur (2000, p. 469) considera necessário restituir o duplo sentido da palavra “inventar”: descobrir e criar; entende que o discurso poético traz à linguagem um mundo pré-objetivo

no qual nos encontramos desde o nascimento, mas também onde projetamos nossos possíveis mais próprios. Faz-se preciso, então, retomar a questão central da referência metafórica que é a tensão articulada pela cópula é, do ser-como, que simultaneamente significa *é e não é*. Não se deve recuar diante deste paradoxo, mas respondê-lo a partir do discurso especulativo.

\*\*\*

A dificuldade desta tarefa justifica o final extremamente aporético da *Metáfora viva*, que leva Ricoeur apresentar uma série de hipóteses por meio de indicações da história da filosofia. A primeira dessas indicações para pensar este “ser-como”, é retomada do enigmático dito de Aristóteles na *Retórica* (1411 b 24-25), segundo o qual a metáfora “põe sob os olhos”, “significa as coisas em ato”. O hermenêuta chama atenção do uso de uma categoria da chamada “filosofia primeira”: ato, e o toma por indício para explorar a questão por vias ontológicas, o que leva a entender que, mais do que a realidade, o discurso poético tece considerações sobre o Ser. Contudo, pela ontologia tomar as definições de ato e potência de modo correlativo, “significar as coisas em ato” permanece um enigma que deve ser sondado por meio de hipóteses, e, das muitas interpretações possíveis, Ricoeur (2000, p. 473) propõe entender o dito como eclosões naturais, “de ver as coisas inanimadas como animadas” (*Retórica*, 1411 b 11), a expressão da geração da vida, que os antigos chamavam de *physis*. Outra indicação para pensar este problema encontra-se em Heidegger e o que concebe por “acontecimento apropriador” (*Ereignis*), no qual Ricoeur vê relações com o enigma do ato e da potência, em especial pelo seu modo de aparição, o “dar-se” (*es gibt*).

Frente ao emaranhado dessas propostas, o fenomenólogo húngaro László Tengelyi apresenta uma interessante interpretação. Este autor chama atenção da ênfase que Ricoeur dá à consideração de Aristóteles (*Poética*, 1450 a 4), segundo a qual “[...] o enredo dos mitos é a mimesis de uma ação [...]” como base para a formulação do seu conceito de verdade metafórica. Trata-se, pois, de uma verdade do campo poético, das artes, relacionada à ficção, de modo que

não pode ser pensada em termos de verificação com a realidade. Pela influência de Aristóteles e Heidegger, a verdade em Ricoeur também é pensada como automanifestação de um acontecimento gerador, um eclodir, mas, como ressalta Tengelyi, esta verdade é inseparável da expressão da experiência viva<sup>11</sup>.

Segundo Tengelyi (2007, p. 165) se trata da verdade da *expressão viva* de uma experiência, visto que as experiências reivindicam suas verdades. Tal experiência é pensada de modo fenomenológico, capaz de trazer conhecimentos não objetiváveis e a surpresa do inesperado. Esta expressão não deve ser pensada como exteriorização de um estado mental, mas como expressão de uma experiência, no sentido de um acontecimento que emerge por de trás da consciência. A existência é concebida como automanifestação da realidade não objetificada pelo conhecimento científico, mas como se encontra na vida real; por conseguinte, a verdade metafórica não é a automanifestação da existência, e sim sua expressão viva.

Tengelyi chama atenção que, embora haja variadas expressões da realidade como existência, cada uma reivindicando sua verdade, não devemos tomá-las como meros relatos de indivíduos, mas pensar a experiência antes da clara distinção entre os campos subjetivo e objetivo, pela capacidade do discurso poético nos transportar para a dimensão simbólica do mundo pré-objetivo, como referenciado acima (RICOEUR, 2000, p. 469). Contudo, por se tratar da verdade de uma expressão, e não de parte de uma experiência vivida, certa distanciação também é marcada. Tal expressão não é pensada como um relato objetivo da realidade já dada, mas de um dizer transformador, que a redescreve de outro modo.

Para finalizar, gostaria de acrescentar que, se a metáfora é o dizer de uma experiência, experiência pensada como acontecimento, o que implica na distanciação entre a experiência e a narração que a redescreve, tal dinâmica diz respeito ao que Ricoeur

---

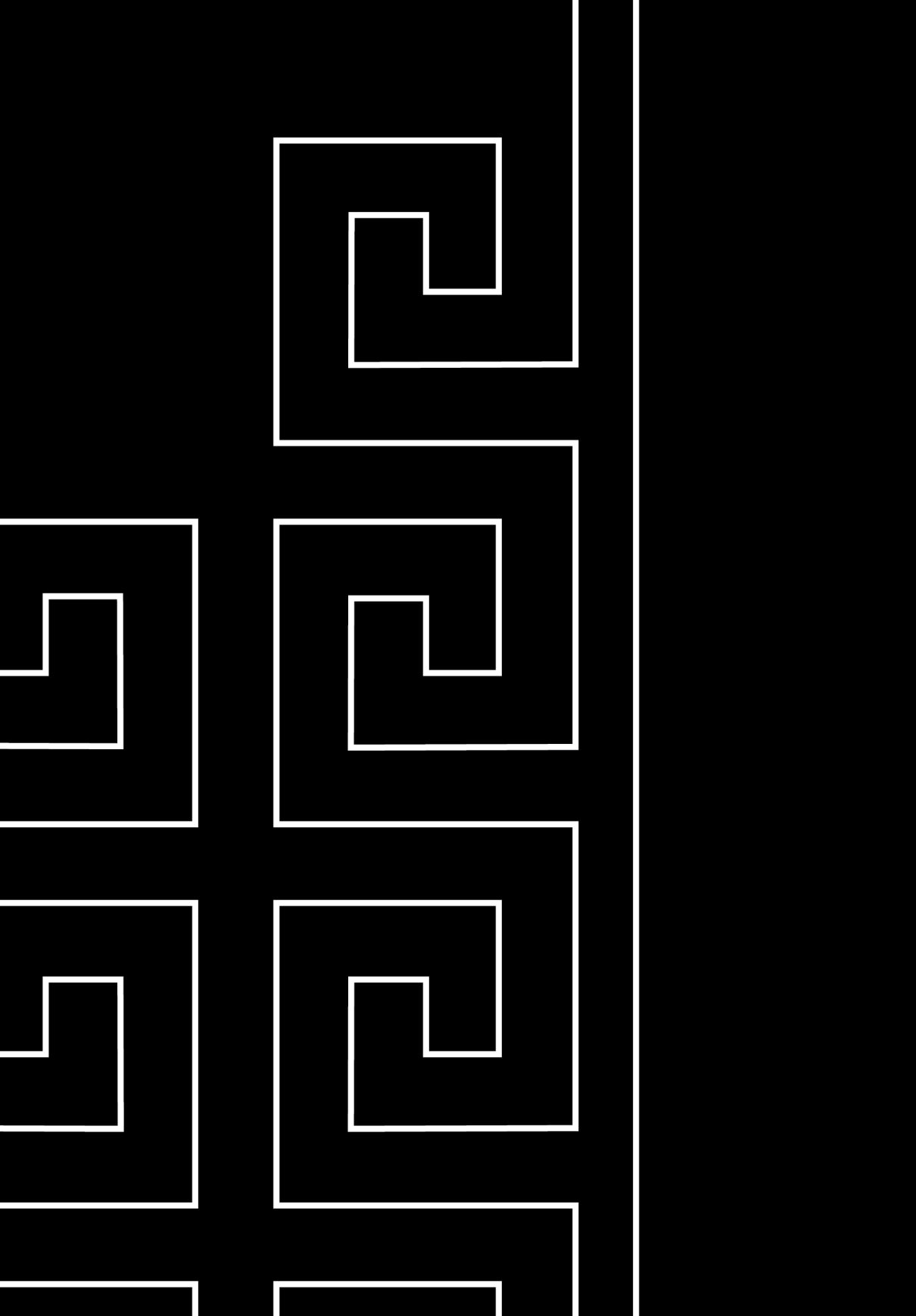
11 Nas palavras do hermeneuta: "Ver todas as coisas em ato seria, então, vê-las como nas eclosões naturais? Esta interpretação parece mais próxima dos exemplos da *Retórica* (ver as coisas inanimadas como animadas). Não é isto que nós mesmo sugerimos quando escrevemos no termo do primeiro estudo: a expressão *viva* é o que diz a existência *viva*? Significar em ato seria ver as coisas como não impedidas de advir, vê-las como aquilo que eclode" (RICOEUR, 2000, p. 473).

(1986, p. 103) chama de dialética do acontecimento e da significação. Esta dialética tem início quando um discurso se forma a partir dos códigos de uma língua. O acontecimento é a distanciação entre os códigos linguísticos e o discurso que deles se forma, sua significação e mundo, o referir-se a algo e a alguém, a troca e o diálogo. Em contrapartida, se todo discurso se efetua como acontecimento, todo discurso é compreendido como significação, modo pelo qual permanece. Assim, pode-se considerar que a verdade metafórica é a maneira que se expressa o acontecimento da existência enquanto significação.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Retórica*. 2. ed. Tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Editora Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Poética*. Tradução e notas Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2015.
- BEARDSLEY, M. *Aesthetics*. New York: Harcourt, Brace and World, 1958.
- BERGGREN, Douglas. The Use and Abuse of Metaphor, I. *The Review of Metaphysics*, s/l., v. 16, n. 2, p. 237-258, Dec. 1962.
- \_\_\_\_\_. The Use and Abuse of Metaphor, II. *The Review of Metaphysics*, s/l., v.16, n. 3, p. 450-472, Mar. 1963.
- BLACK, M. Metaphor. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 55, p. 273-294, May. 1955.
- \_\_\_\_\_. *Models and Metaphors*. Ithaca: Cornell University Press, 1962.
- BAUDELAIRE, C. *Les fleurs du mal*. Paris: Poulet-Malassis et de broise libraires-editeurs, 1857.
- DERRIDA, J. *Margens da filosofia*. Tradução Joaquim Torres Costa e Antônio M. Magalhães. Campinas: Editora Papirus, 1991.
- FREGE, G. *Lógica e filosofia da linguagem*. Tradução Paulo Alcoforado. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2009.
- FRYE, N. *Anatomy of criticism: four essays*. Princeton: Princeton University Press, 1973.
- GOODMAN, N. *Languages of art: an approach to a theory of symbols*. Indianapolis: The Bobbs-Merril Co., 1968.
- HEMPEL, C. G.; OPPENHEIM, P. Studies in the logic of explanation. *Philosophy of Science*, Chicago, v. 15, n.2, p. 135-175, 1948.
- HESSE, M. *Models and analogies in science*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1970.
- JAKOBSON, R.; HALLE, M. *Fundamentals of language*. Gravenhage: Mouton & Co., 1956.
- JACKOBSON, R. *Linguística e comunicação*. Tradução Izidoro Blikstein e José Paulo Paes. São Paulo: Editora Cultrix, 1995.
- LADRIÈRE, J. Le discours théologique et le symbole. *Revue des*

- Sciences Religieuses*, v. 49, n. 1, p. 116-14, 1975.
- PAVAN, C. La véhémence ontologique du symbole chez Ricoeur. *Peri*, Florianópolis, v.07, n. 1, p. 34-55, 2015.
- RICOEUR, Paul. *La métaphore vive*. Paris: Éditions du Seuil, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Du texte à l'action: essais d'herméneutique II*. Paris: Éditions du Seuil, 1986.
- \_\_\_\_\_. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Tradução M. F. Sá Corrêa. Porto: Editora Rés, 1988.
- \_\_\_\_\_. *A metáfora viva*. Tradução Dion David Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Écrits et conférences 2: Herméneutique*. Paris: Éditions du Seuil, 2010.
- TURBAYNE, C. M. *The Myth of Metaphor*. Yale: Yale University Press, 1962.
- WIMSATT, W. K. *The verbal icon: studies in the meaning of poetry*. Lexington: University of Kentucky Press, 1989.







# CONSTRUINDO POSSÍVEIS INTERFACES ENTRE SAÚDE, HERMENÊUTICA E ARTE

Fábio Solon Tajra<sup>1</sup>

A produção de um texto, usualmente, está motivada pela vontade do autor de socializar algo que lhe faz sentido. Não tenho dúvidas que essa temática me provoca isso. Ela me afeta e me movimenta, seja no eixo pessoal ou profissional.

O objetivo deste capítulo é apresentar uma possível aproximação entre saúde, hermenêutica e arte a partir da minha experiência enquanto sanitaria, docente, pesquisador e artista.

**Mas... quem sou eu e de onde falo?**

“Você não sabe o quanto eu caminhei  
Pra chegar até aqui  
Percorri milhas e milhas antes de dormir

---

<sup>1</sup> Doutor em Saúde Coletiva pela Universidade Federal do Ceará. Professor do Departamento de Medicina Comunitária, Centro de Ciências da Saúde, Universidade Federal do Piauí. Representante da Plataforma Multidisciplinar de Políticas de Saúde do Centro de Inteligência em Agravos Tropicais Emergentes e Negligenciados – CIATEN. E-mail: fstajra@hotmail.com

Eu nem cochilei”  
(Minha música preferida do Cidade Negra)

Resolvi contar essa história do começo. Vou procurar situar o leitor em contexto e cenário específico para que tire as suas próprias conclusões.

Sou filho de João e Maria e irmão de mais três. Sim, sou o caçula da família e cheio de dengo. Isso não dá para esconder.

Nasci em Teresina, Piauí, e até os 24 anos o meu limite era o Nordeste. A cultura dessa região me cativou e ajudou a me construir. O sol, a cidade verde, o calor do povo, as cores quentes de Nonato Oliveira estampadas nos muros das instituições, tudo isso fazia parte da minha rotina.

Em casa, a família era grande. Eram dez tios por parte de pai e mais cinco tios por parte de mãe. A casa dos meus avós maternos estava sempre cheia e era o meu lugar preferido no interior do estado do Ceará.

A minha avó materna era uma história a parte. Utilizava os retalhos dos tecidos para fazer fuxicos e, a partir disso, produzia lindas peças de artesanato. Adorava presentear os familiares com colchas de cama. Era afeto puro!

Minha mãe também se entusiasmou com esse feito. Já meus tios, exploraram outras manifestações. Passaram pela pintura, teatro profissional e televisão. E, assim, foi a minha infância.

Na escola, lembro que a arte fazia parte do ensino e da aprendizagem. As aulas de educação artística puderam me colocar mais próximo de várias possibilidades de manifestação. Naquela época, a pintura e a música tinham um apego especial.

Mais tarde, como estudante do curso de odontologia, pude colocar o desenho e a pintura em prática nas aulas de odontologia preventiva e social. Ali, nós também produzimos álbum seriado, flanelógrafo, macro modelos de gesso que simulava a boca e os dentes para ilustrar as atividades de educação em saúde na comunidade.

Isso também foi rotina na residência em saúde da família. As aulas de educação popular em saúde motivavam toda a turma a pensar em recursos múltiplos para abordagem na comunidade.

De fato, a arte foi tomando novos rumos, mas confesso que não compreendia, ainda, o alcance disso.

Enquanto tentava compreender isso tudo, aproveitei o contato com meu tio durante sua estadia no Ceará e mencionei que gostaria de pintar telas. Era o hobby que eu precisava. Passava horas produzindo. Era tinta para todo lado e os quadros produzidos já começavam a ocupar as casas de familiares e amigos.

Um dos dias mais incríveis foi quando vi uma das telas em exposição na casa de cultura da cidade. A partir daquele dia, a possibilidade de expor já era minha nova motivação e, assim, busquei formas para que isso se concretizasse.

Me tornei professor de saúde coletiva e a arte ressurgiu como dispositivo para o trabalho com os alunos. Percebi que era possível aproximar a docência em saúde da arte, buscando referência de metodologias ativas.

Já no doutorado em saúde coletiva, a arte passou a ser uma necessidade de representação das minhas compreensões e parti para esse tipo de produção. Cada novo cenário explorado e cada encontro com os participantes da pesquisa produzia em mim uma diversidade de afetações. As suas narrativas me permitiam construir uma imagem cheia de movimento e cores. Não hesitava em colocar isso tudo no papel e dar forma, textura e cor.

A arte fez parte da solenidade de defesa da tese. Tudo aquilo esteve representado em telas de pintura e ganhou destaque na apresentação dos meus principais resultados. Aquele momento não poderia ter sido diferente. De fato, era a exposição do meu “eu” e, naquela ocasião, estava firmando um novo sentido para a arte na minha vida.

### **Sobre a minha inquietação e da vontade de dialogar sobre esse tema**

“Todo mundo tem alguma vontade  
Alguma coisa instigante  
Algo incontrolável, diferente  
Um desejo alucinante”

(Hoje é dia de rock, bebê! Ao som de Paulinho Moska!!!)

Ao longo do tempo, fui me questionando acerca da função da arte nessa minha escolha, enquanto pesquisador em saúde coletiva. Estava seguro de que a arte não estava relacionada somente à perspectiva estética. Extrapolava a perspectiva do belo.

Enquanto apreciador de obras de arte, tentava identificar alguns elementos que me fizessem conhecer mais acerca do autor e daquilo que ele estava propondo dizer. Confesso que não era um exercício fácil e, muitas vezes, não percebia a sua intencionalidade.

Reconhecia elementos característicos de um artista e de outro, percebia transformações nas suas produções ao longo do tempo, mas faltava algo. Além disso, estava mais sensível a determinado tipo de estilo. Parecia me identificar mais com um do que com outro. Assim, construía minha identidade.

Como artista, reconhecia o que eu gostaria de representar e a minha intenção naquela produção. Tinha um objetivo claro na minha cabeça. Contudo, as pessoas me apresentavam outras possibilidades de compreensão e aquilo me intrigava.

A arte era capaz de retomar uma história viva em cenários e contextos específicos e compor uma narrativa sobre determinada temática. Além disso, era um dispositivo para ressaltar um objeto para análise. Imaginava que essa não era uma condição *sine qua non*, mas possibilitava algum tipo de reflexão.

A arte era a minha forma de representação escolhida e, por meio dela, objetivava mobilizar o outro. Contudo, percebia inúmeras possibilidades que a arte me proporcionava.

Durante o doutorado, fui surpreendido por um filósofo, Hans-Georg Gadamer, que mencionava conceitos diversos como a saúde e a arte. Era tudo o que eu precisava para buscar as respostas de perguntas já elaboradas e de tantas outras que estariam por vir.

O contato com a hermenêutica me apresentou um mundo cheio de possibilidades. O encontro com Gadamer proporcionou maior consciência sobre mim e sobre o que estava propondo a realizar. Era o combustível aditivado que estava precisando. Eram portas e janelas abertas. Parecia apropriado para aquela ocasião e aquele momento que estava vivenciando.

A produção da imagem após a minha experiência de imersão no campo de estudo, seja durante o encontro com o participante da pesquisa, seja com a observação da rotina de trabalho, parecia compor a minha experiência hermenêutica. O meu 'eu' se abria para a experiência do encontro com os diversos cenários e com as narrativas dos participantes da pesquisa e a minha compreensão sobre aquilo era representado por meio de uma imagem. A minha compreensão sobre as coisas passava pela produção de uma imagem.

### **Possíveis aproximações entre saúde, hermenêutica e arte**

“Estranho, mas já me sinto como um velho amigo seu”  
(Amo o Nando Reis)

Neste capítulo, não pretendo apresentar uma receita de bolo ou fundamentar um novo conceito ou um método. Minha intenção é apresentar a minha experiência hermenêutica que trata da possível interface construída junto à saúde e à arte.

Um dos pontos de partida é o conceito de saúde que pretendo assumir aqui. Isso diz muito em relação ao meu olhar sobre as coisas e sobre o que busco, ainda, compreender.

Na saúde coletiva, há um esforço para a ampliação desse conceito e ruptura com paradigmas reducionistas. Esse é o meu porto seguro. Não dá para pensar em saúde por meio de uma única lente!

A perspectiva ampliada que menciono abrange aspectos diversos que fazem referências à pessoa, à família e à comunidade, além de condições socioeconômicas, culturais e ambientais gerais que se inter-relacionam e provocam interferências (BUSS; PELEGRINI FILHO, 2007; AYRES, 2007). Não se pode pensar em saúde sem partir de um exercício de compreensão multidimensional.

De fato, o conceito que assumimos parece reunir aspectos importantes de quem somos e do lugar que queremos chegar. Gadamer fez esse exercício ao tratar da temática de saúde no seu livro intitulado “O caráter oculto da saúde”. Menciona que a saúde constitui um processo contínuo e está associada a um estado de equilíbrio e estabilidade. Aqui, percebo que há margens para se

questionar que aspectos fazem sentido para um ou outro sujeito. É importante identificar quais seriam os elementos que fragilizariam esse equilíbrio ou que conduziriam a um estado não desejado (desequilíbrio), tendo em vista o objetivo de retomada ou restabelecimento de algo que tende a se estabilizar (GADAMER, 2006).

De fato, o conceito de saúde é algo bastante subjetivo e Gadamer aponta esse caminho, entendendo que há subjetividade e dinamicidade envolvidas. Comenta que saúde: “é o ritmo da vida, um processo contínuo, no qual o equilíbrio sempre volta a se estabilizar” (GADAMER, 2006, p. 119). Nesse sentido, a saúde tende a ser restabelecida.

Contudo, essa necessidade de compreensão dos aspectos que compensam e ameaçam esse equilíbrio deve ser feita de forma individualizada. Aqui, justifica-se a necessidade de reconhecer as singularidades entre os sujeitos, uma vez que esses aspectos poderão assumir pesos diferentes em cada momento de suas vidas.

Após tratar desse primeiro conceito e compartilhar disso com Gadamer, posso direcionar essa reflexão para a pesquisa qualitativa em saúde que costumo desenvolver e para a utilização da arte como representação e manifestação das minhas compreensões.

A compreensão sobre as coisas, que menciono aqui, parte de uma perspectiva empírica. Resgata quem eu sou, a partir das minhas experiências anteriores e da minha intencionalidade, assim como da minha capacidade de perceber, classificar e compreender as coisas. A partir disso, projeto inúmeras possibilidades.

Essa pluralidade está presente no meu modo de ‘ser-pesquisador’ que busca, incansavelmente, dispositivos para a representação daquilo que me propus a estudar na área da saúde e para o olhar ampliado que tenho sobre ela. A arte poderia ser uma dessas possibilidades, porque compõe a minha essência.

De acordo com Finley (2015), a investigação com base nas artes tem sido uma tendência e integra uma pedagogia revolucionária. A sua produção passa pela tomada de consciência sobre as coisas. Aliado a isso, está relacionada com o exercício de empatia e manifesta a perspectiva crítico-reflexiva do pesquisador.

A empatia que menciono aqui faz referência ao ‘ser muito afetado’ e ao exercício de percepção. Esse tema tem sido discutido na estética, Filosofia, Sociologia e Psicologia e apresenta uma diversidade de implicações. Aqui, trato a empatia como um constructo multidimensional e mais um caminho para a compreensão. Diz respeito a elementos cognitivos de tomada de perspectiva, autoconsciência, reconhecimento e compreensão dos estados mentais das outras pessoas, acrescidos de elementos afetivos (SAMPAIO; CAMINO; ROAZZI, 2009).

A produção de arte que resgato neste capítulo parte de uma postura empática que movimenta esse meu ‘ser-pesquisador’. Cada um dos encontros promovidos a partir do interesse de estudo e pesquisa, desperta elementos que ora se alternam, ora se somam em uma relação particular. Cada imagem artística produzida busca apresentar esse movimento e despertar para a interação e reflexão.

A forma de registro utilizada, durante os encontros com sujeitos e lugares (estabelecimento de saúde, serviço ou setor, por exemplo), leva em consideração a ‘Versão de Sentido’ (VS) proposta por Amatuzzi (2010). Esse autor considera a VS como “um relato livre, que não tem a pretensão de ser um registro objetivo do que aconteceu, mas sim de ser uma reação viva a isso” (AMATUZZI, 2010, p. 74). Faz referência a uma afetação do pesquisador diante da experiência imediata, escrito ou falado imediatamente após o ocorrido, e como uma palavra primeira.

Ao longo do trabalho de campo e após cada um desses encontros, são produzidas inúmeras Versões de Sentido em que consta o registro das afetações diante do encontro, acrescidas de rascunhos de imagens e suas descrições de materiais, formas, dimensões, cores, texturas e possível técnica a ser utilizada. Esse material subsidiará a produção artística em telas de pintura e instalações.

De fato, cada encontro é o disparador de todo um processo criativo. As ideias surgem e parecem se organizar em um verdadeiro quebra-cabeça, na medida em que novas informações são produzidas. O produto disso é uma imagem artística.

Para Gadamer (2015), a arte extrapola a perspectiva da estética. Reconhece que se pode obter uma nova experiência da verdade a

partir da arte e que o método científico não constitui uma única possibilidade de conhecer ou um único caminho para se acessar a verdade (GADAMER, 2018).

Grondin (2012), em concordância com Gadamer, menciona que a arte não proporciona exclusivamente um prazer estético. Vai além disso e, antes de tudo, é o próprio encontro com a verdade.

O que estamos referindo aqui é que a experiência da arte consiste em uma experiência do sentido e, como tal, é uma realização do compreender. Está relacionado com o exercício de estesia em meio a uma série de elementos que se apresentam àquele que se propõe compreender (no caso, o pesquisador). Constitui um possível horizonte para acessar a verdade. Dessa forma, a arte assume um valor hermenêutico (GADAMER, 2015; GADAMER, 2018).

A dinâmica de estesia que menciono está relacionada com a experiência compreensiva do sentido. É constituída pelos processos de apreensão e do sentir que tocam o corpo do 'ser-pesquisador'. São capturadas a partir de cada encontro, sentidas, processadas e são capazes de proporcionar sentido para o outro. A estesia é um dos impulsos que age sobre o 'ser-pesquisador', promove a sensibilidade e a interação com o mundo. É um mundo que se mostra, que interage com ele e que se constrói (OLIVEIRA, 2010).

Os elementos apresentados parecem conjugar juntos uma possível contribuição para a experiência hermenêutica de acesso à verdade que estava tratando. Esse parece ser um dos pontos principais da criação!

Assim, busco perceber-me no mundo, resgatar a minha essência, construir a minha imagem do 'ser-pesquisador' e, a partir disso, delimito o objeto de estudo, interajo com ele, desenvolvo postura empática, me deixo afetar (estesia) e me permito criar (imagem artística e sua narrativa). O resultado disso pode afetar e disparar um processo reflexivo em outro sujeito e são iniciadas novas possibilidades de compreensão. Contudo, pode ser que isso não aconteça. Estou sempre tratando de possibilidades.

Pode ser que o encontro da imagem artística com o espectador, não seja um disparador do processo de compreensão. Pode



não dar um ‘match’. Mas isso também compõe uma experiência hermenêutica, não?

Ao retomar Gadamer (2015), resgato a referência do compreender enquanto acontecimento que ultrapassa a perspectiva do método. Considera que esse acontecer está implicado no ‘aproximar-se’, ‘fazer parte de’ e ‘incluir-se’, mas sem tomar posse dele. Assim, não basta estar ao lado daquilo que se propõe compreender, mas se deixar pertencer.

No caso específico que trago para a discussão neste capítulo, esse acontecer está relacionado ao encontro como potência. Esse encontro ou experiência se dá entre os sujeitos (participantes da pesquisa e pesquisador) ou entre o lugar (contato com o estabelecimento, serviço ou setor) e o sujeito (pesquisador). A partir disso, é possível que possam ser disparados uma pluralidade de sentidos.

Quando menciono que o produto desse encontro pode gerar uma imagem artística, reflito, mais uma vez, sobre o seu caráter hermenêutico. Gadamer (1985) reconhece que se pode obter uma nova experiência da verdade por meio da arte e assume, aqui, o seu caráter hermenêutico. Isso acontece, principalmente, quando há uma atitude político-prática por trás do seu ato de feitura. Nesse momento, justifica a arte para além da estética. Revela, ainda, a possibilidade de apresentação da essência do sujeito que produz arte.

Para Gadamer, a imagem artística pertence ao ser daquilo que se propõe a representar. Isso é o que Gadamer chama de “valor ontológico” da imagem. Uma imagem não seria uma cópia ou uma duplicação de algo. A imagem é uma manifestação pertencente ao que é representado. Dessa forma, o exercício de representação seria um processo ontológico. A arte, sendo um produto de um processo ontológico, não poderia ser concebida como objeto de uma consciência estética. A arte se torna conhecimento e a experiência de produção da imagem artística faz parte desse conhecimento (GUTIERREZ-POZO, 2018; GADAMER, 1985).

### **Caminhos já percorridos**

Preciso demonstrar pra ela que mereço seu tempo pra dizer  
Um pouco das ideias novas e os lugares onde viajei

Se ela botar fé na minha história, que é louca, mas não é  
 besteira, não  
 Vou estender o pano mais bonito, feito na ilha  
 de Madagascar  
 (Não andei só, mas vou pegar carona com o Natiruts)

Vejamos uma dessas experiências:

Diante do desafio de compreender os itinerários terapêuticos da população trans em um município do nordeste brasileiro, estive imerso em campo e em contato com narrativas incríveis. Um dos pressupostos, aqui, estava relacionado com a fragilidade da rede de cuidados à saúde dessa população.

Ao conversar com uma das participantes da pesquisa, percebi que o seu percurso era marcado por preconceitos e estigmas. Comecei a me questionar, imediatamente, sobre o acolhimento, a organização e funcionamento dos serviços e a interação entre os sujeitos para promover o cuidado em saúde. Essas temáticas fazem parte daquele conceito ampliado de saúde que estava tratando.

De fato, algo parecia estar errado. Como possibilitar o cuidado se havia interferência nessa possível relação?

Eu, como profissional de saúde, fui tomado por um sentimento de angústia, ao imaginar a violência que poderia ter sido experienciada naquela ocasião. Em meio a um contexto de violências múltiplas que incidem na população trans, procurar um serviço de saúde com expectativas para o cuidado e ser abordada com preconceito e estigma não seria a conduta esperada.

Enquanto docente da saúde, percebi a minha responsabilidade em dialogar sobre isso com os alunos e, de alguma forma, contribuir para a minimização desse problema. A formação e o desenvolvimento de profissionais seria o primeiro passo para a sua mobilização.

Refleti, também, sobre o potencial de cuidado rompido. De fato, há uma expectativa em torno do profissional de saúde na elaboração de respostas às necessidades e demandas da população. Quando algo interfere no acesso à saúde, a possibilidade de respostas do sistema de saúde está limitada.

Naquele momento, foi disparado o processo criativo. Aliada à simbologia do profissional de saúde, pensei em utilizar, como

referência, o ventilador na ponta de um estetoscópio com o cabo cortado. De fato, ventilar-a-dor de quem?

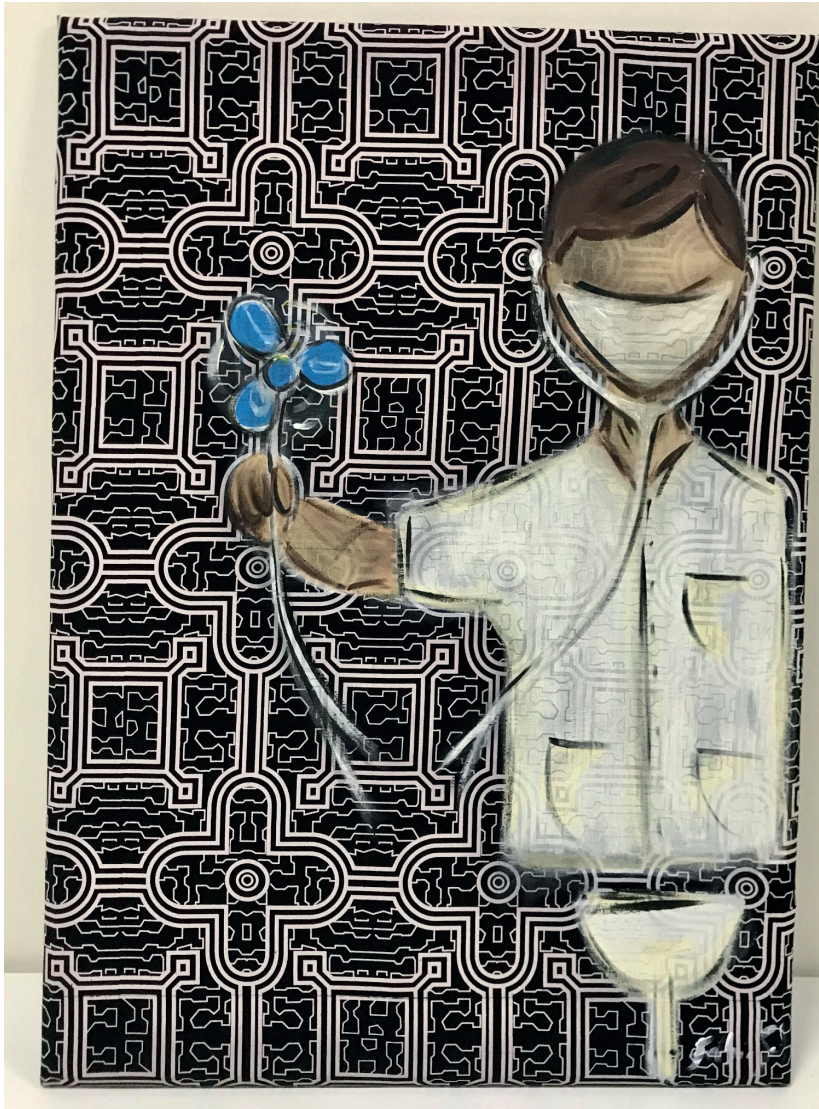


Fig. 1. TRANS-pirado (produção artística, pintura em tela, 50x70cm, técnica mista utilizando tecido).

E agora? De que forma essa imagem artística te afeta, ao saber que se trata de uma produção motivada pelos itinerários terapêuticos da população trans? É possível desencadear um processo de compreensão a partir dela?

### **Caminhos que ainda pretendo percorrer**

“Será que no futuro  
Haverá flores?  
Será que os peixes  
Vão estar no mar?  
Será que os arco-íris  
Terão cores?  
E os passarinhos  
Vão poder voar?”

(Sempre aprendendo com Toquinho)

Acredito que essa experiência faz referência a uma possível interface entre saúde, hermenêutica e arte. Outras tantas podem estar por vir. Espero que sim! O que desejo é que novas representações possam ser criadas e novas manifestações desenvolvidas com a finalidade de mobilizar o outro para a transformação de práticas, seja na área da saúde ou em qualquer outra área.

Para isso, um grande desafio a ser experienciado é criar estratégias de encontro, possibilitar expectativas de sentido e a participação dos sujeitos que têm contato com a produção acadêmica e artística. Conte comigo para isso!

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMATUZZI, Mauro Martins. **Por uma Psicologia Humana**. 3. ed. Campinas: Alínea, 2010.

AYRES, José Ricardo de Carvalho Mesquita. Uma concepção hermenêutica de saúde. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, p. 43-62, 2007.

BUSS, Paulo Marchiori; PELLEGRINI FILHO, Alberto. A saúde e seus determinantes sociais. *Physis*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, p. 77-93, apr. 2007.

FINLEY, Susan. Investigación com base en las artes: la realización de uma pedagogia revolucionaria. In: Denzin, Norman K.; Lincoln, Yvonna S. Lincoln (coords.). **Métodos de recolección y análisis de datos**. Barcelona: Gedisa editorial, 2015. p. 113-139.

GADAMER, Hans-Georg. **A atualidade do belo: a arte como jogo, símbolo e festa**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985. 83p.

\_\_\_\_\_. **O caráter oculto da saúde**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

\_\_\_\_\_. **Verdade e método Vol. 1**. 15. ed. Petrópolis: Vozes. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015. 631p.

\_\_\_\_\_. **Estética y hermenêutica**. 4. ed. Madrid: Neometrópolis, 2018.

GRONDIN, Jean. **O pensamento de Gadamer**. São Paulo: Paulus, 2012. 536p.

GUTIERREZ-POZO, Antonio. El arte como realidad trasformada en su verdad. la rehabilitación hermenéutica de la estética en Hans-Georg Gadamer. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 59, n. 139, p. 35-54, jan. 2018.

OLIVEIRA, Ana Claudia de. Estesia e experiência do sentido. **CADERNOS DE SEMIÓTICA APLICADA - CASA**, v.8, n.2, p. 1-12, dez. 2010.

SAMPAIO, Leonardo Rodrigues; CAMINO, Cleonice Pereira dos Santos; ROAZZI, Antonio. Revisão de aspectos conceituais, teóricos e metodológicos da empatia. *Psicol. cienc. prof.*, Brasília, v. 29, n. 2, p. 212-227, 2009.



# HERMENÊUTICA, FICÇÃO E A DESCONSTRUÇÃO EM TEMPOS DE PÓS-VERDADE

Leonardo Marques Kussler<sup>1</sup>

## Introdução

É certo que a narração é um dos meios mais primordiais do ser humano se comunicar e registrar os momentos existenciais, os fenômenos naturais e as visões de mundo de cada época. A partir disso, podemos definir que todo ser humano tende a narrar suas experiências e, especialmente por meio da escrita literária, sabemos de algumas versões acerca de diversos acontecimentos de nossos antepassados. Todavia, não só de descrição da realidade factual vivem as narrativas, visto que é possível e até preferível que estas sejam, por vezes, *romanceadas* e contadas de uma *forma mais instigante*, que nem sempre precisa condizer com a realidade. Quando isso se refere à literatura ficcional, maravilhosa, mítica e/ou fantástica, não há problemas em criar discursos irreais e fantasiosos, pois faz parte da expressão cultural humana dizer também o irreal, o estranho, o improvável, o improvável.

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. Pós-doutorando em Filosofia pela UNISINOS e pela UFPI. Pesquisador DCR - CNPq/FAPEPI - UFPI. E-mail: leonardo.kussler@gmail.com

No entanto, surge um grande problema quando a esfera ficcional começa a se misturar com o discurso sociopolítico para além da retórica persuasiva, que, por vezes, lança mão da verossimilhança, das metáforas e das comparações um tanto complexas para expressar determinado ponto. É por isso que, na primeira seção do presente artigo, trataremos de explicitar alguns aspectos da narrativa ficcional, expressa especialmente na literatura, e como isso pode se tornar um problema quando, especialmente a partir das teorias pós-estruturalistas, cria-se o que se convencionou chamar de pós-modernidade e pós-verdade. Assim como verdades absolutas e incontestes levaram a humanidade a ações amplamente reprováveis, quando se toma a realidade como *conjunto de interpretações* sem lastro no real, cria-se o fenômeno da autoverdade, em que importa a *forma* do que se diz mais do que o *conteúdo* daquilo que se profere, abrindo brechas para distopias e massas populares sem liame para conceberem a realidade sociopolítica na qual se encontram.

Dando seguimento à discussão, na segunda seção, lançaremos a hipótese de que uma leitura muito rasa e popularizada da filosofia desconstrutivista e da *pós-verdade* — em que *as verdades*, de modo geral, e não apenas *a verdade absoluta*, não mais importam — pode ter facilitado um momento social em que seja tão fácil criar versões alternativas da realidade e expressar isso sem pudor algum, visto que, dado o grande volume e a velocidade com a qual as informações circulam, a grande massa social tem dificuldade em diferenciar conteúdos falsos de verdadeiros. Assim, abordaremos como o viés do entretenimento dos criadores de narrativas prevalece, em parte, em relação às pesquisas de divulgação científica provenientes de fontes de conhecimento verificáveis e confiáveis e como isso pode ser fruto de uma visão distorcida do que seria a crítica da metafísica tradicional ocidental realizada especialmente por Heidegger e retomada pela desconstrução expressa especialmente pela filosofia de Derrida.

Por fim, retomaremos a função e a necessidade do diálogo e do comportamento dialético, que consideraria a realidade a partir de um mote questionador e que pode contribuir para que se rompa com o comportamento acrítico, que faz com que se confundam



facilmente os discursos falaciosos e verídicos. Por isso retomamos a postura da hermenêutica filosófica de Gadamer, em que é necessário perceber o mundo a partir de uma tradição que nos é própria e subjetiva, para, a partir dessa percepção, buscar outros horizontes do mundo. Não obstante, mostraremos alguns pontos de contato de uma leitura mais densa acerca da proposta destrutiva/desconstrutiva, respectivamente de Heidegger e Derrida, em relação ao projeto da hermenêutica filosófica de Gadamer, apontando alguns nós comuns em ambos os polos.

### Elementos da narrativa ficcional e implicações sociais

A narratividade faz parte do ser humano desde suas primeiras formas de expressão cultural. O ato de contar histórias, seja ela na forma oral ou escrita, permeia a humanidade e transmite tradições, valores e visões de mundo. Seja para conduzir a manutenção da história de um povo, sua cultura, suas crenças e o modo como compreendem o mundo, a narrativa se presta a todas essas formas de expressão discursivas. Entretanto, a narratividade não se reduz exclusivamente à descrição de fenômenos naturais, fatos históricos documentados e irrefutáveis, mas também dá voz à *ficção*.

A narrativa tem um caráter criativo que exige uma subjetividade que a pense e elabore. Assim, podemos dizer que a narração precisa de criatividade que se instaura no sujeito conforme este se abre à sua dimensão existencial do lúdico. Como aborda Ricoeur (1994, p. 26), *narramos coisas que consideramos verdadeiras*, de modo que é necessária a subjetividade para a *recontagem* de um elemento factual, objetivo e/ou ficcional. Nessa mesma concepção está disposta a explicitação do que fora afirmado anteriormente, isto é, que narramos aquilo que consideramos verdadeiro, o que não significa que esta verdade corresponda necessariamente aos fatos. Isso pode se abrir em ao menos duas possibilidades principais: a) a narrativa ficcional, que, por meio da liberdade poética, cria cenários, roteiros, personagens e histórias que não precisam da chancela da realidade empírica para existirem; e b) a retórica vazia, presente na política desde sempre, que lança mão de artifícios para o convencimento de

seu público sem necessariamente ter compromisso com a verdade — sobre a qual abordaremos, pormenorizadamente, na próxima seção.

Quanto ao primeiro desdobramento, que diz respeito à *narrativa ficcional*, podemos dizer que ela se baseia no *caos* da história que constantemente narra a vida e na *ordem* de uma força que tenta fazer com que seus elementos caóticos sejam apresentados de forma que façam sentido (TODOROV, 1970, p. 21-22). É aí que surge a possibilidade da criação de figuras como a do *herói*, por exemplo, que representa uma pessoa que, por meio de experiências distintas, venceu suas limitações pessoais e chegou a um patamar no qual é capaz de retornar ao seu meio, já transformado e ensinar sua própria lição de vida modificada por tal aprendizagem (CAMPBELL, 2007, p. 28). É por isso que tantos heróis e heroínas que fazem parte de histórias da antiguidade ainda fazem sentido, pois tratam de elementos do âmago do ser humano, que são inalienáveis e perpassam ao longo dos tempos.

Quanto aos gêneros narrativos literários, Todorov (1992, p. 48) afirma que há o *fantástico*, o *maravilhoso* e o *estranho*, que, respectivamente, 1) marca-se pela dúvida e hesitação do que se apresenta, 2) intervém nas leis naturais que diferem das que atuam em nossa realidade fatural e 3) baseia-se pela dúvida que é sanada com uma explicação simplista e racional. Todas essas, além de tantas outras, são formas de narrativas literárias que permitem que seus autores possam criar cenários, histórias, personagens sem necessidade de compromisso com a realidade tal como ela se apresenta a nós fora do *mundo literário*. E isso é um saber maravilhoso, mas pode ter implicações catastróficas se for aplicado a contextos em que a verdade é imprescindível, como no caso dos *revisionismos históricos* e dos casos de *fake news* no âmbito da política contemporânea.

De acordo com Umberto Eco (2000, p. 172), “a narrativa sugere que talvez nossa visão do mundo atual seja tão imperfeita quanto a das personagens narrativas. Eis por que as personagens narrativas de sucesso se tornam exemplos supremos da ‘real’ condição humana”. Quando nos identificamos com determinadas narrativas, podemos perceber, por exemplo, o quanto de limitações temos

enquanto seres humanos, o quanto compartilhamos da vida e do modo de ser de determinados personagens, que expressam alegrias, realizações, angústias e sofrimentos próprios da humanidade. Esse é um dos aspectos positivos da utilização da narrativa ficcional na formação dos seres humanos, diferentemente do que ocorreria se as narrativas literárias fossem consideradas condizentes à realidade fática, como modos de expressão do real que corresponderiam diretamente à realidade empírica da humanidade, e não como uma forma poética e metafórica desta.

O grande problema da ficção, pois, é quando ela adentra ao âmbito do discurso sociopolítico, por exemplo, de modo que a retórica descompromissada, que se enfatiza a partir de estudos tortuosos de teóricos da *pós-modernidade* — como Foucault, Derrida e Deleuze —, que, junto a si, trazem o advento do *pós-estruturalismo* e da *pós-verdade*. Obviamente, não somos ingênuos ao ponto de pensar que política e retórica não anda[ra]m sempre de mãos dadas; os filósofos ocidentais da antiguidade, como Platão e Aristóteles, já tratavam sobre a falta de compromisso na palavra empenhada pelos políticos e acerca da demagogia.

Contudo, há pelo menos dois aspectos a serem considerados no que se refere à pós-verdade: 1) como afirma Arendt (1961), verdades absolutas levam as populações a cometerem atos hediondos por conta de um comportamento dogmático, que não se questiona sobre seus próprios discursos; e 2) quando se abrem brechas para discursos como o de Nietzsche (2005), quando afirma, no § 108 de *Além do Bem e do Mal*, que *não há fenômenos morais, mas uma interpretação moral dos fenômenos*, percebe-se a linha tênue de uma liberdade desenfreada e mal-intencionada, que retira o *lastro referencial fático* daquilo que se diz. É claro que Nietzsche não defendia sua proposta para afirmar que *qualquer discurso vale*, mas alertava que não há *uma única verdade*, pois todo tipo de discurso tem algum viés, alguma limitação histórica e de interpretação.

As consequências mais claras do primeiro ponto foram expressas nos movimentos sociais religiosos e bélicos ao longo dos séculos, que, sem se questionar, levaram milhões de pessoas à morte por um culto a um determinado grupo de crenças inquestionáveis e tidos

como verdades incontestes. Quanto ao segundo aspecto, podemos pensar no desembocar de um fenômeno que se convencionou chamar de *autoverdade*, isto é, um modo de produção discursiva que não mais depende da *realidade atual*, mas pode ser proposta a partir de uma *realidade virtual/em potência*, que não precisa ter correspondência com o mundo tal como se apresenta em seus fenômenos fáticos, nos autos da história humana, senão que apenas servir aos interesses particulares, em um relativismo extremo. Aqui, surge a possibilidade das *distopias* e das *teorias conspiratórias*, que são formas de enxergar/vivenciar a realidade com inúmeros elementos que beiram ao surrealismo existencial, como se tratasse de uma história fictícia, em que não há necessidade de retratar a verdade, produzindo, por vezes, um tipo de *desmemória discursiva* (PAVEAU, 2013; CAMPOS; SOUZA E SILVA, 2018). Esse tipo de disseminação de falsidades teve um aumento vertiginoso com o advento dos meios de comunicação em massa, como rádio e televisão, mas, sobretudo, com a disseminação da internet e das redes sociais.

Enquanto a narrativa ficcional não necessita reproduzir a realidade tal e qual ela se apresenta, visto que a narrativa poética, enquanto arte, não se encerra na mera descrição da realidade fática, os discursos sociopolíticos e econômicos deveriam traduzir a realidade em suas apresentações. Contudo, não é o que ocorre quando, em nome de uma pretensa retórica, produz-se uma *narrativa ficcional*, retratando apenas dados em conformidade com uma agenda política, mesmo que contraditórios e destoantes com a realidade. Quando o *como* se fala sobrepõe-se a *o que* se fala, temos o fenômeno da retórica esvaziada de verdade, carente de valores condizentes à realidade social. Dito de outra maneira, quando a *forma* importa mais do que o *conteúdo*, temos um discurso que tende a ser *poético*, e, conseqüentemente, não precisa expressar a realidade fática.

Na contemporaneidade, com o progresso dos meios de comunicação em escala global, especialmente a partir dos anos 90, com advento da internet, e, mais recentemente, com o fenômeno das redes sociais, já nos anos 2000, com Facebook e Twitter como plataformas de divulgação de informações de toda sorte, perdeu-se a preocupação com as *fontes* de determinado discurso. Isso significa

que houve uma mudança de escala e do tipo de indivíduos que estão envolvidos no processo informativo; de notícias e estudos diários ou semanais provenientes de jornalistas e pesquisadores, que verificam fontes e informações, passamos a sermos bombardeados, a cada segundo, por *conteúdos criados por influenciadores*, que, não necessariamente, têm algum grau de competência ou real conhecimento sobre o assunto de que falam. Na política, o abuso dessa forma tortuosa de lidar com a pós-verdade elevou o tom com a massificação da produção de notícias falsas com o objetivo de minar informações verdadeiras, manipulando e controlando determinada população.

Na próxima seção, tentaremos abordar a hipótese de que pode haver uma relação estreita na forma como a teoria da desconstrução de Derrida foi lida, de forma rasa, e difundida com o lema de que *as verdades não importam*, de forma geral, e não especificamente a *verdade metafísica absoluta* que se questionava. Posteriormente, tentaremos explorar como a hermenêutica filosófica de Gadamer poderia ser uma forma de retomar a própria desconstrução, talvez de forma mais cuidadosa, além de repensar o modo de acesso às formas de compreensão do mundo, propondo uma forma mais crítica de compreender o mundo.

### **A hermenêutica filosófica e os desdobramentos da desconstrução**

A relação entre a narrativa ficcional e a expressão da retórica na política não é fruto da contemporaneidade. Os discursos, carregados de narratividade e retórica, normalmente contêm elementos ficcionais e factuais em sua composição. Quando se entende, por exemplo, que o objetivo da retórica é convencer o público acerca de determinado assunto, não é difícil imaginar que, por vezes, haja interesse e/ou necessidade de *romancear* uma narrativa, de modo que não necessariamente corresponda aos fatos. Agora, examinaremos se a hermenêutica filosófica pode servir como uma *rede de segurança* no que se refere à *crítica desconstrutiva*, visto que não propõe suas interações sem considerar a limitação de cada tentativa compreensiva.

Especialmente no cenário dos últimos dez anos, em que houve um aumento exponencial na forma com que os meios de comunicação se modificaram drasticamente, tendo como ápice a utilização generalizada de celulares com acesso à internet, houve um aumento na produção de conteúdos, assim como na recepção por parte dos *consumidores de informação*. No entanto, diferentemente dos meios de comunicação de massa anteriormente usados, especialmente o jornal, o rádio e a televisão, nessa nova plataforma, muitas vezes o produtor de conteúdos não tem formação na área de atuação, não tem compromisso em apresentar dados concisos e reais sobre o que apresenta. Além disso, boa parte de seus criadores é sustentada por uma lógica capitalista que se baseia muito mais no conceito de *entretenimento* do que no contexto da *divulgação científica* e/ou de *conhecimento confiável/verificável* — pensemos, aqui, no caso dos *youtubers*, que já existem aos milhares, nos mais variados temas, com diferentes níveis de compreensão e aprofundamento.

Quando Derrida (2002; 2006) promove uma crítica acerca da *estrutura metafísica tradicional ocidental*, do *fundamento ontológico*, com um forte matiz nietzschiano de destruição de ídolos transcendentais, junto a isso, escancara a relativização do lastro de verdade imbuído em discursos. Ao promover uma espécie de *relativização do absoluto*, critica a *verdade absoluta*, os *valores absolutos*, o *fundamentum inconcussum* da filosofia ocidental, certamente com base na *Destruktion* ontológica do projeto fenomenológico de Heidegger (2012). É certo que há elementos muito positivos na crítica desconstrutivista, pois põe em xeque a relação de *racionalidade e subjetividade* ignorada pela filosofia cartesiana própria do modernismo, por exemplo, além de retirar o verniz intocável da metafísica tradicional. Assim, o projeto desconstrutivista de Derrida é válido e importantíssimo para a história da filosofia contemporânea, porém, seus desdobramentos, indiretamente, podem validar movimentos antidemocráticos, como é o caso de propostas de revisionismo histórico ou desdobramentos populistas e neofascistas de extrema-direita, que, por meio da negação de fatos históricos e de uma apropriação rasa e indevida da noção de desconstrução, propõem uma nova forma de contar a história,

agora, sob o viés de quem comanda uma nação e deseja reelaborar os autos históricos.

Enquanto a verdade historicamente se opõe à ilusão, à falsidade e à mentira, a *pós-verdade* esvazia qualquer valor de correlação do discurso para com a realidade, mesmo que, para isso, tenha que produzir um discurso irreal, fictício, falso. Ao mesmo tempo que questionar *a verdade unívoca* é um elemento necessário na filosofia, para que se questione sobre suas concepções e estruturas, evitando que se converta em uma *seita dogmática*, a crítica exacerbada de toda afirmação conduz a um relativismo perigoso. O relativismo proveniente dos discursos pós-verídicos, por sua vez, pode ter efeitos nefastos quando transposto à história, à política, à economia, pois *cria o real conforme sua necessidade*. Pensemos nas implicações e na atualidade disso na contemporaneidade, repleta de notícias falsas (*fake news*) e de narrativas sociopolíticas permeadas de dados falsos e *versões alternativas da realidade*.

Gadamer (1999), quando formula sua *hermenêutica filosófica*, também propõe uma forma de ruptura com *a verdade, o método*, mas não quer, com isso, destruir o fundamento ontológico. Ao questionar os limites da própria linguagem humana, que permite que todo ser humano pense em sua condição e tente compreender melhor a si mesmo e os marcadores sociais e históricos de sua própria interpretação, não descarta o aspecto da verdade. Gadamer compreende a *destruição heideggeriana* enquanto a) um reconhecimento das limitações históricas que nos impedem a compreensão de algo primordial e b) uma apropriação positiva de determinada tradição (LIAKOS, 2019). Diferentemente do que defende um de seus discípulos, Vattimo (1995, 2015), que produz uma crítica mais contumaz à metafísica/verdade, em uma perspectiva mais niilista e nietzschiana, com elementos pós-fundacionalistas aos moldes heideggerianos, Gadamer também elabora uma crítica à racionalidade, ao objetivismo positivista, à exclusão do sujeito na produção do conhecimento.

De certo modo, todo o movimento da hermenêutica gadameriana é no sentido de uma recondução da forma de pensar do sujeito que se dá conta das próprias limitações dos modos de acesso

às verdades, repensando a noção da metafísica tradicional ocidental, que é própria de um dogmatismo e a uma forma de explicitar o mundo sem questionar os aspectos históricos, as condições existenciais e os pré-conceitos de quem está no empenho de compreendê-lo. E não é algo parecido que Derrida propunha, a partir de uma noção fenomenológica de Heidegger, como forma ideal de acessar o real? Onde foi que houve tamanha confusão conceitual, a ponto de uma crítica específica à verdade ontológica abrir-se como forma de desprezo a qualquer tipo de verdade? A desconstrução derridiana visaria, em última análise, mostrar a instabilidade dos textos ao ponto de não conseguirem sustentar suas próprias categorias, muito similar à proposta da hermenêutica filosófica gadameriana, que, ao contrário do que acusa Derrida, não busca controlar e domesticar subjetivamente a compreensão (LAWN; KEANE, 2011, p. 26).

Diferentemente das críticas presentes entre Gadamer e Habermas, por exemplo, no que se refere à relação do *diálogo* gadameriano e a *desconstrução* derridiana, Bernstein (2002; 2008), Di Cesare (2015), Simms (2015), Swarts e Cilliers (2019) revelam que este nunca deu muito certo, pois o pensador francês não tinha muita abertura ao diálogo com Gadamer, especialmente por uma premissa que compreende diferentemente os conceitos de *diálogo*, *conversação* e *pensamento*. Além disso, Derrida critica a *hermenêutica gadameriana* tal como Gadamer critica a *hermenêutica tradicional*, pois entende que há uma *necessidade hermenêutica* em encontrar uma *verdade final*, o que não procede. O curioso é que, ao menos inicialmente, ambos defendiam a noção de que as formas de interpretar o mundo são limitadas e criticavam a razão exacerbada e unívoca por meio de um escrutínio dialético que repense paradigmas, tradições. Por parte de Gadamer (2002), especialmente nos textos *Texto e interpretação*, de 1983, e *Destruição e desconstrução*, de 1985, houve uma tentativa de explicitar essa relação e a possibilidade de abrir-se ao diálogo conciliatório com a proposta derridiana, mas sem sucesso. Na perspectiva gadameriana, o discurso que não se dirige a outrem é um discurso vazio, uma linguagem inócua, pois não conecta duas pontas de uma relação dialógica. Vale destacar que a proposta de Derrida, lida de forma pormenorizada, não visava uma eliminação do lastro



da realidade de uma maneira geral, senão que uma leitura crítica que questionasse os *fundamentos metafísicos* da filosofia, permitindo que se rompesse com o modo de pensar de séculos atrás, propondo uma leitura mais fenomenológica das coisas — tal como Gadamer o faz, também por influência da analítica do *Dasein* proposta pela fenomenologia heideggeriana.

Agora, voltando ao tema principal da seção, a saber, da hermenêutica filosófica e dos desdobramentos da desconstrução, podemos afirmar que a proposta gadameriana leva sempre em consideração o outro, visto que “A possibilidade de que o outro tenha razão é a alma da hermenêutica” (GADAMER apud GRON-DIN, 1991, p. 160). Se, para Gadamer, partimos de uma visão de mundo sempre limitada e imbuída de determinada tradição, é tarefa perceber tal horizonte subjetivo e ampliá-lo por meio da dialética-dialógica, do reconhecimento de outros discursos e da busca por uma compreensão mais abrangente e sempre passível de ser revisitada do próprio sujeito que se propõe a filosofar. Assim, não basta que a compreensão dê conta do real, mesmo que às custas do outro, pois a voz do outro não deve ser assimilada à identidade do eu, como afirma Risser (1997), mas serve como forma de perceber múltiplos discursos diferentes de si, dos outros, do mundo. É por isso que é tão perigoso tratar da *filosofia à base de marteladas*, aos moldes nietzschianos, sem nenhum comprometimento com o real, com um mínimo de veracidade no discurso, pois os impactos podem ser devastadores.

No que diz respeito à noção de narrativa ficcional, tal como abordada na seção anterior, se pensarmos em seus impactos ao ser usada por meio da retórica na política e na economia, seja em níveis locais ou globais, percebe-se o quanto isso pode ser problemático. Aqui, percebe-se como, indiretamente, uma leitura leviana da proposta desconstrutivista pode ter levado a uma visão de mundo que, no imaginário social contemporâneo, não se preocupa mais com a(s) verdade(s) discursiva(s). Os impactos diretos são notícias com falsos resultados econômicos, manipulação sociopolítica eleitoral, perda de engajamento político, desarticulação de movimentos sociais e da própria mídia na cobertura de tais eventos.

A hermenêutica filosófica de Gadamer, assim como gostaríamos que fosse um bom entendimento da desconstrução derridiana, primava por um modo de compreender, uma disposição para com a compreensão, que transcendesse a própria tradição na qual cada sujeito compreendente se encontrasse. A proposta compreensiva de Gadamer é circular: parte da consciência de determinada limitação histórica, existencial, social, filosófica etc., para tentar repensar o mundo a partir dessa nova consciência, que já se movimentou, modificou-se, seguindo o percurso da *fenomenologia do espírito* hegeliana. Um comportamento filosófico, para Gadamer, também se baseia em um constante movimento dialético-dialógico, que se questiona, nega suas próprias convicções e busca outras mais convincentes, em uma busca incessante pela melhor compreensão das coisas. Por fim, acreditamos que tal *modo de ser* na filosofia poderia ser uma forma de identificar e romper com discursos falaciosos e ficcionais, pois, ao criar um *hábito compreensivo crítico*, dificulta-se a crença por meio de narrativas pouco convincentes e relativistas.

### Considerações finais

Apesar de o tema da narratividade e dos discursos inverídicos não ser uma novidade no rol de discussões filosóficas, a proporção e a possibilidade da utilização destes, devido aos desdobramentos tecnológicos próprios da contemporaneidade, permitem que seja revisto a partir das encruzilhadas conceituais atuais. Assim, o presente estudo teve por objetivo tratar de alguns aspectos que caracterizam a narratividade, especialmente no que tange à proximidade desta aos discursos fantasiosos e ficcionais — que não se prestam à correspondência discursiva do que se mostra no real —, bem como seus impactos sociais quando tramados com o fito de relativizar a realidade. Para tanto, nosso itinerário partiu da elaboração de um panorama de elementos básicos da narratividade literária ficcional, passou pela análise do tema dos discursos falaciosos e relativistas no meio sociopolítico e, por fim, propôs elucidar a hipótese de que a teoria da pós-verdade contemporânea, que relativiza fatos comprovadamente óbvios e reais, derivada da *teoria desconstrutivista*

mal-entendida, poderia ter levado à condição social na qual vivemos, em que há uma tendência que busca reescrever a história de forma alternativa e extremamente fantasiosa.

Nesse sentido, a primeira seção deste estudo tratou da narrativa ficcional, em especial no âmbito da literatura, e como esta pode ser um problema quando adentra à seara política com um viés de pós-verdade, no sentido de propor discursos falaciosos e fantasiosos com uma possível versão de fatos alternativos aceitos por um determinado grupo social. Aqui, elencamos alguns autores que abordam o tema da narratividade e sua ligação com a memória e a subjetividade ali expressas, que são necessárias e imprescindíveis ao ser humano, mas também abordamos alguns problemas sociais provenientes da *interação perigosa* desta com a intencionalidade de propor uma leitura do real descompromissada com os fatos. Por fim, abordamos como as narrativas que interpretam o mundo sem lastro no real acabam por criar o fenômeno da *autoverdade*, que se fundamentaria na proposta malvista da teoria desconstrutivista, em uma extrapolação que entende que toda e qualquer coisa poderia ser relativizada, uma vez que tudo seria composto de versões narrativas subjetivas e imperfeitas do real. Reiteramos, aqui, que o desdobramento sociopolítico de uma crítica relativista exacerbada poderia dar vazão a uma sociedade extremamente alienada, que poderia levar a sérias distopias, sem condições de ler o real com lastro em fatos facilmente comprováveis.

Dando sequência ao argumento e na busca da explicitação da hipótese descrita anteriormente, na segunda seção, tratamos especificamente da filosofia desconstrutivista e de elementos da pós-verdade que se aliam a ela. O ponto, aqui, foi mostrar que uma leitura superficial da ideia de *desconstrução* pode ter permitido a criação de alguns discursos que operam no nível da pós-verdade ou da *autoverdade*, que articulam e defendem que não apenas a *verdade absoluta* deveria ser criticada, em termos de seus valores necessitarem de revisão conceitual e histórica, mas *toda e qualquer verdade*, no sentido de *discurso acerca de algo*. Aqui, podemos incluir *fatos históricos comprovados e amplamente registrados*, que, já há algumas décadas, são questionados a partir de uma visão alternativa e

distópica, que não se baseia em dados comprováveis e/ou minimamente relativos ao real, mas em uma premissa de que *todo discurso é subjetivo; logo, tem um viés que pode ser falseado se não compactua com meu discurso*. Claramente, há uma grande diferença entre a perspectiva filosófica que propunha o questionamento de *verdades e valores absolutos*, como crítica à *metafísica tradicional*, e a extrapolação de que todo e qualquer fato, por ser uma interpretação subjetiva, não merece status de *verdade* ou *verídico*. É por isso que abordamos como tais narrativas distorcidas do real advêm da velocidade e do volume que as informações circulam, especialmente por meio da internet, povoando o imaginário social com uma miríade de dados que dificultam o discernimento de dados falsos e verdadeiros. Por fim, trouxemos a discussão de que o viés do entretenimento de criadores de narrativa fictícias pode acabar prevalecendo em relação aos sujeitos investidos em pesquisas de divulgação científica, mesmo que estes estejam imbuídos de fontes de conhecimento verificáveis, rastreáveis e confiáveis.

Como proposta a solucionar, de certa forma, a hipótese lançada anteriormente, incluímos a noção da importância da *dialética dialógica*, tal como herdada da filosofia platônico-hegeliana e proposta por Gadamer. Assim, seria possível considerar o real a partir de uma visão de mundo questionadora e reflexiva, o que mitigaria o problema do comportamento acrítico das massas sociais contemporâneas, que se deixam levar e são confundidas por discursos falaciosos e inverídicos. Por essa razão, retomamos o projeto da *hermenêutica filosófica* proposta por Gadamer, com quem Derrida, infelizmente, recusou-se a dialogar por décadas, mas que propõe a necessidade de perceber o mundo a partir de uma *tradição que nos é própria e subjetiva*, para, então, buscar outros horizontes de mundo. Isso não significa a adesão cega a valores anteriores, mas a possibilidade de compreensão das coisas a partir da *tomada de consciência histórica*, que inclui o reconhecimento da própria limitação da consciência e da identificação do ponto de origem do pensar de cada sujeito. Outro ponto interessante aqui expresso é que tal proposta também inclui a *crítica desconstrutivista*, que, como apresentamos, tem origem na ideia de *destruição*, presente na proposta de Nietzsche e elaborada

pormenorizadamente por Heidegger, que fundamenta boa parte da hermenêutica da facticidade gadameriana.

Por fim, mostramos como uma leitura mais ampla e não tão superficial da noção de *desconstrução* é beneficiada por um diálogo com a *hermenêutica filosófica*, pois, de certo modo, a proposta gadameriana apresenta uma *postura crítica perante os discursos e o real*, e isso passa, necessariamente, pela crítica de valores históricos, pela destruição de ídolos, conceitos, limitações interpretativas, para que se possa formular e propor novos horizontes compreensivos. O percurso da ampliação dos modos de compreensão de si e do mundo passa, sem dúvida, por uma tentativa de *reler* as coisas e de *propor novas leituras* que, gradativamente, elevam os modos de ser/compreender [n]o mundo e permitem a possibilidade de uma vida mais apta a viver nos contextos atuais.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDDT, Hannah. **Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought**. New York: The Viking Press, 1961.

BERNSTEIN, Richard J. In: DOSTAL, Robert J. (Ed.). **The Cambridge Companion to Gadamer**. Cambridge: Cambridge Press, 2002. p. 267-282.

\_\_\_\_\_. The Conversation That Never Happened (Gadamer/Derrida). **The Review of Metaphysics**, v. 61, n. 3, p. 577-603, 2008. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/20130978>>. Acesso em: 6 jul. 2020.

CAMPOS, Marcella Machado de; SOUZA E SILVA, Maria Cecília Pérez. A retórica da pós-verdade. **Letrônica**, Porto Alegre, v. 11, n. esp. (supl. 1), p. 25-34, 2018. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/letronica/article/view/30589>>. Acesso em: 6 jul. 2020.

DI CESARE, Donatella. Hermeneutics and Deconstruction. In: MALPAS, Jeff; GANDER, Hans-Helmuth (Eds.). **The Routledge Companion to Hermeneutics**. London; New York: Routledge, 2015. p. 588-599.

ECO, Umberto. **Os limites da interpretação**. Trad. Pérola de Carvalho. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2000.

DERRIDA, J. **A Escritura e a Diferença**. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.

\_\_\_\_\_. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Petrópolis: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. **Verdade e método II: complementos e índice**. Petrópolis: Vozes, 2002.

GRONDIN, J. **Einführung in die Philosophische Hermeneutik**. Darmstadt: Wiss. Buges, 1991.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. São Paulo; Petrópolis: Editora Unicamp; Vozes, 2012.

LAWN, Chris; KEANE, Niall. **The Gadamer Dictionary**. London; New York: Continuum, 2011.

- LIAKOS, David. **From Deconstruction to Rehabilitation: Heidegger, Gadamer, and Modernity**. Albuquerque: The University of New Mexico, 2019.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Além do Bem e do Mal**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- PAVEAU, Marie-Anne. **Os pré-discursos: sentido, memória, cognição**. Campinas: Pontes, 2013.
- RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa** (Tomo 1). Trad. Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Papirus, 1994.
- RISSER, J. **Hermeneutics and the voice of the Other: re-reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics**. New York: State University of New York Press, 1997.
- SIMMS, Karl. Gadamer in dialogue: Habermas, Ricoeur, Derrida. In: \_\_\_\_\_. **Hans-Georg Gadamer**. London; New York: Routledge, 2015. p. 111-135.
- SWARTZ, Chantéle; CILLIERS, Paul. Dialogue disrupted: Derrida, Gadamer and the ethics of discussion. **South African Journal of Philosophy**, v. 22, n. 1, p. 1-18, 2003. Disponível em: <<https://doi.org/10.4314/sajpem.v22i1.31357>>. Acesso em: 6 jul. 2020.
- TODOROV, Tzvetan. **As estruturas narrativas**. Trad. Moysés Baumstein. 2. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1970.
- \_\_\_\_\_. **Introdução à literatura fantástica**. Trad. Maria Clara Correa Castello. 2. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.
- VATTIMO, Gianni. Dialectica, differenza, pensiero debole. In: VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo (Eds.). **Il pensiero debole**. Milano: Feltrinelli, 1995.
- \_\_\_\_\_. Conclusion: the future of hermeneutics. In: MALPAS, Jeff; GANDER, Hans-Helmuth (Eds.). **The Routledge Companion to Hermeneutics**. London; New York: Routledge, 2015. p. 721-728.







**Estudos em Hermenêutica e Desconstrução**, terceiro volume da **Coleção Pensamento Filosófico da EDUFPI**, é resultado dos encontros dialógicos e críticos entre o *Grupo de Pesquisa Hermenêutica e Desconstrução*, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio e o *FOLIE – Laboratório Interdisciplinar Hermenêutica, Ambiente e Saúde*, ligado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPI. O interesse comum na relação entre a hermenêutica filosófica e a desconstrução orientou a discussão e a produção dos artigos da presente coletânea, buscando assim contribuir para uma maior repercussão das discussões presentes nas questões situadas especialmente na interface tensa entre hermenêutica e desconstrução. Deste modo, este livro tem como objetivo fomentar o debate filosófico efetivo, aberto e plural, reivindicando assim a manutenção de um âmbito comum no qual o pensamento tenha seu lugar.