

Filosofia Hermenêutica II

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

COLEÇÃO
ANPOF
XX
ENCONTRO



Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Filosofia Hermenêutica II

Filosofia Hermenêutica II

Cristina Amaro Viana

Elton Moreira Quadros

Leonardo Marques Kussler

Viviane Magalhães Pereira

Organizadores



Gerente Editorial

Junior Cunha

Conselho Editorial

Ana Karine Braggio

Gustavo Rohte de Oliveira

Jaqueline Thais de Souza

José Francisco de Assis Dias

Júlio da Silveira Moreira

Pietra Maria Gulak Welter

Reginaldo César Pinheiro

Ronaldo de Oliveira

Produção Editorial

Ammy Lee Vitória

Daniela Valentini

José Luiz G. Mariani

Medéia Lais Reis

Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber

www.institutoquerosaber.org

editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

F488 Filosofia hermenêutica II / organizadores,
Cristina Amaro Viana, Elton Moreira Quadros,
Leonardo Marques Kussler e Viviane Magalhães
Pereira - (e-book) - Toledo, Pr.: Instituto
Quero Saber, 2025.
234 p.: il.; color. (Coleção do XX Encontro
Nacional de Filosofia da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:

www.institutoquerosaber.org

ISBN: 978-65-5121-234-5

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.214>

1. Filosofia.

CDD 22. ed. 100

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi – Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.

O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2025-2026

Janyne Sattler (UFSC), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Wanderson Flor do Nascimento (UnB), secretário-adjunto

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

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste), tesoureira-adjunta

Halina Leal (PUCPR), diretora de comunicação

Mariana Claudia Broens (Unesp), diretora editorial

Conselho Fiscal

Érico Andrade (UFPE)

Susana de Castro (UFRJ)

Adriano Correia (UFG)

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

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

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

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Apresentação da Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Os trabalhos apresentados neste encontro refletem a pluralidade da pesquisa filosófica no Brasil, abordando desde questões clássicas da metafísica e da epistemologia até discussões urgentes sobre raça, gênero, decolonialidade e filosofia da deficiência.

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no XX Encontro da ANPOF, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

Agradecemos a todos os participantes que contribuíram para a realização deste evento e para a produção deste material. Que estas publicações possam servir de inspiração e referência para pesquisadores, estudantes e interessados na filosofia, reafirmando o papel fundamental da ANPOF no fomento à pesquisa e à circulação do conhecimento filosófico no Brasil.

Solange Costa
Diretora editorial da ANPOF
Biênio 2023-2024

Sumário

Apresentação.....	11
Breve resumo dos capítulos.....	13
A perspectiva comunal na hermenêutica gadameriana	17
Leonardo Marques Kussler	
O método hermenêutico de Carol Gilligan para a ética	31
Viviane Magalhães Pereira	
O papel da teoria do conhecimento para a autonomia das ciências do espírito em Wilhelm Dilthey	47
Edson Silva de Araújo	
As influências do livro VI da <i>Ética a Nicômaco</i> no pensamento do jovem Heidegger	59
Heldeane Carvalho Santiago	
Entre símbolos e festa: o jogo hermenêutico da arte na contemporaneidade como acontecer em acréscimo de ser	83
Pedro Júlio Santos de Oliveira Arrais	
Uma dimensão política do reconhecimento no projeto filosófico de Paul Ricoeur	103
Thalyta Cristine Arrais Furtado Araújo de Oliveira	103
A hermenêutica da ideia de perdão em Paul Ricœur revisitada	125
Manoel Coracy Saboia Dias	
Reconhecimento em Hegel como oposição filosófica ao estado de natureza hobbesiano: uma discussão acerca do reconhecimento mútuo em Paul Ricoeur	141
Cleiton Jesus Matos & Elton Moreira Quadros	
Um possível diálogo entre Ricoeur e Bakhtin sobre o tempo na narrativa de ficção	157
Rita de Cássia Oliveira	
Identidade e narrativa: Perspectiva ricoeuriana em <i>Estive lá fora</i> de Ronaldo Correia de Brito	181
Daniela Sousa da Rocha	

Literatura e memória: uma hermenêutica refiguracional ricœuriana na obra <i>Não verás país nenhum (memorial descritivo)</i>, de Loyola Brandão	207
Adriano Carvalho Viana & Walnice Vilalva	
<i>Homo interpretans</i>: considerações de Johann Michel sobre o conceito de <i>Umwelt</i>	217
Cristina Amaro Viana	

Apresentação

Fundado oficialmente em 2016, na XVII edição da ANPOF, em Aracaju/SE, o GT Filosofia Hermenêutica propôs um espaço para discussões de pesquisas desenvolvidas há mais de 20 anos no Brasil sobre diferentes temas concernentes à hermenêutica, possibilitando diálogo e desdobrando novas pesquisas para eventos posteriores. Inspirado pelo livre pensamento crítico e a dialética dialógica, o GT tentou relacionar o elemento histórico dos estudos à prática filosófica, incluindo, assim, conceitos como linguagem, sentido, interpretação e compreensão.

O GT participou do Encontro Nacional da ANPOF de 2018, em Vitória/ES, com apresentação de comunicações e oferta do minicurso *Hermenêutica como filosofia prática*. Em 2020, por ocasião da pandemia de Covid-19, o GT realizou seu terceiro encontro, na modalidade virtual. Em 2022, na cidade de Goiânia/GO, o GT Filosofia Hermenêutica realizou seu quarto encontro, contando com apresentações diversas e oferta do minicurso *Desdobramentos da hermenêutica filosófica: feminismo, educação e interculturalidade*. Em 2023, no Miniencontro Nacional da ANPOF alusivo aos 40 Anos da associação, sediado em Fortaleza/CE, o GT Filosofia Hermenêutica também contou com a mesa-redonda *Ensino de Filosofia*. Em 2024, o GT participou da XX edição da ANPOF, em Recife/PE, com inúmeras apresentações e expansão temática de pesquisas no âmbito da hermenêutica.

Esta edição contou com 12 contribuições originais de autores(as) que apresentaram na XX edição da ANPOF, em 2024. Enquanto

organizadores do livro, desejamos que os textos aqui elencados sejam lidos, compartilhados e revisitados, inspirando novas pesquisas e possibilitando novas perspectivas e diálogos filosoficamente frutíferos. Ressaltamos, por fim, que as discussões aqui apresentadas exibem a envergadura filosófica do GT alcançada pelo empenho e trabalho de todos(as) que dele participam, propondo novos temas para além das discussões clássicas e repensando problemáticas brasileiras contemporâneas sob a ótica da hermenêutica filosófica.

Desejamos a todos(as) uma ótima leitura!

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

Breve resumo dos capítulos

O texto de *Leonardo Marques Kussler*, cujo título é **A perspectiva comunal na hermenêutica gadameriana**, fala sobre o conceito de *comum* na filosofia contemporânea e busca mostrar em que medida essa ideia aparece na teoria hermenêutica de Hans-Georg Gadamer. O objetivo principal do texto é mostrar como o aspecto ético e prático da hermenêutica de Gadamer, entendida enquanto *práxis existencial*, dialoga com autores como Arturo Escobar e Marina Garcés a partir dos conceitos de ser-com e fusão de horizontes.

No texto **O método hermenêutico de Carol Gilligan para a ética**, *Viviane Magalhães Pereira* defende que o método adotado pela filósofa estadunidense Carol Gilligan para o desenvolvimento de sua ética do cuidado é um método hermenêutico. É na comparação feita entre os princípios defendidos pela hermenêutica filosófica do alemão Hans-Georg Gadamer e aqueles que norteiam Gilligan na construção de sua ética, que a autora argumenta a favor da hermenêutica como método filosófico para a construção de uma ética contemporânea, como é feito pela filósofa com a ética do cuidado.

O capítulo **O papel da teoria do conhecimento para a autonomia das ciências do espírito em Wilhelm Dilthey**, de *Edson Silva de Araújo*, trata do problema da fundamentação do conhecimento nas ciências espírito e como Dilthey, com sua teoria da compreensão, busca superar esse problema. O autor mostra a crítica diltheyana à extensão do método das ciências naturais às ciências do espírito e apresenta o método hermenêutico, como resposta às limitações das metodologias

científicas hegemônicas em seu presente histórico, bem como para afirmar a autonomia epistemológica das ciências humanas.

No capítulo intitulado **As influências do livro VI da *Ética a Nicomêco* no pensamento do jovem Heidegger**, *Heldeane Carvalho Santiago* busca elencar em que medida o jovem Heidegger assimila a filosofia aristotélica. A autora trata das influências que levaram Heidegger a redescobrir Aristóteles e de seu projeto de realizar uma análise fenomenológica de textos como o livro VI da *Ética a Nicomêco*, cujos conceitos de *práxis* e *phrónesis* vão ser determinantes para o desenvolvimento de uma ontologia da vida humana.

Pedro *Júlio Santos de Oliveira Arrais*, no texto **Entre símbolos e festa: o jogo hermenêutico da arte na contemporaneidade como acontecer em acréscimo de ser**, aborda a contribuição do pensamento de Hans-Georg Gadamer para desenvolvermos uma compreensão mais ampla de mundo. Ele defende que a hermenêutica gadameriana, enquanto uma filosofia prática, apresenta pressupostos importantes para a reflexão do que nos acontece. O autor se vale da experiência exemplar da arte, a qual nos dá uma nova oportunidade de “encontro” com o mundo, além do contato com uma realidade autônoma que a própria arte constrói. Os principais conceitos utilizados pelo autor para expor o sentido da experiência da arte para Gadamer são os conceitos de jogo, símbolo e festa.

Em **Uma dimensão política do reconhecimento no projeto filosófico de Paul Ricoeur**, *Thalyta Cristine Arrais Furtado Araújo de Oliveira* discorre especialmente sobre o conceito de reconhecimento presente na obra de Paul Ricoeur. Para isso, a autora busca desenvolver a hipótese de que a última obra do autor pode ser religada a todo o seu percurso filosófico, particularmente quando são consideradas categorias da antropologia filosófica que sublinham a dimensão política do reconhecimento a partir das noções de homem capaz e compromisso.

No capítulo intitulado **A hermenêutica da ideia de perdão em Paul Ricoeur revisitada**, *Manoel Coracy Saboia Dias* explora

conjuntamente três obras de Ricoeur (a saber, *O perdão pode curar?*, *Sanção, reabilitação, perdão* e a monumental *A memória, a história, o esquecimento*), a fim de esclarecer como as conexões entre memória e esquecimento contribuem para uma melhor compreensão da envergadura da noção de perdão segundo Ricoeur.

Em **Reconhecimento em Hegel como oposição filosófica ao estado de natureza hobbesiano: uma discussão acerca do reconhecimento mútuo em Paul Ricoeur, Cleiton Jesus Matos e Elton Moreira Quadros** enveredam por duas leituras que Ricoeur faz de dois teóricos clássicos do Estado: Hobbes e Hegel. O texto desemboca na proposta de Ricoeur para pensar uma alternativa ao tratado de paz hobbesiano, pautado na desconfiança e no medo, e extraíndo a essência ética das elaborações hegelianas acerca do reconhecimento, para, por fim, defender uma teoria da vida coletiva pautada pelas experiências de paz.

Na sequência, temos três capítulos que exploram o diálogo da filosofia de Paul Ricoeur com as teorias literárias e com a literatura de modo particular. O primeiro é de autoria de *Rita de Cássia Oliveira*, intitulado **Um possível diálogo sobre o tempo e o cronotopo na narrativa de ficção**, onde a autora investiga a natureza do tempo nas narrativas ficcionais, por meio de uma criativa confrontação entre as teorias narrativas de Paul Ricoeur e de Mikhail Bakhtin.

Em seguida, temos o capítulo **Identidade e narrativa: perspectiva ricoeuriana em *Estive lá fora* de Ronaldo Correia de Brito**, de autoria de *Daniela Sousa da Rocha*, onde a autora apresenta uma fina análise das personagens do romance, a fim de elucidar como a experiência temporal humana se constrói em consonância com a configuração narrativa.

Finalizando essa aproximação entre a filosofia ricoeuriana e a literatura, *Adriano Carvalho Viana* e *Walnice Vilalva* assinam o capítulo **Literatura e memória: uma hermenêutica refiguracional ricoeuriana na obra *Não verás país nenhum* (memorial descritivo), de Loyola Brandão**, onde a ideia de refiguração proposta por Ricoeur é

mobilizada a fim de mostrar que a instigante obra de Ignácio de Loyola Brandão pode ser lida enquanto uma peculiar conjunção entre crítica social e produção ficcional.

Por fim, no capítulo intitulado *Homo interpretans: considerações de Johann Michel sobre o conceito de Umwelt*, Cristina Amaro Viana adentra na controversa abordagem antropológica da interpretação, se apoiando para tanto na hermenêutica proposta pelo filósofo contemporâneo Johann Michel, para quem a atividade interpretativa difere radicalmente dos processos biológicos e adaptativos efetuados em nível orgânico e corporal pelos seres vivos.

A perspectiva comunal na hermenêutica gadameriana

Leonardo Marques Kussler¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.214.01>

1 Introdução

A filosofia do comum é um tema que ganhou espaço nos estudos filosóficos, especialmente nas últimas décadas. Tal interesse se fundamenta, de modo especial, na crítica à exacerbação do individualismo neoliberal e a necessidade de se pensar em outras formas de coabitar o mundo a partir de uma visão que acolhe o outro e propõe ações comunitais, projetadas e realizadas em conjunto.

Neste texto, minha proposta é mostrar em que medida a filosofia hermenêutica de Hans-Georg Gadamer ecoa na perspectiva comunal de autores como Arturo Escobar e Marina Garcés, especialmente a partir dos conceitos de ser-com e fusão de horizontes. Partindo do pressuposto de que a hermenêutica filosófica gadameriana é uma prática, uma postura existencial, meu objetivo é destacar que o modo de ser da hermenêutica não se reduz ao desenvolvimento individual, pois se realiza plenamente na relação e no diálogo corresponsável com o outro.

¹ Doutor em Filosofia pela UNISINOS (2018) com estágio pós-doutoral pela mesma instituição (2019-2020). Pesquisador visitante PDCTR CNPq/FAPEPI na UFPI (2019-2021). Pós-doutorando no PPGED da UERGS (2022-2024). Pesquisador PIPD/Capes no PPG Filosofia da UNISINOS. E-mail: leonardokussler@gmail.com

Por fim, ressalto que essa proposta pode trazer novos ares às pesquisas no âmbito da filosofia hermenêutica em seu caráter sociopolítico, especialmente enquanto crítica ao modo de vida individualista, que, historicamente, se mostrou incapaz de solucionar problemas humanitários, sobretudo no contexto de emergência climática global.

2 Traços da filosofia do comum

O conceito de comum não é exatamente uma novidade nas discussões filosóficas. Se pensarmos nos prenúncios da filosofia no Ocidente, na Grécia Antiga, a relação entre o filosofar e o comum se explicita de várias formas. A começar pelo termo κοινός [koinós], que denota o *comum* e deriva do radical de *com*, *perto*, *ao lado*, explicitando que o que é ordinário, simples e geral também é algo *compartilhado*, isto é, *repartido com outros*. A filosofia se debruçou sobre problemas complexos e *distantes* da finitude do ser humano, como a cosmogonia ou a teogonia, mas também dedicou uma boa parcela a questões *próximas*, como nossos sentimentos, a organização social, o convívio com outras pessoas, a forma como falamos etc. Nenhuma questão é banal para a filosofia, mas, às vezes, é necessário um determinado distanciamento e/ou *estranhamento* de uma questão que é muito próxima de nós para que seja possível reconhecê-la como uma *questão digna de ser filosofada*.

Em contrapartida, também é possível enxergar a filosofia como uma área do saber presa em solilóquios ou monólogos ensimesmados, e isso tende a afastar o interesse das pessoas com relação ao ato de refletir acerca das coisas. Parece que, historicamente, as discussões filosóficas se remodelaram no sentido de se tornarem pomposas e *barrocas*, distantes dos *não iniciados*. É como se a filosofia fosse algo *de e para idiotas* nas múltiplas acepções de ἰδιώτης [idiótēs], isto é, aquele que é *privado/desligado de questões gerais, caseiro*, mas também *forasteiro*, porque não se interessa em outros assuntos além dos seus próprios. O elemento idiótico da filosofia pode ser explicado em sua dificuldade de se

abrir para outras áreas do saber e em sua facilidade em abordar temas herméticos em detrimento de discussões que ecoariam mais em nossos tempos. Uma crítica contundente ao modo enrijecido e pouco convidativo que a filosofia pode ter é feita já há alguns anos por Marcia Tiburi (2024), que argumenta que não se trata de uma *degeneração da filosofia acadêmica*, mas de um modo de considerar *temas rejeitados* ao longo da história.

O que se define por *filosofia do comum*, por sua vez, passa por uma noção de que a filosofia *engajada na comunidade* é essencial, pois nutre hábitos filosóficos dos quais carecemos atualmente (Weber, 2020). De que tipo de hábitos estamos falando? Bom, se perspectiva do *comum* parte de uma visão que considera o outro — portanto, um tipo de alteridade — como parte de um todo, há uma forte crítica ao individualismo exacerbado. O individualismo do qual falo é derivado da visão socioeconômica neoliberal, que preconiza que as questões sociais devem ser resolvidas exclusivamente na esfera *privada*, de modo que cada indivíduo seria responsável pelo eventual fracasso ou sucesso existencial. Essa visão de mundo individualista minou boa parte do *senso de comunidade* inerente em qualquer grupo de humanos, priorizando competição em detrimento da cooperação. Talvez uma das alternativas para que possamos pensar a partir de um novo eixo mais comunitário, comunal e/ou que considere o outro como parte do meu modo de ser-no-mundo seja pensar a partir do eixo da *desobediência crítica*, que, como já defendi em outro estudo, pode nos auxiliar na conjunção de pessoas em torno de uma causa por meio de atividades conjuntas, manualidades e ativações poético-políticas (Kussler, 2024).

A proposta de Marina Garcés (2013) considera pensar o *comum* em sua relação com a primeira pessoa do plural, *nós*. Em português, além do pronome pessoal, *nós* também denota um *laço apertado*, as *articulações/falanges dos dedos*, o *enlace* de uma história. Para a autora, a possibilidade de poder dizer *nós*, hoje, exige uma reaprendizagem de como se vê a realidade *a partir da implicação em um mundo comum* (Garcés,

2013). Partindo de uma perspectiva de *ser-com* [Mitsein] de Heidegger (2012), a autora pensa em um modo de compreender que a comunidade é o que nos falta — o que se quer construir, o que se almeja, mas ainda não sabemos exatamente como produzir —, enquanto o *mundo comum* é um ponto de partida para tal. Quando a autora fala do *corpo implicado*, por exemplo, exemplifica que, apesar de cada ser humano ter um corpo individual, sozinho, está sempre *implicado à existência do outro* (Garcés, 2023). O comum, para a autora, não se baseia na noção de propriedade, de *bem comum* ou de algo que o valha, mas nas ações conjuntas que incluem um desejo de *fazer mundo*.

Outro modo de pensar a filosofia do comum é partir da prática filosófica adequada a um *modo de vida filosófico*, isto é, a compreensão da *filosofia como modo de vida*. Um dos autores mais inspiradores sobre esse tema é Pierre Hadot (2006), que, ao falar dos *exercícios espirituais* presentes na filosofia clássica ocidental, argumenta que a filosofia sempre fora uma prática, não apenas teoria. Ao compreender a filosofia como *modo de vida*, parte-se do pressuposto de que há diferentes modos de inscrever a vida filosófica sob determinados parâmetros existenciais propostos por um determinado grupo ou *comunidade filosófica*. Isso pode incluir temas religiosos, divisões de tarefas, dietas específicas, divisões de tarefas, organização socioeconômica, entre outros. Viver uma filosofia significaria viver *de acordo com determinados valores e práticas*, visto que ser estoico ou epicurista, por exemplo, implicaria a incorporação de diferentes existências, a depender da comunidade à qual houvesse a filiação. Contudo, viver filosoficamente em uma comunidade não significa que se vive integralmente bem e feliz, pois toda escolha de como viver nossa vida, em geral, acaba negando outro modo de vivê-la; resumindo, há consequências por optar em viver de um modo ou outro (Grimm; Cohoe, 2021).

No âmbito da filosofia do design, há alguns autores que tratam do conceito de *pluralidade* e *comunidade* a partir a noção de comum. Escobar (2016, 2018) parte de uma compreensão já consolidada nas

últimas duas décadas que propõe o design como uma tarefa mais ampla de *projetar* que extrapola o entendimento tradicional da área. Quando se compreende o ato de projetar algo como uma prática de criar cenários e moldar comportamentos — e não apenas fabricar artefatos —, é possível argumentar que tudo é projetado com alguma intencionalidade, com algum pressuposto social, político e econômico. É nesse sentido que se pode defender uma ideia de *design comunal* ou *projetar em conjunto*, como faz Escobar (2016) ao discutir acerca do *design autônomo e comunitário*, em que discute não apenas os moldes em que as coisas são projetadas, mas a partir de uma perspectiva comunal descentralizada e de[s]colonial, a partir da América Latina, no Sul global. Pensar o design comunitário é pensar sobre a ideia de que as coisas são pensadas e desempenhadas *em relação com o outro*; do mesmo modo que coabitamos um mesmo mundo, cocriamos, conjuntamente, nele. Outro aspecto importante de se pensar no design comunal é a possibilidade de *acolhimento do outro*, visto que não basta que *eu* tenha boas ideias e desenvolva bons projetos, pois *projetar com* exige diálogo, compromisso e abertura para o diferente.

Por fim, pensar o design para além dos escritórios e/ou ateliês significa poder discutir questões como sustentabilidade, design e política, design especulativo e o processo de criação situado regional e historicamente (Kussler, 2023a; Kussler; Lorenz, 2018, 2023). As discussões sobre design contemporâneas permitem discutir temas como o design ontológico, como no caso das discussões de Willis (2006), assim como a ideia de ontologia planificada, que rediscute o primado da ontologia tradicional, que coloca o ser humano como fator preponderante em tudo, como o faz (2017). Tais discussões ajudam a pensar, por exemplo, as lutas territoriais na América Latina, a importância dos saberes e da filosofia ameríndia, as epistemologias de[s]coloniais do Sul, pois permitem pensar o ato de projetar em ações comunitárias, pensadas e desempenhadas em conjunto, portanto, contra a lógica individualista e objetificadora neoliberal.

Na seção a seguir, mostro em que sentido é possível considerar o pensamento de Gadamer como contendo elementos do que caracterizei, aqui, como *aspecto comunal* da filosofia. Minha intenção é expor em que medida alguns desdobramentos da hermenêutica filosófica podem ser considerados sob a lente do comum, especialmente no que tange às dimensões da ética, da alteridade e da corresponsabilidade presentes no processo de compreensão.

3 O aspecto comunal em Gadamer

A filosofia de Hans-Georg Gadamer não é explicitamente uma proposta que trata do comum, contudo, é possível encontrar alguns elementos já discutidos na seção anterior que, de uma forma ou de outra, ecoam em sua teoria, e meu objetivo é destacá-los a seguir.

Para começar, vale destacar que a hermenêutica filosófica de Gadamer (1999) rompe e supera em muito a noção de hermenêutica tradicional, que era entendida e usada como ferramenta de análise textual. Seu propósito, ao lidar com o conceito de hermenêutica já utilizado anteriormente por Heidegger (2012b), era justamente enfatizar o aspecto existencial presente no processo de compreensão, mas, para além da proposta heideggeriana, dar status filosófico ao conceito. Para Gadamer, a hermenêutica deve sempre ser compreendida como uma *prática*, pois diz respeito ao modo em que compreendemos a nós mesmos, as coisas e o mundo não apenas do ponto de vista epistemológico, mas também no sentido sociopolítico. Há uma forte relação entre ἐρμηνεύειν e φρόνησις, isto é, entre *compreender/interpretar* e *prudência/sabedoria prática*, pois: 1) ambas são *virtudes* a serem praticadas, e não categorias a serem contempladas; e 2) assim como se pratica a prudência para ser prudente com outros seres humanos, pratica-se a hermenêutica para compreender melhor outros humanos.

A hermenêutica gadameriana deve ser tomada como uma *postura*, mas não no sentido passivo e estático, mas no sentido de *posição*

diante do mundo, um modo de ser que é com o outro (Rohden; Kussler, 2021). Outro ponto que aponta para o contexto comunal é o conceito de diálogo que permeia a argumentação da hermenêutica gadameriana, dada sua inspiração no filosofar socrático-platônico, que se desenvolve de forma dialógica. Além do aspecto de não se criar aos moldes de um tratado, a filosofia hermenêutica exige o diálogo enquanto *mediação com o outro*, de modo que se abre às diferenças e, como diria Risser (1997, 2019), *à voz do outro*. Ainda com relação a uma forma dialógica de desdobrar o conhecimento e a compreensão, Gadamer fala de *fusão de horizontes*, mas não em um sentido de derreter o outro ou reduzi-lo ao *meu modo pensar*, mas no sentido de ampliar e acolher, no vaivém discursivo e argumentativo, diferentes modos de compreensão e pontos de vista.

Além desses elementos indicados acima, há também o entendimento de que compreender a linguagem do outro é também uma abertura para seu modo de ser. Quando nos abrimos à linguagem do outro abrimo-nos ao seu mundo, ao modo como este o compreende e a suas disposições, seus condicionamentos e suas particularidades. Como afirma Grondin (2011), o processo de compreensão também significa *aprender que o outro pode estar certo*, de modo que, de partida, há um pressuposto de que *eu posso estar errado*. Dito de outro modo, quando considero que não apenas *eu* posso estar errado — que é um tanto solipsista —, mas o outro pode estar certo, concedo razão ao outro, ao seu modo de argumentar e viver no mundo. Há, pois, uma dimensão de alteridade e, consequentemente, de ética, visto que a abertura para o outro considera os hábitos e valores de uma consciência e um modo de vida diferentes dos meus (Schmidt, 2008, 2012, 2016).

Novamente, ainda que Gadamer não tenha escrito especificamente sobre *filosofia do comum*, é fácil perceber que sua teoria abrange um ideal de se alcançar consenso, de convergência de consciências e de compreensões acerca das coisas. Contudo, diferentemente de uma teoria da alteridade forte e fundadora, como no caso de Levinas, que

lastreia toda sua teoria a partir do outro, na visão gadameriana, há uma tentativa de superação do eu e do outro, no sentido de que há uma busca por um *caminho do meio* ou um *horizonte expandido* no qual se constroem verdades. O comum, nesse aspecto, seria o que chamei de *horizonte expandido*, no qual nem o eu nem o outro impera; a verdade se constrói a partir de uma amálgama intencional e negociada entre diversos modos de ser e pensar. Outro ponto do *comum* que gostaria de destacar se encontra na relação sujeito-objeto, visto que Gadamer busca superar a preponderância de ambas as partes, afastando-se, assim, do solipsismo cartesiano e do empirismo mais simplista. A compreensão, assim, assenta-se no modo de ser mediado por entes (humanos e não humanos).

Um outro elemento importante acerca da hermenêutica de Gadamer com relação à filosofia do comum é o entendimento de que, no processo de compreensão, fazemos não apenas um esforço de *compreender melhor* textos filosóficos, leis e/ou obras de arte, pois trata-se, também, de um esforço para *ser melhor*. A partir do movimento de repensar os próprios pré-conceitos, a tendência é que possamos nos abrir a diferentes cenários, a diferentes modos de vida, proporcionando, assim, maior aceitação e uma compreensão mais ampla acerca do mundo. Ao ter uma visão mais abrangente da realidade sociopolítica de um local, tenho melhores condições de *ler aquela realidade* e entender determinados problemas. Um outro aspecto relativo a isso é que, ao compreender e me comprometer com determinada causa, por exemplo, automaticamente, torno-me parcialmente *responsável* por aquilo. A responsabilidade também tem relação com o outro, na medida em que, enquanto habitantes de um mesmo planeta, somos *corresponsáveis*. De certo modo, temos um tipo de responsabilidade quando buscamos compreender algo melhor, pois, no fundo, compreendemos, também, não apenas para cultivarmos nossas almas, mas também para *cuidar do outro* (George, 2014).

No momento histórico no qual nos encontramos, em que parece haver uma tendência ao monólogo mediado por algoritmos, pensar a compreensão a partir do diálogo é fundamental. Para Gadamer (1999), o diálogo é sempre um *diálogo com* o outro, seja este um livro, uma pintura ou uma outra pessoa. No fundo, estamos sempre dialogando com outras culturas, com outras tradições, com outros modos de pensar e ser-no-mundo. E é nesse diálogo com o outro que nos tornamos mais abertos e conseguimos, de algum modo, *furar nossa bolha*, seja ela social, epistemológica e/ou política. Aliás, falando em política, como ressalta Di Cesare (2020), talvez seja o momento de a filosofia retomar seu espaço no convívio com o outro e na vida pública. Ao nos afastarmos dos problemas do cotidiano para pensar em categorias abstratas, tendemos a nos ocupar menos de questões socioeconômicas que, de um modo ou outro, condicionam nossas vidas.

Nesse sentido, voltar a *fazer política* é importante na contemporaneidade, visto que estamos enfrentando problemas ambientais e climáticos de ordem global e precisamos unir forças e formar alianças a fim de mitigar minimamente tais questões. Se não nos atentarmos para o modo de habitar próprio do Antropoceno, talvez não consigamos estancar ou reverter os difíceis problemas climáticos de nosso tempo (Kussler, 2023b). Sei que a filosofia, por si só, não resolverá a crise climática, mas pode contribuir, *em comum com* outras áreas do saber, com reflexões e projetos que lidem com esse tema. Por fim, resumidamente, o que quero dizer é que fazer hermenêutica é também compreender os problemas que nos circundam e tentar comprometer-se com temas que abordam o bem comum em uma crise que abala o planeta como um todo.

4 Considerações finais

A filosofia do comum é relativamente nova e pouco explorada por alguns poucos autores, por isso o esforço em trazer à baila uma

pequena contribuição acerca da temática. Pensando a partir do contexto da hermenêutica filosófica, que possibilita pensar acerca da compreensão em um contexto mais abrangente, propus, aqui, ressaltar em que medida a filosofia gadameriana é um tanto comunal.

Na primeira seção, explorei como alguns autores abordam a questão do comum como algo *compartilhado* e/ou *construído conjuntamente*, que pode nos ajudar a nutrir hábitos filosóficos um tanto relegados atualmente. Partindo do pressuposto de que vivemos em um momento social marcado pelo hiperindividualismo neoliberal e algorítmico, pensar em termos como comunidade, comunitário e comunal permite que resgatemos um pouco dessa outra forma de pensar a vida. Entendendo que, especialmente a partir de Heidegger, somos sempre *ser-com*, em relação com outros entes (humanos e não humanos), propus resgatar a noção de um *modo de vida filosófico*, para além dos discursos filosóficos. Explorei, também, como é possível e necessário pensar comunalmente a partir do conceito de *projetar*, visto que precisamos, cada vez mais, de soluções a problemas comuns a vários seres e que precisam de cooperação para que sejam resolvidos. Comentei, rapidamente, ao final, que talvez pensar a partir de novas ontologias permite que saíamos do binarismo próprio do pensamento colonial.

Na segunda seção, tratei especificamente da hermenêutica filosófica de Gadamer e busquei destacar alguns pontos que dialogam com a ideia de *comum*. Partindo especialmente do ponto de vista que compreender é uma *prática* e um *modo de ser* com relação às coisas e aos outros, argumentei que todo processo de compreensão é, em alguma medida, comunitário. Como estamos sempre dialogando com coisas, histórias, tradições, conceitos e pessoas, o processo de compreensão é sempre conjunto e *com o outro*. Além disso, defendi que, como não buscamos compreender melhor apenas para fins epistemológicos e/ou teóricos, a compreensão também atua no sentido de nos tornar mais *compreensivos* com as diferenças e com inúmeros modos de ser e diferentes visões de mundo; compreender é também conscientizar-se das

limitações pessoais e da possibilidade de aprender com o outro. Por fim, destaquei o aspecto da responsabilidade da compreensão com o outro assim como a necessidade de pensarmos soluções conjuntas para enfrentar problemas que afligem o ser humano e outros seres em uma escala global, como é o caso dos problemas ambientais.

Considerando-se o foco hiperindividualista das últimas décadas, que nos impôs, enquanto seres humanos, a viver em um constante ambiente de competição de uns contra os outros e de desagregação social, pensar no comum, talvez, seja um tipo de antídoto filosófico. Obviamente, não considero que esta pequena reflexão aqui apresentada seja solução para os males que vivenciamos na contemporaneidade, mas talvez um convite para pensarmos *em comum* e chegarmos, futuramente, a alternativas que ajudem a desarticular tais modos de vida desintegradores. Para finalizar, considero que, se não pensarmos conjuntamente em soluções comunais, continuaremos enfrentando problemas antigos e novos sob o viés de indivíduos que não se reconhecem enquanto coabitantes de um mesmo planeta, cuja degradação continuará afetando, de diferentes maneiras e intensidades, todos nós.

Referências

- DI CESARE, D. It is time for philosophy to return to the city. *Journal of Continental Philosophy*, v. 1, n. 2, p. 201-216, 2020. Disponível em: https://www.pdcnet.org/jcp/content/jcp_2020_0001_0002_0201_0216?file_type=pdf. Acesso em: 15 jan. 2025.
- ESCOBAR, A. *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal*. Popayán: Universidad del Cauca, 2016.
- ESCOBAR, A. *Designs for the pluriverse: radical interdependence, autonomy, and the making of worlds*. Durham; London: Duke University Press, 2018.
- GADAMER, H.-G. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- GARCÉS, M. *Un mundo común*. Barcelona: Bellaterra, 2013.

- GARCÉS, M. *Um mundo entre nós*. Caderno de Leituras, n. 163, p. 1-11, 2023.
- GEORGE, T. The responsibility to understand. In: HEIDEN, G.-J. (Ed.). *Phenomenological perspectives on plurality*. Leiden; Boston: Brill, 2014. p. 103-120.
- GRIMM, S. R.; COHOE, C. What is philosophy as a way of life? Why philosophy as a way of life? *European Journal of Philosophy*, v. 29, n. 1, p. 236-251, 23 mar. 2021. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/ejop.12562>. Acesso em: 15 jan. 2025.
- GRONDIN, J. Gadamer's experience and theory of education: learning that the other may be right. In: FAIRFIELD, P. (Ed.). *Education, dialogue and hermeneutics*. London; New York: Continuum, 2011. p. 5-20.
- HADOT, P. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Ediciones Siruela, 2006.
- HARMAN, G. *Object-oriented ontology: a new theory of everything*. London: Pelican Books, 2017.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Campinas; Petrópolis: Editora da Unicamp; Vozes, 2012a.
- HEIDEGGER, M. *Ontologia: hermenêutica da faticidade*. Petrópolis: Vozes, 2012b.
- KUSSLER, L. M. Between art, philosophy of design and philosophical-hermeneutical design. *Unisinos Philosophy Journal*, v. 24, n. 2, p. 1-15, 2023a. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/9195/9171>. Acesso em: 15 jan. 2025.
- KUSSLER, L. M. O habitar de Hermes pode acomodar formas de vida [in]cômodas no Antropoceno? *Kalagatos*, v. 20, n. 2, p. 1-17, 2023b. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/kalagatos/article/view/10210/9290>. Acesso em: 15 jan. 2025.
- KUSSLER, L. M. A desobediência comunal entre arte, filosofia e educação. *Revista da FUNDARTE*, v. 60, n. 60, p. e1406, 8 ago. 2024. Disponível em: <https://seer.fundarte.rs.gov.br/index.php/RevistadaFundarte/article/view/1406/1501>. Acesso em: 15 jan. 2025.
- KUSSLER, L. M.; LORENZ, B. A. Design como prática crítica e filosófica. *Revista de Design, Tecnologia e Sociedade*, v. 5, n. 1, p. 34-47, 2018. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/design-tecnologia-sociedade/article/view/12304/10787>. Acesso em: 15 jan. 2025.

- KUSSLER, L. M.; LORENZ, B. A. As limitações dos pré-juízos nas práticas do design. In: PORTUGAL, D. B.; KUSSLER, L. M.; HAGGE, W. (Eds.). *Quando fazer é pensar: conectando design e filosofia*. Rio de Janeiro: PPDESDI, 2023. p. 81-95.
- RISSER, J. *Hermeneutics and the voice of the other: re-reading Gadamer's philosophical hermeneutics*. Albany: State University of New York Press, 1997.
- RISSER, J. *Hearing the other: communication as shared life*. *Journal of Applied Hermeneutics*, p. 1-17, 2019.
- ROHDEN, L.; KUSSLER, L. M. Pressuposto ético da alteridade na hermenêutica filosófica à luz do Sofista de Platão. *Trans/Form/Ação*, v. 44, n. 3, p. 257-276, 2021. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/9195/9171>. Acesso em: 15 jan. 2025.
- SCHMIDT, D. J. Hermeneutics as original ethics. In: SULLIVAN, S.; SCHMIDT, D. J. (Eds.). *Difficulties of ethical life*. New York: Fordham University Press, 2008. p. 35-47.
- SCHMIDT, D. J. On the sources of ethical life. *Research in Phenomenology*, v. 42, n. 1, p. 35-48, 2012. Disponível em: https://brill.com/download-pdf/view/journals/rip/42/1/article-p35_3.pdf. Acesso em: 15 jan. 2025.
- SCHMIDT, D. J. Hermeneutics and ethical life: on the return to factual life. In: KEANE, N.; LAWN, C. (Eds.). *The Blackwell companion to hermeneutics*. Malden: Wiley-Blackwell, 2016. p. 65-71.
- TIBURI, M. *Pop filosofia*. São Paulo: Nós; Edições Sesc São Paulo, 2024.
- WEBER, E. T. Foreword: community-engaged philosophy for lifelong learning. In: FULFORD, A.; LOCKROBIN, G.; SMITH, R. (Eds.). *Philosophy and community: theories, practices and possibilities*. London; New York: Bloomsbury Academic, 2020. p. 7-11.
- WILLIS, A.-M. Ontological designing. *Design Philosophy Papers*, v. 4, n. 2, p. 69—92, 29 jun. 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.2752/144871306X13966268131514>. Acesso em: 15 jan. 2025.

O método hermenêutico de Carol Gilligan para a ética¹

Viviane Magalhães Pereira²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.214.02>

1 Introdução

Existem conceitos éticos contemporâneos disponíveis que, de alguma forma, incorporam a hermenêutica como metodologia para a ética e, assim, conseguem orientar de forma mais ampla e mais justa ações humanas diante de conflitos morais. Nossa hipótese é que a ética do cuidado de Carol Gilligan é uma dessas teorias éticas. Que o fundamento do método adotado pela autora para chegar ao seu conceito ético de cuidado responsável esteja na hermenêutica, entendida como teoria filosófica, como o é a hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, não é algo evidente.

Contudo, quando se compara o método de Gilligan adotado para a apreensão e análise de discursos, intitulado *Listening Guide*, com a proposta de método dialógica própria à hermenêutica filosófica, por exemplo, essa proximidade se mostra plausível. Além disso, tanto a hermenêutica, como a proposta teórica e metodológica de Gilligan para

¹ Tradução de um texto da autora que será publicado em revista científica em inglês.

² Doutora em Filosofia pela PUCRS (2015) com estágio de pesquisa na Uni-Freiburg. Pós-doutora pela PUC/SP (2023). Professora dos Cursos de Graduação e do PPG Filosofia da UECE. Coordenadora do Grupo de Pesquisa do CNPq Hermenêutica Filosófica e Ética. E-mail: viviane.pereira@uece.br

a ética, contrapõem-se explicitamente a teorias e metodologias justificadas por epistemologias com perspectivas universalistas, como as do racionalismo, construtivismo e positivismo. Para Gadamer e Gilligan, um dos limites dessas perspectivas é omitir a origem histórica, contextual e dialógica de seus ideais, desconsiderando diversas outras formas de práxis humanas e as alternativas que com elas podem ser pensadas para problemas filosóficos.

No caso da ética, o que não é considerado de maneira adequada por aquelas teorias são os relatos de agentes morais concretos sobre as soluções que encontraram para lidar com situações reais de conflito, uma vez que a prioridade está em defender seus conceitos e juízos como tendo valor universal, e não os submeter a uma revisão, se a observação de certas experiências assim o exigir. Diferentemente, Gilligan está preocupada em escutar o modo de falar dos indivíduos, especialmente daqueles silenciados porque não se encaixam nos termos das éticas universalistas. A autora compreende que a moral é vivida em conexão com nossos relacionamentos com os outros e as culturas nas quais vivemos e, como tal, um conceito ético construído independentemente disso pode incorrer em preconceitos observacionais e valorativos.

De modo análogo, a hermenêutica filosófica, ao abordar em geral o tema da verdade, está voltada para a interpretação da atividade de abertura da vida factual para o mundo linguístico, que comporta verdades diversas e igualmente plausíveis. Ela o faz, não abstraindo, mas considerando o nosso diálogo com outros e o contexto desde o qual perguntamos pelo sentido e obtemos certas condições para interpretar. Interessa-nos ressaltar a contribuição de Gilligan situando-a na história do pensamento desde a hermenêutica filosófica, para destacar sua contribuição, não apenas para a ética e a psicologia, mas para a pesquisa filosófica e científica em geral.

2 A posição do problema

A ética contemporânea, como filosofia moral, não somente pressupõe uma reflexão sobre a linguagem da moral, mas também pode servir indiretamente ao propósito de orientar ações e aplicar o resultado de sua reflexão aos diferentes âmbitos da vida social. Isso é possível porque a ética “remonta à reflexão sobre as diferentes moralidades e as diferentes maneiras de justificar racionalmente a vida moral [e, potencialmente indicando] qual concepção moral é mais razoável” (Cortina; Martínez, 2015, p. 9). Que a ética possa fundamentar a moralidade, e, a partir disso, orientar a ação, resulta do reconhecimento de que a moralidade é um fato nas diferentes sociedades e, portanto, existem obrigações morais, sendo prudente adotar, no mínimo, uma moralidade fundamentada em argumentos racionais, “em vez de um código moral dogmaticamente imposto ou [razões para a ação caracterizadas pela] ausência de referências morais” (Cortina; Martínez, 2015, p. 21).

No entanto, de acordo com Ernst Tugendhat (2019, p. 12-13), quando somos confrontados com a complexidade de muitos conflitos morais contemporâneos, como os problemas do aborto, da pobreza no mundo, das gerações futuras, e reconhecemos que há várias concepções morais plausíveis, cada uma reivindicando ter mais razoabilidade do que as outras, surge a questão: A moral pode ser justificada? Este problema filosófico ainda pode ser formulado da seguinte forma: Como um conceito moral particular pode reivindicar ser mais razoável em comparação a outros quando a justificação absoluta é considerada implausível no contexto de hoje? (Tugendhat, 2019, p. 14). Ante esse problema, algumas éticas contemporâneas, que defendem alguma justificação para a moral, partem da defesa de uma justificação absoluta para a moral, rejeitando o relativismo moral. A ética de Carol Gilligan, entretanto, rejeita que seja possível uma justificação absoluta para a moral, mas sua defesa do conceito de cuidado responsável como

fundamento para a moral contrasta com a defesa de um relativismo moral³.

Gilligan é uma feminista, eticista e psicóloga estadunidense que alcançou resultados significativos nos campos da psicologia do desenvolvimento moral⁴ e da ética desde a década de 1970. Ela é conhecida por seu livro *In a Different Voice*, publicado em 1982. Neste livro, ela critica teorias do desenvolvimento moral hegemônicas, como a de Lawrence Kohlberg (1981)⁵, e apresenta os estágios da ética do cuidado, cujo fundamento é o cuidado responsável. Seu trabalho envolve

³ A ideia de que a justificação da moral não é absoluta não leva necessariamente à tese do relativismo moral, isto é, de “que seria um erro emitir julgamentos a respeito [de códigos morais extremamente diferentes do nosso] ou querer conformá-los ao nosso próprio código” (Wong, 2013, p. 896). Na verdade, aqueles que pensam dessa forma assumem que, ou uma concepção moral deve ser justificada absolutamente, ou, se esse for o caso, que ela não pode ser justificada. Contudo, mesmo o relativista, que nega que uma moral possa ter validade universal, não rejeita a ideia de que seja possível “afirmar que apenas um código moral tenha uma validade universal (talvez porque a natureza humana e a condição humana impõem que haja um código ‘melhor’)”. (Wong, 2013, p. 896)

⁴ A psicologia do desenvolvimento moral é uma ciência fundamentada em pesquisa empírica, focada na “construção de modelos teóricos empenhados em encontrar uma explicação adequada dos processos que orientam e definem a adoção de valores individuais nas diversas esferas da atividade humana” (Branco; Martins, 2001, p. 169). Em modelos teóricos que apresentam estágios de desenvolvimento moral, o fundamento da moral é representado no último estágio. Semelhante aos eticistas, os teóricos do desenvolvimento moral podem afirmar que seus modelos teóricos possuem valor universal. Isso significa que suas descrições e explicações dos processos psicológicos que motivam ações morais constituem conhecimento científico relevante para o problema ético da justificação da moral (Cadilha, 2010, p. 350).

⁵ “Kohlberg é conhecido por sua teoria dos estágios do desenvolvimento moral, a qual teve origem quando ele apresentou em sua tese de doutorado (1958) o processo de adoção de valores morais como um caminho longo e complexo, dividido em três níveis e seis estágios: Nível I – pré-convencional (estágio 1: orientação por obediência e punição; estágio 2: orientação egoísta, por interesse individual); Nível II – convencional (estágio 3: orientação pelas expectativas do grupo; estágio 4: orientação pela manutenção da ordem social vigente); Nível III – pós-convencional (estágio 5: orientação pelo utilitarismo e contratualismo; estágio 6: orientação por princípios éticos universalizáveis). Partindo do pressuposto de que essa classificação se mostrava válida e universal, embora não tenha incluído mulheres em seus estudos doutorais, em 1968 o autor deu continuidade a seus estudos, inclusive em diferentes culturas”. (Pereira, 2023, p. 215)

conduzir investigações empíricas, bem como interpretar e avaliar suas descobertas empíricas, rejeitando epistemologias racionalistas, construtivistas e positivistas. Essa diferença faz parecer, a princípio, que Gilligan está a adotar em *In a Different Voice* a metodologia naturalista, por tê-la aplicado em um estudo anterior (Gilligan; Belenky, 1980). Contudo, depois a autora deixa claro (Gilligan et al., 2006, p. 254) que ela já estava a adotar para a condução e interpretação das entrevistas que foram fundamentais para a construção de sua ética do cuidado, apresentada em sua obra de 1982, um método que ela mesma havia desenvolvido, isto é, o *Listening Guide*, que nós entendemos ser um método hermenêutico.

De fato, a ideia de que as investigações éticas devem envolver conhecimento científico e investigações empíricas é conhecida como a tentativa de naturalizar a ética. Um argumento para naturalizar a ética é que o progresso do conhecimento científico tornou possível integrar os seres humanos ao mundo que os cerca (Cadilha, 2010, p. 348), de uma forma que nos permite considerar as possibilidades éticas que queremos realizar, especialmente as possibilidades éticas que temos condições de pôr em prática. Essas condições abrangem a motivação para as ações, que influenciam as ações dos seres humanos em situações concretas, suas necessidades como seres humanos e as maneiras pelas quais as sociedades tendem a ter sucesso⁶. De acordo com os eticistas naturalistas, na ética estamos preocupados em entender os fenômenos morais em si, e não com nosso conceito filosófico de fenômenos morais (Kornblith, 2017, p. 143).

De acordo com esse argumento, “qualquer abordagem à epistemologia hoje [, incluindo, portanto, a epistemologia moral,] que [...]

⁶ Esta é uma crítica direta especialmente às concepções morais religiosas, que pressupõem que a moralidade representa algo de uma entidade divina dentro de nós. Ela também critica a ética metafísica, como a ética de Immanuel Kant, que assume que a moralidade é acessível aos seres humanos como membros de uma espécie de “comunidade virtual” de seres racionais, conhecida como o “reino dos fins” (Kant, 1911; Cadilha, 2010, p. 348-349).

tente apresentar uma visão sobre conhecimento e justificação que seja informada por uma explicação da psicologia humana, precisará chegar a um acordo com o trabalho atual nas ciências cognitivas” (Kornblith, 2017, p. 141, tradução nossa), como a psicologia. Nesse sentido, mesmo que se pudesse argumentar que a reflexão sobre quais possibilidades éticas queremos realizar, por exemplo, não é redutível ao conhecimento científico, a ausência dele compromete a reflexão ética. As ciências cognitivas tornam possível o engajamento com o fenômeno moral, para que não dissociemos o que pensamos que deveria ser o caso (norma) do que valoramos⁷ e podemos realizar (ideal ético).

Contudo, até onde vai o naturalismo na reflexão sobre a ética? Com base na antropologia cultural, podemos assumir, por exemplo, que os seres humanos têm a capacidade de aprender normas e questionar normas aprendidas (Tugendhat, 2003, p. 15). Com base na psicologia moral, podemos assumir que há processos psicológicos que influenciam e moldam a adoção de valores individuais. Entretanto, determinar o fundamento da moral e o conteúdo dos estágios de desenvolvimento moral são tarefas que vão além do escopo de tentar naturalizar a ética e a psicologia do desenvolvimento moral. A única coisa que podemos comprovar empiricamente sobre o fundamento da moral é que seres humanos de um contexto cultural específico consideram e defendem determinadas ações como boas ou más e, conseqüentemente, como aceitáveis ou repreensíveis (Pereira, 2020, p. 6-7). Por essa razão, alguns teóricos naturalistas tendem a afirmar que uma moral não pode ser justificada como tendo valor universal (Brito, 2023), mesmo que

⁷ “A ideia de que a moralidade pode constituir um último reduto para a especulação filosófica, a salvo das tentativas de naturalização, e que a reflexão moral é, e deve ser, puramente apriorista tem por base uma tese mais radical e com grande ‘carga’ filosófica — a ideia da separação entre fato e valor. [...] [Em outras palavras,] há uma diferença entre querer saber por que temos as normas que temos e querer saber por que é correto aquilo que acreditamos ser correto” (Cadilha, 2010, p. 349-350). Diferentemente, os eticistas naturalistas argumentam que o que deveria ser o caso está amplamente alinhado com o que valoramos.

provisoriamente. Entretanto, mesmo que reconheçamos as contribuições do naturalismo para a ética, como sua defesa de que não podemos justificar a moral empiricamente, isso não significa que ela não possa ser de nenhum modo justificada.

3 O método de Carol Gilligan para a ética

Gilligan tentou conduzir investigações empíricas baseadas em conhecimento científico, mas também tentou determinar os estágios de desenvolvimento moral e, como consequência disso, um fundamento para a moral. Na verdade, suas realizações foram tanto interpretativas quanto avaliativas, embora elas mantivessem a referência àquilo que indivíduos reais estavam a comunicar (Jaggar, 2000, p. 460). Para esse propósito, ela considerou como importantes os estudos naturalistas (Gilligan; Belenky, 1980), mas somente até o ponto em que eles lhe forneceram material suficiente para suas interpretações e avaliações; tanto que ela foi acusada, desde uma perspectiva naturalista, de derivar “conclusões muito gerais sobre as mulheres a partir de uma amostra que era altamente não representativa” (Jaggar, 2000, p. 460, tradução nossa).

Contudo, o objetivo de Gilligan (1982, p. 1-2; 6) não era defender uma metodologia naturalista, mas observar as experiências e contextos sociais particulares, em especial, das mulheres — que segundo ela eram descritas e avaliadas de maneira insuficiente ou preconceituosa —, para investigar se e como os *insights* das mulheres, como agentes morais, são condicionados por essas experiências. Em 1980, ela publicou com Mary Field Belenky o estudo *A Naturalistic Study of Abortion Decisions*, no qual ela “começou a estudar o julgamento moral e a ação moral, entrevistando mulheres sobre suas tomadas de decisão em uma

situação de dilema real que enfrentavam: fazer ou não um aborto”⁸ (KOHLBERG, 1982, p. 513, tradução nossa).

Esse estudo mostrou que “discrepâncias entre julgamentos hipotéticos e raciocínios sobre uma escolha real podem prever o resultado clínico da crise e a ocorrência de mudança de desenvolvimento”⁹ (Gilligan; Belenky, 1980, p. 69, tradução nossa), ou seja, ele revelou que, ao examinar uma escolha real moralmente complexa, outra moralidade estava sendo descoberta. Com o intuito de defender essa tese, em seu livro *In a Different Voice*, Gilligan “usa [essas] entrevistas [sobre dilemas do aborto e entrevistas de dois outros estudos¹⁰,] para obter explicações verbais dos indivíduos sobre suas moralidades normativas”

⁸ Em 1973, o aborto foi legalizado nos Estados Unidos pela Suprema Corte no caso “Roe contra Wade”.

⁹ Outra moralidade normativa pode ser desenvolvida, especialmente, quando desempenhamos certos papéis sociais nos quais é impossível seguir um certo padrão moral.

¹⁰ “O estudo de *estudantes universitários* explorou a identidade e o desenvolvimento moral nos primeiros anos da vida adulta, relacionando a visão de si mesmo e o pensamento sobre moralidade a experiências de conflito moral e à tomada de decisões na vida. Vinte e cinco estudantes, selecionados aleatoriamente, de um grupo que havia escolhido a partir do segundo ano de faculdade fazer um curso sobre moral e política, foram entrevistados como veteranos na faculdade e depois cinco anos após a formatura. [...] O estudo da decisão sobre o aborto considerou a relação entre experiência e pensamento e o papel do conflito no desenvolvimento. Vinte e nove mulheres, com idades entre quinze e trinta e três anos, diversas em origem étnica e classe social, algumas solteiras, algumas casadas, algumas mães de uma criança em idade pré-escolar, foram entrevistadas durante o primeiro trimestre de uma gravidez confirmada em um momento em que estavam considerando o aborto. [...] Das vinte e nove mulheres encaminhadas, dispomos de dados completos da entrevista de vinte e quatro, e dessas vinte e quatro, vinte e uma foram entrevistadas novamente no final do ano seguinte à escolha. [...] As hipóteses geradas por esses estudos sobre diferentes modos de pensar sobre moralidade e sua relação com diferentes visões de si foram mais exploradas e refinadas por meio do estudo sobre direitos e responsabilidades. Este estudo envolveu uma amostra de homens e mulheres pareados por idade, inteligência, educação, ocupação e classe social em nove pontos ao longo do ciclo de vida: idades de 6 a 9, 11, 15, 19, 22, 25 a 27, 35, 45 e 60. De uma amostra total de 144 (8 homens e 8 mulheres em cada idade), incluindo uma subamostra de 36 entrevistadas mais intensamente (2 homens e 2 mulheres em cada idade), dados foram coletados sobre concepções de si e moralidade, experiências de conflito moral e escolha, e julgamentos de dilemas morais hipotéticos” (Gilligan, 1982, p. 2-3, tradução nossa).

(Addelson, 1993, p. 290, n. 11, tradução nossa). No caso de mulheres diante do dilema do aborto, ela observou um julgamento moral e uma ação moral baseados no cuidado e na responsabilidade com os relacionamentos, ou seja, maior compreensão da escolha entre as próprias necessidades e o cuidado com os outros como fundamentais para a tomada de decisão. Com isso, Gilligan descobriu a ética do cuidado¹¹ e seus estágios.

“A lógica subjacente a uma ética do cuidado é uma lógica psicológica de relacionamentos, que contrasta com a lógica formal da [igualdade e reciprocidade] que informa a abordagem da justiça” (Gilligan, 1982, p. 73, tradução nossa). É verdade que “o cuidado se torna o princípio autoescolhido de um julgamento que permanece psicológico em sua preocupação com relacionamentos e resposta, mas se torna universal¹² em sua condenação da exploração e do dano” (Gilligan, 1982, p. 74, tradução nossa) e, assim, prova ser um guia para julgar o bem moral também em situações mais complexas de conflito moral, como o dilema

¹¹ “As três perspectivas morais reveladas pelo estudo da decisão sobre o aborto denotam uma sequência no desenvolvimento da ética do cuidado. [...] Nessa sequência, um foco inicial no cuidado de si para garantir a sobrevivência é seguido por uma fase de transição na qual esse julgamento é criticado como egoísta. A crítica sinaliza uma nova compreensão da conexão entre o eu e os outros, que é articulada pelo conceito de responsabilidade. A elaboração desse conceito de responsabilidade e sua fusão com uma moralidade maternal, que busca garantir o cuidado para os dependentes e desiguais, caracteriza a segunda perspectiva. Nesse ponto, o bem é equiparado ao cuidado dos outros. No entanto, quando apenas os outros são legitimados como destinatários do cuidado da mulher, a exclusão de si mesma dá origem a problemas nos relacionamentos, criando um desequilíbrio que inicia a segunda transição. A equação da conformidade com o cuidado, em sua definição convencional, e a falta de lógica da desigualdade entre o outro e o eu, levam a uma reconsideração dos relacionamentos em um esforço para resolver a confusão entre autossacrifício e cuidado inerente às convenções da bondade feminina. A terceira perspectiva se concentra na dinâmica dos relacionamentos e dissipa a tensão entre egoísmo e responsabilidade por meio de uma nova compreensão da interconexão entre o outro e o eu” (Gilligan, 1982, p. 73-74, tradução nossa).

¹² Gilligan mostra com essa afirmação que a descoberta do fundamento moral do cuidado responsável não é o resultado de uma descrição naturalista de uma moralidade feminina. Inclusive ela defende sua pretensão de universalizar esse conceito, o que contraria a orientação filosófica naturalista.

do aborto. Buscando “oferecer ‘um caminho para o relacionamento em vez de uma estrutura fixa para a interpretação’” (Gilligan et al., 2006, p. 254, tradução nossa), Gilligan acaba desenvolvendo um método para ser usado em entrevistas em pesquisa qualitativa chamado de *Listening Guide*, um método relacional centrado na voz¹³. Em todo o caso, embora ela não tente explicar suas descobertas empíricas com base em hipóteses fixas, entendemos que ela faz certas suposições hermenêuticas.

Primeiramente, Gilligan adota uma perspectiva feminista baseada em suas próprias experiências como mulher e seu papel como pesquisadora (Pereira, 2023, p. 216-217). Depois disso, ela assume que seu método é universal em aplicação, “porque cada pessoa tem uma voz ou uma maneira de falar ou se comunicar que torna o mundo interior, que é silencioso e invisível, audível ou visível para outro” (Gilligan et al., 2006, p. 253, tradução nossa). Ela também afirma que seu método é relevante para a ética porque, de acordo com ela, “a maneira como as pessoas falam sobre suas vidas [...], a linguagem que elas usam e as conexões que elas fazem revelam o mundo que elas veem e no qual elas agem” (Gilligan, 1982, p. 1-2, tradução nossa). Além disso, Gilligan (2006, p. 254, tradução nossa) defende “que o desenvolvimento

¹³ “O método *Listening Guide* é uma forma de analisar entrevistas qualitativas que é usada melhor quando a pergunta de alguém requer que se escute aspectos particulares da expressão de uma pessoa sobre suas próprias experiências individuais complexas e multifacetadas e os contextos relacionais e culturais dentro dos quais elas ocorrem. É uma ferramenta particularmente útil para pesquisa qualitativa, isto é, para descobrir novas questões a serem perseguidas por meio do foco e do aprendizado com experiências individuais. É um método relacional no sentido de que intencionalmente coloca o pesquisador em relacionamento com o participante ao tornar nossas respostas, experiências e lentes interpretativas explícitas no processo, e ao ouvir a voz em primeira pessoa de cada participante antes de prosseguir para ouvir as respostas às nossas próprias perguntas de pesquisa. Também é relacional no sentido de que a maneira específica como o método é operacionalizado muda em resposta à, e por meio do processo de, análise. Por meio de cada uma dessas etapas, colocamos ativamente a nós mesmos e nossa pergunta de pesquisa em relacionamento com a experiência falada da pessoa para direcionar o processo analítico, criando uma abertura para que essa pessoa mude nossa maneira de ouvir, a pergunta que fazemos e as maneiras como nós as fazemos” (Gilligan et al., 2006, p. 267-268, tradução nossa).

humano ocorre em relação com o outro e, como tal, nosso [raciocínio moral] é inseparável de nossos relacionamentos com os outros e com as culturas dentro das quais vivemos”, ou ainda, de nossa experiência particular.

De maneira análoga, a hermenêutica de Hans-Georg Gadamer é conhecida por sua aplicação universal nos casos que envolvem interpretação da diferença no uso da linguagem (Gadamer, 2010, p. 272). Mas, estritamente falando, como afirma Summa (2011, p. 47, tradução nossa), ela não pode “ser equiparada a uma [orientação] puramente metodológica ou transcendental”, porque a hermenêutica está muito mais debruçada sobre a práxis do que sobre a aplicação de regras (Pereira, 2024). Como teoria filosófica, ela tem como objeto a compreensão em geral, isto é, a atividade de abrir a vida factual ao mundo linguístico, com a qual se atualiza discursivamente algum sentido transmitido pela tradição, portadora de verdades diversas e igualmente plausíveis (Pereira, 2015). Ela o faz, não abstraindo, mas considerando o nosso diálogo com outros e o contexto desde o qual perguntamos pelo sentido e obtemos certas condições para interpretar. Em outros termos, a hermenêutica filosófica tem a consciência hermenêutica como princípio, desenvolvida na situação concreta cada vez que um significado é apropriado por meio do diálogo. Esse processo nunca termina para a tarefa humana de compreender linguagem, seja pela falta de consciência total da maneira particular como usamos a linguagem, seja porque não esgotamos as possíveis “atualizações” de um significado transmitido por alguém diferente de nós.

Embora a hermenêutica tenha essa proposta de método dialógica, ela não defende uma posição relativista (Pereira, 2024). Há certas experiências, como a experiência de questionar, metaforicamente uma experiência de escuta, que podem nos levar a uma compreensão mais ampla e justa do que outras. Quando se trata da validação ética de certas concepções morais, a hermenêutica cumpriria um papel ainda mais importante, porque o que se entende como o melhor modelo para a boa

conduta não possui referência objetiva em lugar nenhum, a não ser na observação de experiências particulares dentro de certos contextos e na avaliação de qual seria o seu alcance diante de outros contextos distintos. Apesar de a hermenêutica filosófica estar muito presente nas reflexões filosóficas da área da ontologia, atualmente ela está sendo considerada em “uma virada empírico-antropológica”, de modo que, a partir desses pressupostos ontológicos, conforme Gjesdal (2017, p. 338, tradução nossa), podemos pensar em “uma metodologia hermenêutica para esclarecer e melhorar nossas abordagens de compreensão e interpretação”, na ética e em outras do conhecimento.

4 Considerações finais

Como defende Gilligan (2006, p. 254, tradução nossa), a ética não pode ser definitivamente justificada, mas é possível “fornecer uma maneira de atender sistematicamente às muitas vozes embutidas na experiência expressa de uma pessoa” e justificar um conceito moral assim obtido, argumentando em favor de sua maior aplicabilidade e justiça em comparação com outro conceito de moral, como ela fez em comparação com a ética da justiça de Kohlberg.

Já em *In a Different Voice*, Gilligan chamou a atenção para uma moralidade normativa de um grupo social, que consistia no grupo de mulheres que ela entrevistou. Pesquisadores que conduzem pesquisas empíricas qualitativas provavelmente não se surpreendem com as descobertas empíricas de Gilligan. Talvez lhes chame a atenção suas interpretações sobre elas. No entanto, especialmente em um contexto de discriminação contra certos grupos sociais, como grupos de mulheres, de recusa consciente ou inconsciente de reconhecer a integridade e validade de seus pensamentos, pesquisas como a de Gilligan provaram ser pioneiras na defesa da inclusão de vozes diferentes. De fato, esse é o trabalho de uma filósofa hoje.

Como resultado, conforme Jaggar (2000, p. 460, tradução nossa), ele “foi enormemente influente em encorajar feministas a naturalizar suas abordagens”, a defender a aplicabilidade da ética do cuidado em outras esferas do pensamento, como a educação, como o fez Noddings (2013), a refletir sobre as conexões da ética do cuidado com outras áreas da filosofia, como a filosofia política, como mostram Zirbel (2016) e Kuhn (2021), a desenvolver uma filosofia do cuidado, como argumenta Mortari (2018), e a aplicar seu método *Listening Guide* a pesquisas qualitativas em diferentes áreas do conhecimento (Gilligan; Eddy, 2017).

Esse método, por sua vez, está intimamente associado ao seu conceito ético de cuidado responsável e alerta filósofos e cientistas para os limites e influências de nossas pretensões teóricas e, com isso, para o perigo de exclusão e objetificação que essas teorias comportam. A alternativa indicada por Gilligan a essa dificuldade, é fazermos o esforço constante de ouvir vozes distintas daquelas às quais estamos habituados. Em *In a Different Voice*, Gilligan conseguiu expandir a compreensão do desenvolvimento humano, justamente porque conseguiu suspender a definição preconcebida que ela possuía do que significa ser humano e passou a efetivamente conseguir considerar vozes diversas.

Referências

- ADDELSON, Katryn Pyne. Knower/Doers and Their Moral Problems. In: ALCOFF, Linda; POTTER, Elizabeth. *Feminist Epistemologies*. New York; London: Routledge, 1993.
- BRANCO, Angela Uchôa; MARTINS, Lincoln Coimbra. Desenvolvimento moral: considerações teóricas a partir de uma abordagem sociocultural construtivista. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, Brasília, v. 17, n. 2, p. 169-176, mai.-ago., 2001. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ptp/a/mRW3nztcpnbnNgNXhHkmTkS/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 10 jan. 2025.
- BRITO, Adriano Naves. Do fundamento moral à forma da normatividade: meu caminho ao naturalismo. *Philosophos*, Goiânia, v. 28, n. 1, p. 1-41,

- jan./jun. 2023. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/philosophos/article/view/76092>. Acesso em: 10 jan. 2025.
- CADILHA, Susana. Naturalização da ética — O que significa? In: DIAS, Clara Maria (Org.). *Filosofia da mente, ética e metaética*. Rio de Janeiro: Luminária Academia, 2010. p. 123-135.
- CORTINA, Adela; MARTÍNEZ, Emilio. *Ética*. Trad. Silvana Cobucci Leite. 6. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* [GW 1]. 7. ed. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
- GILLIGAN, Carol. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, 1982.
- GILLIGAN, Carol; BELENKY, Mary Field. A Naturalistic Study of Abortion Decisions. *New Directions for Child Development*, v. 7, p. 69-90, 1980. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/cd.23219800706>. Acesso em: 10 jan. 2025.
- GILLIGAN, Carol; EDDY, Jessica. The Listening Guide: Replacing Judgment with Curiosity. *Qualitative Psychology*, v. 8, n. 2, p. 141-151, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1037/qup0000213>. Acesso em: 10 jan. 2025.
- GILLIGAN, Carol; SPENCER, Renée; WEINBERG, M. Katherine; BERTSCH, Tatiana. On the Listening Guide: A Voice-Centered Relational Method. HESSE-BIBER, Sharlene Nagy; LEAVY, Patricia. *Emergent Methods in Social Research*. Thousand Oaks, London, and New Delhi: Sage Publications, 2006.
- GJESDAL, Kristin. Hermeneutics and the Question of Method. In: D'ORO, Giuseppina; OVERGAARD, Søren (Eds.). *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. p. 337-355.
- JAGGAR, Alison M. Ethics naturalized: feminism's contribution to moral epistemology. *Metaphilosophy*, v. 31, n. 5, p. 452-468, 2000. Disponível em: <https://research.birmingham.ac.uk/en/publications/ethics-naturalized-feminisms-contribution-to-moral-epistemology>. Acesso em: 10 jan. 2025.
- KANT, Immanuel. "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" [AA4]. In: KANT, Immanuel. *Kant's Gesammelte Schriften*, Band IV. Berlin: Akademie der Wissenschaft, 1911.

- KOHLBERG, Lawrence. A reply to Owen Flanagan and some comments on the Puka-Goodpaster exchange. *Ethics*, v. 92, n. 3, p. 513-528, 1982. Disponível em: <https://doi.org/10.1086/292359>. Acesso em: 10 jan. 2025.
- KOHLBERG, Lawrence. *The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice*. San Francisco: Harper and Row, 1981.
- KORNBLITH, Hilary. A Naturalistic Methodology. In: D'ORO, Giuseppina; OVERGAARD, Søren (Eds.). *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. p. 141-160.
- KUHNEN, Tânia Aparecida. *Ética do cuidado: diálogos necessários para a igualdade de gênero*. Florianópolis: EdUFSC, 2021.
- MORTARI, Luigina. *Filosofia do cuidado*. Dilson Daldoce Júnior. São Paulo: Paulus, 2018.
- NODDINGS, Nel. *Caring: A Relational Approach to Ethics and Moral Education*. 2. ed. Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press, 2013.
- PEREIRA, Viviane Magalhães. O neoaristotelismo de Gadamer. *Veritas*, Porto Alegre, v. 69, n. 1, p. 1-16, jan.-dez., 2024. Disponível em: <https://philarchive.org/archive/PEROND>. Acesso em: 10 jan. 2025.
- PEREIRA, Viviane Magalhães. O problema da fundamentação da moral e a ética feminista. *Veritas*, Porto Alegre, v. 65, n. 1, p. 1-12, jan.-mar., 2020. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/veritas/article/view/36862>. Acesso em: 10 jan. 2025.
- PEREIRA, Viviane Magalhães. Sobre a tese “Ser que pode ser compreendido é linguagem”: hermenêutica como teoria filosófica. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, v. 20, n. 2, p. 157-178, 2015. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/download/111021/109366/199824>. Acesso em: 10 jan. 2025.
- PEREIRA, Viviane Magalhães. Uma introdução à filosofia feminista. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 14, n. 27, p. 202-222, Jan./Jun. 2023. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/30573>. Acesso em: 10 jan. 2025.
- SUMMA, Michela. Ein Philosoph der Endlichkeit: neue Literatur zu Hans-Georg Gadamer. *Philosophische Rundschau*, v. 58, p. 45-53, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1628/003181511795683822>. Acesso em: 10 jan. 2025.
- TUGENDHAT, Ernst. *O problema da moral*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

TUGENDHAT, Ernst *Vorlesungen über Ethik*. 9. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2019.

WONG, David B. Relativismo moral. In: CANTO-SPERBER, Monique (Org.). *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. Trad. Ana Maria Ribeiro Althoff [et al.]. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2013. p. 896-900.

ZIRBEL, Ilze. *Uma teoria político-feminista do cuidado*. Tese (doutorado) — Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em Filosofia, Florianópolis, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/167820>. Acesso em: 10 jan. 2025.

O papel da teoria do conhecimento para a autonomia das ciências do espírito em Wilhelm Dilthey

Edson Silva de Araújo¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.214.03>

1 Introdução

Esse texto faz parte de uma pesquisa sobre a ética de Dilthey. O autor propõe que a ética filosófica tenha como fundamento sua teoria da compreensão, o que levanta a pergunta se, com isso, o autor não incorreria em um relativismo ético. Nosso esforço nessa pesquisa será, em parte, explicitar como Dilthey em *System der Ethik* lida com essa questão. Em todo o caso, para trabalhar o tema da ética em sua filosofia, é incontornável o problema de fundo presente em toda sua obra, qual seja, o problema do conhecimento nas ciências humanas, visto que o problema da ética identificado por ele está diretamente ligado ao problema do conhecimento. Nesse texto, pretendemos apresentar, em particular, como Dilthey pretende superar o problema do conhecimento nas ciências humanas tendo como base a sua teoria da compreensão.

¹ Graduado em Filosofia pela UECE. Mestrando em Filosofia pela UECE. Bolsista CAPES. E-mail: edson.silva@aluno.uece.br

2 Hermenêutica como ponto de partida na filosofia dilttheyana

A hermenêutica de Dilthey não é um ponto de chegada, ou seja, não é um *telos* ao qual seu pensamento pretende chegar, mas seu ponto de partida. Ela está presente no próprio método de *System der Ethik*, e já aparecia como método em suas primeiras obras, como a *Introdução às ciências do espírito*, de 1883, atravessando toda a sua filosofia. É, portanto, imprescindível nos situarmos sobre o significado e a importância da hermenêutica dilttheyana, tanto para compreendermos sua posição diante do problema do conhecimento das ciências do espírito, quanto para compreendermos todo o seu pensamento filosófico.

Toda forma de compreensão de mundo se constitui no elemento mais básico que é a vivência. Não se deve confundir vivência com a reflexão de nossas vivências, pois isso seria um reducionismo do conceito de compreensão de Dilthey. A base mais fundamental de seu conceito de compreensão encontra-se na vivência mais pura e simples, no ato mesmo de vivenciar, o qual pressupõe que as coisas possuam um contexto. Nesse sentido, qualquer objeto de estudo ou o próprio estudo deste objeto, assim como quem o realiza, encontra-se em um nexo com o mundo ao seu redor. Os filósofos podem distinguir, por exemplo, as instâncias de seu objeto através do esforço imaginativo de sua mente, porém, no mundo da vida, eles não se separam, eles estão sempre vinculados entre si.

3 A oposição de Dilthey à adequação das ciências humanas ao método das ciências naturais

Dilthey contraria a tendência que as ciências naturais e seus próprios pares das ciências do espírito têm, qual seja, de separar as coisas que distinguimos mentalmente e não as considerar no nexo ao qual

elas pertencem. É justamente esse aspecto que ele critica nas teorias do conhecimento de certos autores modernos. Segundo ele, “Nas veias do sujeito cognoscente, construído por Locke, Hume e Kant, não corre sangue real, mas o suco diluído da razão como uma mera atividade do pensamento” (Dilthey, 2010, p. 6).

Em outros termos, nelas há um sujeito meramente reduzido à abstração e ao pensamento, enquanto, para ele, a compreensão envolve tanto o pensamento quanto a vontade e o sentimento, os quais estão ligados/entrelaçados entre si no vivenciar. Por isso, Dilthey se recusa a analisar o mundo de uma perspectiva desvincilhada do próprio mundo. É nesse sentido que ele pensa ser importante estabelecer uma diferença entre as ciências naturais e as ciências do espírito quanto ao seu objeto. “A natureza nós explicamos, a vida da alma nós a compreendemos” (Dilthey, 2011, p. 29).

Para pensarmos o ser humano, pensarmos o que é este ser que compreende, não podemos separá-lo do mundo da vida ao qual ele está vinculado/conectado, e a razão dessa conexão se dá na história. É através dela que Dilthey, corroborando com Schleiermacher, pretende interpretar não só a produção desde a mente de um autor, mas o mundo vivenciado em todos os seus nexos por esse autor. Segundo Amaral (1994, p. 10):

Dilthey, seguindo o exemplo de Schleiermacher, tornou o problema da compreensão o ponto central de uma filosofia das ciências do espírito e atribuiu à hermenêutica a tarefa de “indicar as condições de possibilidade de conhecimento do nexo do mundo histórico e de encontrar os meios de sua concretização”.

A ampliação da hermenêutica permite a compreensão de qualquer objeto ligado ao mundo humano, ou seja, àquilo que foi desenvolvido através da relação dos humanos entre si, ou dos humanos junto à natureza. O problema do conhecimento nas ciências humanas, para Dilthey, se constrói a partir da recusa do método das ciências naturais

como referência única para se obter o rigor científico. A ciência moderna tem início especialmente com Nicolau Copérnico e Galileu Galilei, tendo como modelo de ciência a matemática e depois a física. Para serem reconhecidos como ciências, todos os saberes tinham que se submeter, portanto, ao novo método.

Kant, por exemplo, estabeleceu sua noção de ciência ainda mantendo o conceito clássico de ciência pautada como conhecimento universal e necessário, tomando a física newtoniana como modelo, isto é, um sistema de leis² e, portanto, conhecimento universal e necessário. A lei da gravitação universal³ de Newton, por exemplo, nos permite afirmar que todos os corpos ao serem soltos de uma determinada altura irão cair em direção ao centro da terra. Essa lei não está fundamentada completamente na experiência, ou seja, ela não é um conhecimento puramente empírico, já que sua conclusão é inferida de um limitado número de experiências. De acordo com Porta (2023, p. 23):

Suponho que a física tem por objetivo formular leis, suponho a validade do princípio causal; e isso significa: eu suponho na base de todas as leis um princípio que não pode ser fundado na experiência. Por um percurso similar a este, e não por mero capricho, para Kant a física (ou seja, a mecânica newtoniana) supunha conhecimento não empírico.

Tanto a mecânica newtoniana quanto a metafísica racionalista visam um conhecimento não empírico. Tendo como ponto de partida essa ideia de ciência, um dos principais objetivos de Kant em sua obra *A crítica da razão pura*, conforme afirma Porta (2023, p. 25), é responder a pergunta “*por que conhecimento não empírico é possível na mecânica*

² “Leis são enunciados universais que pretendem estabelecer relações constantes entre fenômenos. Toda lei afirma que, sob certas condições, acontecem tais e tais coisas; ou seja, que sempre que acontece *a*, acontece *b* (por exemplo, sempre que esquento água a 100 graus, esta ferve e passa do estado líquido ao estado gasoso)” (Porta, 2023, p. 17).

³ “A força gravitacional entre dois corpos pontuais, com massas m_1 e m_2 , é diretamente proporcional ao produto das massas gravitacionais, e inversamente proporcional ao quadrado da distância entre eles. A força tem a direção da reta que une as massas pontuais” (Araújo, 2013).

newtoniana, e não na metafísica?”. Dito de outra maneira, por que a física é ciência e a metafísica não?

Kant entende que a física é possível como ciência porque está fundada no princípio da causalidade que é universal e necessário e porque serve para explicar fenômenos dados na experiência sensível. Se esse modo de proceder era a referência que se tinha de conhecimento científico no início do século XIX, as humanidades poderiam alcançar o estatuto de “ciências”, já que seus objetos, como, por exemplo, a história, não se deixam reduzir a explicações desde leis universais e necessárias como a lei da causalidade? Para responder essa pergunta, Dilthey diferencia duas categorias de ciência. Há aquelas da natureza, que devem explicar (*erklären*) as causas (causalidade) e as do espírito, que devem compreender (*verstehen*) a vida (parte-todo). Enquanto a racionalidade da explicação está pautada no princípio de causalidade e a racionalidade da compreensão está pautada no princípio da relação da parte e do todo.

4 A defesa de um método próprio para as ciências do espírito

Em *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*, Dilthey (2011), por exemplo, critica o fato de psicólogos como Herbert, Spencer e Taine, representantes de uma psicologia-explicativa, pretenderem explicar a constituição do mundo psíquico tendo como base o método da física e da química, ou seja, mediante componentes, forças e leis. Ele busca refutar essa forma de proceder e propõe um método adequado ao objeto das ciências humanas (ou do espírito):

Os defensores da psicologia explicativa costumam, então, se reportar às ciências naturais para a fundamentação de uma aplicação tão abrangente de hipóteses. Logo aqui, no começo de nossas investigações, porém, constatamos a pretensão das ciências humanas de determinar autonomamente os seus métodos de maneira correspondente

ao seu objeto. A partir dos conceitos mais universais da doutrina geral do método e através de um teste em relação aos seus objetos particulares, as ciências humanas precisam alcançar modos de procedimento e princípios mais particulares no interior de sua área, tal como o fizeram justamente as ciências naturais. Não é pelo fato de transportarmos os métodos inventados por eles para o nosso campo, mas pelo fato de nosso conhecimento se ajustar à natureza de nossos objetos, de tal modo que nós nos comportamos em relação a esses objetos exatamente como eles em relação aos seus, ou seja, de tal modo que nos mostramos efetivamente como autênticos discípulos dos grandes pensadores das ciências naturais [...]. As ciências humanas distinguem-se inicialmente das ciências naturais, enquanto as ciências naturais possuem fatos em relação aos seus objetos, que aparecem na consciência como dados de fora, como fenômenos e como dados de maneira particular; por outro lado, nas ciências humanas, eles surgem mais originalmente de maneira interna, como realidade e como uma conexão viva (Dilthey, 2011, p. 28-29).

Seguindo a estratégia kantiana, é preciso encontrar uma ciência modelar para as ciências do espírito, assim como a física o é para as ciências da natureza. É assim que a psicologia é utilizada por Dilthey para mostrar ser possível encontrar nela mesma um método que lhe seja próprio, independentemente do método das ciências da natureza. O ser humano busca o que pode haver de conhecimento permanente sobre o mundo, nos fatos da sua própria consciência, em suas experiências vividas, não em uma construção hipotética, que busca explicar os fenômenos ou reduzi-los a leis. Essa nova fundamentação não seria resultado da relação entre conceitos abstratos, mas a posição de cada época dada pela consciência histórica em suas relações reais. “A psicologia é a ciência que explica a compreensão, e que se estabelece pela teoria da compreensão” (Madureira, 2021). A realidade não se encontra dividida em partes isoladas de tal modo que podemos entender cada parte isolada do todo. Da mesma forma, a psicologia não está isolada da compreensão, ambas são indissociáveis. De acordo com Reis (2012, p. 175):

A consciência histórica é uma autognosis, que reúne a psicologia e a história, a introspecção e o exame das objetivações humanas. A autognosis é, em simultâneo, introspectiva e análise de todos os produtos e funções, das expressões e manifestações da humanidade, para se reencontrar e se reconhecer. É uma análise do mundo interno humano que se objetivou, tornando-se dado, exterior, mas significativo.

Nosso autor fala sobre a vivência como “empíria, mas não empirismo”, entendendo que a vivência/experiência é fundante do conhecimento. Sua filosofia difere do empirismo humeano, quanto à ideia de que a experiência humana não deveria ser considerada fundamento da ciência, mas também quanto ao próprio conceito de experiência.

Representação e vivência são contrárias para Dilthey. Como a representação é pensamento, ela pressupõe, portanto, reflexão, o que faz dela um produto meramente racional, que é exatamente o que Dilthey critica em Kant. Isto faz com que ela não possa ser considerada a base sobre a qual o conhecimento é construído. Ao considerar apenas o aspecto reflexivo-racional do conhecimento, exclui-se o querer e o sentir, promovendo uma concepção de ser humano muito limitada.

Kant, em sua crítica, se apoiava apenas na capacidade intelectual do espírito humano, quando é o homem todo, em sua história, que se exprime nos sistemas metafísicos. Para Dilthey, a sua abordagem não era suficiente. Na raiz da teoria do conhecimento e da filosofia, seria preciso encontrar as relações vividas do homem em seu meio histórico-social e não relações abstratas entre o sujeito e o objeto. O problema de uma teoria das ciências do espírito não deveria mais ser posto nos termos do pensamento contemplativo. A sua teoria crítica das ciências do espírito viria substituir a metafísica, inclusive a kantiana, prestando os mesmos serviços que ela, mas em um registro diferente. Ela ofereceria um novo princípio de unidade, que permitiria às diversas ciências do espírito particulares a formação de um “todo” segundo outro registro: a unidade crítica deve ser imanente, residindo no

homem, em sua experiência vivida, em suas condições históricas (Reis, 2012, p. 159).

Dilthey, com seu conceito de vivência, se distancia dessa redução do ser humano ao aspecto reflexivo-racional, pelo menos, do ponto de vista inicial/fundamental de sua teoria. A representação não pode ser a base do conhecimento, porque ela reduziria toda a estrutura do pensamento a uma mera abstração. Entendemos a representação como um ato meramente intelectual, enquanto a vivência seria uma atividade que envolve tanto o pensar e o querer, quanto o sentir. Quando vivenciamos, por exemplo, uma peça de teatro, estamos por completo experienciando aquele momento, estando presentes o pensar, o querer, o sentir, todos simultaneamente. “A observação destrói a vivência”, ou seja, quando você começa a refletir sobre a vivência que você estava tendo, você deixa de simplesmente vivenciar aquele momento, isso ocorre porque esse tipo de objeto existe para mim somente como fato da minha consciência. Este é o princípio da fenomenalidade. Quando temos uma vivência, nunca o é de objetos fora do contexto, ou reduzidos às qualidades que pomos neles, diferente do que acontece no trabalho das ciências empíricas, como a química, por exemplo. Neste caso, os fenômenos investigados devem estar em um ambiente controlado, ou seja, isolado, fora do seu contexto original. Já quando se trata de um objeto da vida, ele está misturado, ligado, não apenas por um princípio de causalidade, mas sobretudo pelo princípio da parte e do todo, a muitos outros objetos no mundo. Isso é o que Dilthey chama de fatos da consciência, ou seja, eu tenho consciência de todos os objetos que me circundam e não os reduzo, mas os vivencio em suas profundas e múltiplas relações.

Para ele, a consciência (*Bewusstsein*) não pode ser definida. Ela só pode ser apontada como um dado último que não admite explicações ulteriores. Eu vivencio em mim a maneira pela qual algo está aí para mim, ou seja, a relação entre consciência e consciência de algo não se dá numa relação de sujeito e objeto.

Para Dilthey, não importa dizer o que o sujeito é, o que importa para ele é que existe uma consciência, essa consciência é marcada pelos fatos da consciência que se dão para um eu. A ele não interessa a discussão acerca do que é esse “eu”, ele não busca definir o sujeito, ou seja, ele se furta da discussão acerca da natureza da consciência. Quando nos perguntamos a respeito da natureza do real, ou sobre a consciência, perdemos de vista aquilo que ambas são. Só temos, portanto, acesso às vivências e aos fatos da consciência (Madureira, 2021).

No que lhe concerne, cada vivência se liga a outras, formando um nexo (*Zusammenhang*). Não se trata de um nexo causal, mas de um nexo baseado na relação entre partes e todo. Apreendemos por força da unidade do pensamento. A unidade que permite que os objetos vistos sejam reconhecidos só é possível se houver uma unidade na própria consciência. Isso significa que é preciso que um “eu” possa ser a unidade de todas essas vivências que estão conectadas/vinculadas, de modo que esta consciência, não apenas dê a todas essas vivências um significado, mas compreenda nessas relações o seu próprio significado. Essas experiências possuem uma razão de ser, algo como um princípio de razão suficiente. Compreendemos essa razão de ser quando percebemos que as experiências estão relacionadas entre si, o que junta todas essas vivências, concebendo uma unidade a elas, que Dilthey chama de nexo. Cada uma das partes (vivências) é importante para que eu tenha compreensão das outras partes. Se eu conheço cada uma dessas vivências e suas relações, eu consigo ter uma consciência dessa totalidade.

Na vivência, formam-se predicados gerais sobre o nexo da vivência de um determinado indivíduo. Enquanto são aplicados às objetivações da vida na compreensão e a todos os objetos de enunciados das ciências do espírito, o âmbito de sua validade amplia-se, até que fica notório que a vida do espírito, onde quer que se manifeste, está sempre acompanhada de sistemas produtivos, força, valor etc. Em consequência disso, os predicados universais revestem-se sempre da dignidade de categorias do mundo do espírito (Dilthey, 2010, p. 238).

Para Dilthey, “a totalidade do mundo da vida (*Lebenswelt*) é insondável”. Essa totalidade se apresenta em suas partes. À medida que compreendemos mais e mais suas partes, através de seus nexos e pressupostos, compreendemos melhor o todo. Dessa forma, fundamenta-se a compreensão, ou seja, o conhecimento próprio das ciências do espírito. Portanto, as bases do conhecimento começam pelo resgate da vivência. Esse resgate nos permite compreender as conexões na história do mundo dos seres humanos. Disso deduz-se o método próprio das ciências do espírito.

5 Considerações finais

A teoria da compreensão de Wilhelm Dilthey emerge como uma resposta inovadora às limitações das metodologias tradicionais das ciências naturais quando aplicadas às ciências do espírito. Sua proposta fundamenta-se na vivência como ponto de partida para a compreensão, considerando o ser humano em sua totalidade — pensamento, vontade e sentimento — e reconhecendo a indissociabilidade do sujeito com seu contexto histórico e social. Ao estabelecer o nexo entre parte e todo como princípio metodológico, Dilthey resgata a singularidade das ciências humanas e afirma sua autonomia epistemológica.

Sua crítica às abordagens reducionistas e abstratas de autores como Locke, Hume e Kant aponta para a necessidade de métodos que respeitem a complexidade e a historicidade dos fenômenos humanos. Assim, o autor enfatiza que o conhecimento nas ciências do espírito deve surgir da relação viva entre a consciência e o mundo, transcendendo o empirismo e o racionalismo tradicionais.

Dilthey não apenas redefine o papel da hermenêutica como fundamento metodológico, mas também a eleva a um estatuto universal na análise dos nexos do mundo histórico. Essa perspectiva amplia o horizonte de compreensão, possibilitando um conhecimento mais

integrado e humano, que transcende a mera explicação causal das ciências naturais. Sua contribuição permanece relevante para repensarmos a epistemologia das ciências humanas e sua conexão com as experiências vividas, reforçando o papel do histórico e do cultural como pilares centrais do saber humano.

Referências

- AMARAL, Maria Nazaré de Camargo Pacheco. *Período clássico da hermenêutica filosófica na Alemanha*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.
- ARAÚJO, Mariana. Lei da gravitação universal. *Revista de Ciência Elementar*, v. 1, n. 1, 2013. Disponível em: <http://doi.org/10.24927/rce2013.013>. Acesso em: 30 jan. 2024.
- DILTHEY, Wilhelm. *Introdução às ciências humanas*. Trad. Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- DILTHEY, Wilhelm. *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*. Trad. Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.
- MADUREIRA, Jonas. *Introdução à filosofia de Wilhelm Dilthey*. [S. l.: s. n.], 4 nov. 2021. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=sVIfLTiHr_M&t=4433s. Acesso em: 16 fev. 2024.
- PORTA, Mario Ariel González. *O pensamento de Immanuel Kant*. Brasília: Ed. Academia Monergista, 2023.
- REIS, José Carlos. “Crítica histórica da razão”: Dilthey versus Kant. *T.E.X.T.O.S DE H.I.S.T.Ó.R.I.A.*, v. 10, n. 1-2, p. 159-180, 2012. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/textos/article/view/27838>. Acesso em: 27 jan. 2024.

As influências do livro VI da *Ética a Nicomâco* no pensamento do jovem Heidegger

Heldeane Carvalho Santiago¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.214.04>

1 Introdução

O pensamento do filósofo Martin Heidegger é amplamente influenciado pelas obras de Aristóteles, especialmente no seu período de juventude, como pode ser evidenciado em seus primeiros textos e documentos. Essas fontes não apenas detalham historicamente sua reinterpretação das obras de Aristóteles, mas também expõem o sentido de sua filosofia e revelam sua apropriação de conceitos fundamentais da filosofia grega antiga, como os conceitos de ser e práxis.

Nesse contexto, à medida que Heidegger investiga os escritos sobre Aristóteles, suas pesquisas sobre a filosofia prática do filósofo são enriquecidas pelas novas ideias que surgiam na intelectualidade alemã, como a hermenêutica, a fenomenologia, a neoescolástica e o neokantismo. Assim, Heidegger prepara seus escritos, articulando a interpretação dos textos aristotélicos e buscando compreender fundamentalmente a questão do ser em Aristóteles.

Contudo, a apropriação da filosofia aristotélica por Heidegger marca um importante momento na trajetória intelectual desse filósofo.

¹ Graduada em Filosofia pela UECE. Mestranda em Filosofia pela UECE.

E-mail: heldeaneacs@gmail.com

Inicialmente influenciado pelo pensamento de Franz Brentano e sua dissertação sobre Aristóteles, *Sobre o significado múltiplo do ente segundo Aristóteles*, Heidegger passou a investigar os sentidos fundamentais do ser, destacando inicialmente a substância (*ousía*) como o sentido unificador não apenas das demais categorias, mas igualmente dos demais sentidos do ser.²

No entanto, Heidegger investigou as obras aristotélicas, buscando uma interpretação fenomenológica que fosse além das concepções tradicionais. Assim, ele não apenas reinterpreto Aristóteles, mas também desenvolveu uma abordagem filosófica própria, que permeou toda a sua obra e representou um confronto radical com a tradição metafísica.

Heidegger retomou, por um período de dez anos (1919-1930), a leitura e reinterpretações das obras de Aristóteles, como aquela feita por Brentano, o que culminou em algumas mudanças de sua posição sobre questões fundamentais da metafísica. Isso teve como consequência não apenas uma “interpretação heideggeriana” de Aristóteles, mas uma mudança significativa no pensamento do próprio Heidegger e, o mais importante, a análise existencial implementada pelo filósofo alemão que despertou novas pesquisas no campo da hermenêutica filosófica.

² As categorias é um sistema organizado para classificar diferentes tipos de ente e predicados. Esse sistema é fundamental na *Metafísica* aristotélica. Não apenas para Heidegger, mas igualmente para alguns pensadores da época dele, a principal das categorias aristotélicas era a *ousía* (substância), a qual poderia ser explicada tanto pela tese da univocidade quanto da multiplicidade do ser.

2 A retomada do pensamento aristotélico por Heidegger: as influências que levaram Heidegger a redescobrir Aristóteles

Em 1907, Heidegger iniciou a leitura dos textos de Aristóteles, se dedicando, de 1907 a 1916, a entender sua teoria das categorias³ desde a questão da univocidade do ser. Ele parte dessa questão influenciado por seus estudos em torno da tradição da Escolástica e da obra *Sobre o significado múltiplo do ente segundo Aristóteles* (1862) de Franz Brentano.

“[...] desde 1907, a dissertação de Brentano se converteu em guia para os primeiros e torpes intentos de penetrar na filosofia” [Heidegger, M. ZSD, p. 81]. Logo se reencontrou com a filosofia aristotélica durante seus anos de estudante de teologia em Friburgo (1909-1911) sob um clima marcado pelo tomismo (Escudero, 2010, p. 13).

Ele teve contato com a filosofia na Universidade de Friburgo, que fazia parte de sua grade curricular. Logo em seu primeiro semestre, teve acesso aos dois volumes de *Investigações Lógicas* de Edmund Husserl, o que, de certo modo, chamou sua atenção para Franz Brentano e o levou a retomar suas pesquisas sobre o significado fundamental do ser em Aristóteles. Assim, a leitura da obra de Brentano se tornou seu principal auxílio para tentar responder à questão: o que quer dizer ser?

Ela foi, portanto, o ponto de partida para seus estudos filosóficos, levando a uma investigação criteriosa sobre as categorias do ser, principalmente “o ser como substância, o ser como verdade e o ser

³ É uma classificação dos diferentes modos pelos quais os seres podem ser descritos e compreendidos. Em sua obra *Categorias*, Aristóteles identifica dez categorias fundamentais que são usadas para descrever as características essenciais e acidentais de cada ente.

como potência e ato, em relação à sua capacidade de servir como ‘fundamento unitário do ser’” (Berti, 1997, p. 58).

O primeiro dos significados aristotélicos do ser tomado em consideração por Heidegger foi indicado como fundamental por Brentano, a saber, o ser segundo as categorias, entre as quais a primeira é a substância (*ousía*). Durante todo o período, então, que permaneceu fiel à sua formação católica, e, portanto, escolástica, isto é, até a conversão à fenomenologia husserliana (1916), Heidegger pensou, com Brentano, que o significado fundamental do ser indicado por Aristóteles, significado capaz de dar unidade a todos os outros e, por conseguinte, de constituir a verdadeira unidade do ser fosse a *ousía*, e como bom filósofo escolástico aderiu também filosoficamente a tal convicção (Berti, 1997 p. 59).

Segundo a interpretação escolástica de Aristóteles, a *ousía*⁴ seria a única categoria capaz de unir todas as categorias e, consequentemente, para se alcançar a verdadeira unidade do ser.

No entanto, seu período de trabalho com Husserl e seu conhecimento fenomenológico fizeram com que Heidegger retomasse seus estudos sobre Aristóteles com o propósito de renovar a filosofia nos moldes do século XX, à semelhança do que fizera Franz Brentano, ou seja, mostrar que a questão do uno e do múltiplo no ser não se trata apenas da redução das categorias a uma, mas, para além disso, era necessário um significado fundamental para o ser.

Brentano acreditava ser possível demonstrar a unidade dos múltiplos significados do ente. Caso contrário, a ontologia teria que renunciar a sua pretensão de universalidade. Basicamente, o objetivo de Brentano é mostrar que o ente não é inteiramente unívoco nem inteiramente multívoco, mas concentra uma diversidade de significados que podem ser subordinados ao ser conforme o critério de analogia.

⁴ O termo “ousia” é um conceito central na filosofia de Aristóteles e é frequentemente traduzido como “substância” ou “essência”. A *ousia* é considerada o aspecto mais fundamental e real de um ente, aquilo que faz com que ele seja o que é.

Seguindo a leitura de Volpi (2013, p. 45), Brentano procedeu da seguinte forma:

[Ele] afronta a doutrina aristotélica da plurivocidade do ente a partir de quatro significados fundamentais deste último: (1) o primeiro significado é o do ente em si (*on kath' hautou*) e do ente por acidente (*on kata symbebekos*), cujo tratamento — com particular atenção ao ente por acidente — ocupa o segundo capítulo; (2) o segundo significado é o do ente como verdadeiro (*on hos alethes*), examinando no terceiro capítulo; (3) o terceiro significado é o do ente segundo a potência ou o ato (*on dynamei kai energeiai*), tema do quarto capítulo; (4) por fim o quarto e último significado fundamental é aquele segundo as figuras das categorias (*on kata ta schemata ton kategorion*), analisada no quinto capítulo.

A parte principal da dissertação de Brentano é a análise das figuras da categoria, apresentada no quinto capítulo, pois é nela que será discutida a problemática da homonímia e sinonímia do ser. Afinal, uma vez que o ser é descrito de diferentes maneiras, para que exista um significado fundamental, é necessário considerar duas situações, na analogia da proporcionalidade (segundo Aristóteles, as mudanças ou movimentos são causados pela presença de uma proporção adequada entre duas ou mais coisas) e na analogia das relações (que enfatiza a importância das relações entre as coisas no mundo para a compreensão de sua natureza e significado).⁵

Brentano interpreta a doutrina aristotélica das categorias de três modos. Na primeira interpretação, as categorias não são conceitos reais, apenas uma ordenação predicativa. Na segunda interpretação, as

⁵ “O ser se diz de múltiplos significados, mas sempre em referência a uma unidade e uma realidade determinada. O ser, portanto, não se diz por mera homonímia, mas do mesmo modo que chamamos ‘salutar’ tudo que se refere à saúde: Seja enquanto a conserva, seja enquanto é capaz de recebê-la; ou também do modo como dizemos ‘médico’ tudo o que se refere à medicina: seja enquanto a possui, seja enquanto é inclinado a ela por natureza, seja enquanto é obra da medicina; e poderemos aduzir ainda outros exemplos de coisas que se dizem de modo semelhante a estas”. (Aristóteles, 2002, p. 131-133, 1003a33ss)

categorias são conceitos universais que derivam do juízo e são separados em partes por meio de um sentido lógico. Por fim, a terceira interpretação também considera as categorias como universais e auxilia na organização do conhecimento de forma sistemática e hierárquica. Como o sumo gênero de uma coisa, podemos entender sua relação com outras coisas e sua posição dentro de uma estrutura mais ampla de classificação.

O que Brentano deseja desenvolver sobre o ser são, segundo Volpi, considerações exclusivamente lógico-gramaticais.

Ao tomar a sua posição própria, Brentano mostra simpatia pelas vigorosas posições ontológicas da terceira interpretação, ainda que mostre que não a aceita inteiramente, e ainda que a integre com muitos elementos extraídos da segunda. Afirma que as categorias são: (1) conceitos reais, (2) significados análogos do ser segundo as analogias da proporcionalidade e em relação ao mesmo termo, (3) conceitos universais, como gêneros supremos do ser distintos entre si pela sua diversa relação com a substância e pelos modos nos quais se predicam dela (Volpi, 2013, p. 46).

Portanto, Brentano reformula, de certa forma, e interpreta de acordo com seu conhecimento as categorias aristotélicas da seguinte forma:

[Ele] discute a multiplicidade do ente a partir de quatro significados: o primeiro é do ente em si e do ente por acidente; o segundo significado é o ente como verdadeiro; o terceiro é o do ente segundo a potência ou o ato; o quarto significado é o ser enquanto substância ou modificação da substância. O último dos significados é o mais importante, visto que Brentano interpreta e reformula as categorias aristotélicas, em especial, a substância; e ainda aponta a ontologia aristotélica justamente como doutrina da substância (a primeira das categorias) (Ferreira, 2018, p. 97).

O método de Brentano é mostrar de forma dedutiva, dividindo as categorias do ser para então chegar à sua unidade. Já influenciado por Husserl, o jovem Heidegger parte de uma multiplicidade do ser

para mostrar que a analogia defendida na interpretação brentaniana de Aristóteles não pode ser a categoria substância, pois qualquer caracterização parte de uma verdade e de suas várias significações. Dessa forma, na década de 1920 ele aprofunda sua interpretação sobre o sentido do ser como verdade.

Uma compreensão fenomenológica nas obras de Aristóteles e a busca pela fundamentação do ser tornam-se necessárias para o jovem Heidegger. Além disso, um retorno às fontes originárias é de suma importância, ou seja, um passeio fenomenológico na história da filosofia possibilitaria uma “destruição” e, em seguida, uma “reconstrução” da tradição ontológica da filosofia ocidental (cf. Ferreira, 2018, p. 97). O jovem Heidegger busca na tradição histórica da filosofia uma compreensão que possa tornar o conhecimento do ser, que para ele pode estar encoberto por uma tradição, mais fundamental, mais originário.

O pensamento de Brentano foi uma importante influência para Heidegger, de tal forma que, mesmo abandonando a perspectiva escolástica das interpretações de Aristóteles, ele ainda apresentava o mesmo pensamento de Brentano em relação aos muitos significados do ser, isto é, de que haveria um sentido unificador, não mais como *ousía*, mas como verdade e, em seguida, como potência e ato.

Heidegger elogia o intento de Brentano de aprofundar na unidade do ser mesmo, mas não fica satisfeito com sua proposta de solução. Heidegger não compartilha a tese brentaniana de que a ontologia pode reduzir-se a uma “ousiologia”, porque a seus olhos isso supõe reduzir o ser aos limites do categorial toda sua amplitude como condição de possibilidade de manifestação do ente. [...] O ente, como o primariamente existente e percebido, pertence a uma realidade, todavia não diferenciada categorialmente. O ser, em contraposição, não “é”; ao contrário, exerce a condição de possibilidade da heterogeneidade dos entes. Logo, Heidegger retoma essa questão sob a forma da diferença ontológica (Escudero, 2010, p. 22-23).

Brentano não foi a única influência marcante na juventude de Heidegger. Carl Braig, teólogo e professor na Faculdade de Teologia de

Friburgo, também desempenhou um papel significativo em sua formação. A teologia especulativa de Braig, fortemente influenciada por Schelling e Hegel, destacava-se por se diferenciar do sistema escolástico ao abordar questões ontológicas e teológicas sob uma perspectiva metafísica.

O aprendizado teológico de Heidegger com Carl Braig possibilitou-lhe um contato aprofundado com as obras de Schelling e Hegel, ampliando seu horizonte temático e despertando seu interesse pelo idealismo alemão. Esse percurso intelectual o levou a dialogar com Tomás de Aquino e, conseqüentemente, a se debruçar sobre a problemática ontológica que marcaria sua filosofia posterior.

Este Braig, no tratado *Vom Sein. Abriß der Ontologie*, concebia a filosofia essencialmente como ontologia, empenhada na investigação, a partir da plurivocidade do ser disposta segundo a ordem analógica, do significado fundamental entendido como capaz de dar unidade ao ser todo inteiro, e localizava este significado primeiramente na categoria e em seguida sobretudo na concepção de Deus como *ipsum esse* (Berti, 1992, p. 66).

Carl Braig exerceu grande influência em Heidegger ao explorar questões da ontologia aristotélico-tomista, como ser, existência, nada, substância, espaço, tempo, realidade e necessidade. Em seu tratado, Braig articulou uma filosofia que combinava princípios científicos com metafísica, teologia e ontologia, propondo que o fundamento do ser seria Deus. Para Heidegger, porém, essa ideia mostrava-se insuficiente, o que o levou a reinterpretar esses conceitos em direção a uma ontologia mais profunda.

As influências de Brentano e Braig foram essenciais para o desenvolvimento do projeto ontológico de Heidegger. No entanto, a descoberta dos escritos de Edmund Husserl, especialmente o primeiro volume de *Investigações Lógicas*, marcou um ponto de virada. Esses textos ajudaram Heidegger a compreender melhor as teorias de Brentano sobre a multiplicidade do ser e seu significado fundamental. Durante esse

período, Heidegger também manteve a admiração por Braig, reconhecendo sua contribuição na articulação de conceitos fundamentais da ontologia em diálogo com Aristóteles, Tomás de Aquino e Suárez.

Quanto ao ensino teológico de Braig e aos colóquios tidos com ele durante os anos de estudos universitários, Heidegger sublinha, como agradecimento a Braig, que ele tivesse chegado pela primeira vez à descoberta da importância de Schelling e Hegel. Além disso, a revalorização que Braig teria operado no seio da teologia especulativa, em alternativa aos sistemas da escolástica, teria estimulado Heidegger a pensar a relação entre ontologia e teologia como tensão estrutural que caracteriza a própria metafísica. Dada a centralidade deste motivo de reflexão na obra de Heidegger, trata-se sem dúvida de uma referência importante, porquanto, na verdade, ele parecia estranho se se considera no seu conjunto o caráter da obra de Braig como teólogo e como filósofo (Volpi, 2013, p. 50).

A teologia especulativa de Braig encontrou eco no campo filosófico e fenomenológico inaugurado por Husserl e ampliado por Heidegger. Sob essa nova perspectiva, Heidegger buscou ultrapassar os limites da metafísica tradicional, adotando a fenomenologia como ponto de partida para a construção de sua ontologia fundamental. Inspirado pelos “atos de consciência”⁶ de Husserl, Heidegger revisitou Aristóteles, particularmente o livro VI da *Metafísica*, interpretando-o sob uma ótica fenomenológica para explorar a questão do ser.

3 A presença de Aristóteles no pensamento do jovem Heidegger

Em 1919 Heidegger, quando foi nomeado por Husserl como seu assistente, também começa a ministrar seminários na universidade de

⁶ Atos de consciência, O objeto, precisamente porque inconcebível sem ser pensado, enquanto um *cogitatum*, exige uma doação de sentido que só pode vir através dos atos intencionais da consciência, isto é, as unidades de sentido pressupõem uma consciência doadora de sentido (Tourinho, 2012).

Freiburg. Tais experiências já revelam sua nova compreensão sobre o pensamento de Aristóteles.

Desde 1919, passei a dedicar-me pessoalmente às atividades docentes nas proximidades de Husserl; nesta aprendia o ver fenomenológico, nele me exercitando e ao mesmo tempo experimentando uma nova compreensão de Aristóteles; foi aí que meu interesse voltou novamente às *Investigações lógicas*, sobretudo à Sexta investigação da primeira edição. A distinção que Husserl aí constrói entre a intuição sensível e categorial revelou-me seu alcance para determinação do “significado múltiplo do ente”. [...] Nela descobri — antes conduzido por um pressentimento do que foi orientado por uma compreensão fundada — o seguinte: o que para fenomenologia dos atos conscientes se realiza como automostrar-se dos fenômenos é pensado mais originariamente por Aristóteles e por todo pensamento e existência dos gregos como *Alétheia*, como desvelamento (*Unverborgenheit*) do que se apresenta (*des Anwesende*), desocultamento e seu mostrar-se (*Entbergung*). [...] Desse modo fui levado ao caminho da questão do ser (*Seinsfrage*), iluminado pela atitude fenomenológica, sempre de novo e cada vez de maneira diferente, inquietado pelas questões emanadas da dissertação de Brentano (Heidegger *apud* Berti, 1992, p. 72-73).

O “ver” fenomenológico, embasado pela leitura da Sexta investigação das *Investigações lógicas* Husserl, levou Heidegger a resgatar Aristóteles e interpretá-lo de uma nova forma. Segundo Berti, Heidegger comete um novo exagero em relação a Aristóteles, não menor do que o realizado anteriormente por Brentano na esteira da escolástica (Cf. Berti, 1992, p. 73). Entretanto, essa nova possibilidade de interpretação fenomenológica de Aristóteles guiou Heidegger em seus três cursos ministrados na Universidade de Freiburg: o primeiro, *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles. Introdução à pesquisa fenomenológica*, no curso de inverno de 1921-1922; o segundo, *Interpretações fenomenológicas de tratados escolhidos de Aristóteles sobre a ontologia e a lógica*, no curso de verão de 1922; e o terceiro, *Ontologia: Hermenêutica da Facticidade*, no curso de verão de 1923.

Desses cursos, o primeiro foi dedicado a discutir Aristóteles e sua influência sobre a escolástica e o catolicismo. Nos outros cursos, pouco foi abordado sobre Aristóteles, apesar de seus títulos sugerirem o contrário, segundo Berti. No entanto, essas reflexões ainda trouxeram contribuições nos anos seguintes, já que Heidegger estudava e pesquisava Aristóteles, orientado metodologicamente pela fenomenologia, ou seja, pelo “ver fenomenológico”. Assim, o resultado desses estudos surgiu após Heidegger ser promovido a professor na Universidade de Marburg, o que lhe permitiu uma análise crítica mais aprofundada sobre o pensamento histórico relacionado a Aristóteles.

[...] Heidegger observa que a [avaliação] da escolástica foi fruto de uma helenização da consciência cristã da vida, à qual reagiu sobretudo Lutero, e que a kantiana da Escola de Marburg foi eficazmente contrastada pela investigação histórico-filológica, primeiro com a edição crítica de Aristóteles e de seus comentadores antigos, organizada pela Academia de Berlim, e depois com os estudos Trendelenburg e de seu aluno Brentano. Mas “foi Husserl” — exclama Heidegger — “que apreendeu em Brentano os elementos decisivos e que pôde, por isso, no sentido mais radical, ir para além dele” (Berti, 1992, p. 74).

Essa nova análise permitiu a Heidegger desenvolver uma nova interpretação de Aristóteles e, conseqüentemente, influenciar outros pensadores no século XX. Segundo o “ver” fenomenológico de Heidegger, o ser contém aspectos de determinada investigação, mas deixa para outros o desocultamento do que aquele pensamento realmente quer trazer.

Heidegger continua sua docência em Marburg em 1923, ministrando cursos sobre as obras de Aristóteles, a saber, sobre a *Retórica*, intitulado *Conceitos fundamentais da filosofia aristotélica*, no semestre de verão de 1924, sobre a *Ética a Nicômaco* junto à sua interpretação do *Sofista* de Platão, intitulado *Platão: O Sofista*, no semestre de inverno de 1924/1925, sobre a lógica aristotélica, intitulado *Lógica: A questão sobre a*

verdade, no semestre de inverno de 1925/1926, e *Conceitos fundamentais da filosofia antiga*, no semestre de verão de 1926.

Todos esses cursos partiram das influências de Aristóteles e da orientação metodológica da fenomenologia, mas foi em 1922 que Heidegger escreveu um texto que revelou o que ele realmente pretendia fazer com suas investigações sobre Aristóteles. Trata-se de um relatório enviado no outono de 1922 por Heidegger a Paul Natorp, professor em Marburg e principal intérprete neokantiano de Aristóteles, como se fosse um projeto de curso intitulado *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*⁷ (cf. Berti, 1992, p. 75).

Neste relatório Heidegger, antes de tudo, em uma premissa intitulada “programa da situação hermenêutica”, expõe os seus critérios de interpretação, declarando que esta deve ser entendida como “apropriação do passado por meio do compreender”, e que só pode ser realizada mediante a “desconstrução” (*Destruktion*), isto é, a desestruturação, a decomposição, a desmontagem. No caso particular de Aristóteles, o que deve ser desconstruído é a interpretação de seu pensamento dado pela escolástica e retomada pela neoescolástica: por meio desta desconstrução, devem-se descobrir as estruturas lógicas e ontológicas centrais da filosofia aristotélica, isto é, a sua ontologia, que contém a concepção de vida, e a sua física, que contém a concepção do movimento (Berti, 1992, p. 76).

De fato, o que Heidegger propõe no *Informe Natorp* seria uma “destruição” do que já foi interpretado pela escolástica e neoescolástica da seguinte forma: esse pensamento deve ser revisitado e decomposto a fim de descobrir suas estruturas lógicas e ontológicas que serão as bases da filosofia aristotélica. Segundo Berti (1992, p. 76), Heidegger acreditava que a parte central da filosofia aristotélica estava em três concepções: a ontológica, que contém a concepção do ser; a ética, que contém a concepção de vida; e a física, que contém a concepção de movimento.

⁷ Esse relatório também ficou conhecido como *Natorp – Bericht* (Informe Natorp).

Portanto, esse novo método proposto por Heidegger permitiria ver, pelos conceitos já constituídos por Aristóteles em suas obras, o sentido originário do objeto em investigação. Afinal, a investigação é a prática que produz o conhecimento.

O que entende em geral Aristóteles por ser, e como é acessível, concebível, definível? O âmbito dos objetos, que dá o sentido originário do ser, é o dos objetos produzidos (*hergestellten*), usados no cotidiano do mundo. Não, portanto, o âmbito ontológico das coisas concebidas em sua essência de coisas como objetos de um conhecimento teórico, mas aquilo para o que se volta a originária experiência do ser, mas o mundo se encontra na prática do produzir (*herstellen*), do realizar, do usar. Isso que foi feito na motilidade prática do produzir (*poíesis*), isso que é levado à existência enquanto preparado para ser usado — isto é o que é. Ser significa ser-produto e, enquanto produto, enquanto significativo para a prática, ser disponível. [...] O sentido do ser consiste originariamente no ser-produto. O ente existe, originariamente, apenas pela prática que o produziu (Heidegger *apud* Berti, 1992, p. 77).

Para tal conclusão, Heidegger traz as formas de conhecimento presentes em *Metafísica* (A 1-2), que, segundo Berti, mostram que a *epistémé* tem uma relação com a *tékhne*, que é a habilidade de produzir. Para Heidegger, a vida efetiva busca sempre melhorar algo de tal forma que possa ser produzida uma visão maior daquilo que é dado. Quanto mais se pratica, mais se aperfeiçoa o objeto e torna o “aspecto” ou forma (*eidos*) visível. Não basta ter apenas o conhecimento teórico; é necessário ter a habilidade de lidar com o objeto de forma prática.

E, como confirmação disto, Heidegger assinala o fato de que, como exemplo de geração de um ente, Aristóteles aduz “o devir da estátua de metal” ou o fato de que, sempre para Aristóteles, “o ser da causa consiste em ser-construída”. Logo, por causa de alguns exemplos tirados da medicina, da estatuária ou da arquitetura, Heidegger interpreta o ser de Aristóteles como um ser-produto (Berti, 1992, p. 78).

Nota-se que a preocupação de Heidegger é apenas com a redução do *eidos* para se chegar à causa fundamental do ser. As outras áreas

debatidas por Aristóteles, como a *phýsis* (natureza) e a *tékhnē* voltada para a arte, não são levadas em consideração, neste momento, por Heidegger, já que ambas também entram na questão do ser-produto. Ao invés disso, Heidegger faz a redução do *eidos* para concluir que existe o “aspecto” pelo qual a *ousía* seria indicada pelos seus “bens”, no qual o ente na prática do mundo se caracterizaria em um “ter”, que seria o ser-produto. Durante essa produção, o objeto da prática no mundo mostraria o seu aspecto, por exemplo, o “aspecto” de uma pessoa que fica doente e é necessário achar a cura da doença. Para se conseguir chegar à cura, é importante o estudo do caso da doença e, em seguida, experimentações que possam combatê-la. O aspecto seria a causa da doença; saber a causa ajuda no diagnóstico e, conseqüentemente, na sua cura. Segundo Heidegger, a causa tem um significado prático (cf. Berti, 1992, p. 78).

Portanto, em seu texto “Informe Natorp”, Heidegger chega à conclusão de que a *ousía* é o ser-produto, algo semelhante ao que fez Brentano, mas o faz sob uma crítica à *Metafísica* de Aristóteles. Este documento assegurou a Heidegger a sucessão de Natorp na Universidade de Marburg, onde durante este período aprofundou seus estudos sobre Aristóteles.

4 Heidegger e sua análise fenomenológica do livro VI da *Ética a Nicômaco*

Em 1922, sob a influência de Husserl, Heidegger enviou ao professor Natorp, da Universidade de Marburg, um manuscrito intitulado *Interpretações Fenomenológicas de Aristóteles: Indicação da Situação Hermenêutica*, também conhecido como *Informe Natorp*. Nesse texto, Heidegger inicia sua investigação sobre o sentido do ser, abordando o pensamento de Aristóteles em uma análise fenomenológica.

Heidegger examina a questão do ser a partir de uma perspectiva hermenêutica, buscando entender como Aristóteles define e distingue os múltiplos sentidos do ser. Através dessa análise, Heidegger busca não apenas interpretar Aristóteles, mas também estabelecer as bases para sua própria filosofia, que se voltaria para a compreensão da existência e da realidade em termos fenomenológicos.

O ponto de partida de Heidegger, não apenas para a interpretação de Aristóteles, mas para sua formação filosófica, foi a tese de doutorado de Franz Brentano *Sobre os múltiplos sentidos do ser segundo Aristóteles* (1862), na qual o autor sugere como problema “procurar entre os múltiplos significados do ser distinguidos por Aristóteles, ‘o determinante significado fundamental’” (Pereira, 2024, p. 4).

Essa busca pelo que determinava de forma fundamental o ser fez com que Heidegger, influenciado pelos seus estudos teológicos, pensasse que o significado fundamental do ser estava relacionado a uma das categorias da substância, sendo essa substância primordial Deus. No entanto, com o passar das investigações e sua influência pelo estudo da fenomenologia com Husserl, sua crença em relação ao ser como *ousía* foi sendo modificada por uma visão fenomenológica. Embora ainda acreditasse e buscasse o determinante fundamental, Heidegger passou a considerar o desvelamento da verdade como intuição imediata, onde o fenômeno está na *aletheia*, ou seja, na verdade.

Começa aqui a investigação fenomenológica de Aristóteles. Heidegger chega à conclusão de que existe uma atitude filosófica mediada pelo ato consciente; ou seja, a ação de autodeterminar-se é realizada por Aristóteles dentro de sua perspectiva diante do mundo. Esse processo ocorre pela apropriação do passado, e a situação frente aos fenômenos do presente torna-se inteligível, ascendendo à originalidade através da interpretação filosófica que, ao mesmo tempo, se determina e mantém a tarefa de interpelar as coisas.

Heidegger, então, retoma Aristóteles, não apenas entendendo seus conceitos para além das categorias, mas também questionando

sua própria investigação e seus processos investigativos como parte da compreensão sobre o ser.

Heidegger defende que a interpretação filosófica é ao mesmo tempo uma investigação da existência fática, na medida em que quem interpreta sempre está submetido a uma realidade imediata e concreta (facticidade), partindo sua interpretação, portanto, de um horizonte de interpretação temporal (temporalidade) concreto, limitado (finitude) (Pereira, 2024, p. 6).

Dessa forma, Heidegger resgata não apenas a filosofia aristotélica através dos moldes da tradição, mas também a fenomenologia, buscando mostrar que o ser faz parte das estruturas lógicas e ontológicas da filosofia aristotélica, trazendo as questões para o campo prático por meio de sua análise do Livro VI da *Ética a Nicômaco*.

A *Ética a Nicômaco* é um livro no qual Aristóteles desenvolve uma teoria da práxis humana, ou melhor, “uma teoria mais ampla em relação ao bem viver (*eudaimonia*), ao agir correto e ao refletir racional; além do mais, esse aspecto está inserido numa teoria do político. [...] Sua vantagem está [...] na elaboração de um quadro conceitual abrangente, de uma conceptualidade ética fundamental. [...] Sob [...] o conceito de *eudaimonia* [...] uns compreendem a forma de vida pautada pelo prazer, outros a vida do cidadão na pólis, outros ainda a vida teórica. Podemos ver o todo do texto [da *Ética a Nicômaco*] estruturado de tal forma que se oriente nestas três respostas: no Livro I, expõe-se a questão do bem do homem; nos Livros II-VI, trata-se da vida política; e nos Livros VII-IX, trata-se de temas afins. A primeira metade do Livro X se ocupa com o prazer (assim como a duplicação que aparece no Livro VII 12-15), e a segunda ocupa-se com a vida teórica. [...] [Aristóteles defende, no entanto, que a bondade de caráter (*ethos*)] se mostra [...] como uma forma de *eudaimonia*; [...]. Já no Livro VI, objeto de interpretação de Heidegger, o Estagirita define os tipos de atividades realizadas pela parte deliberativa da razão (*praxis* e *poiesis/techne*), que estariam em relação à região de objetos dos entes mutáveis, e pela parte pensante da razão (*episteme* e *nous*), que estariam em relação com os entes, segundo ele, imutáveis. Diferentemente do Livro X, segundo o qual a *theoria* (*episteme* e *nous*) seria a atividade que, quando bem realizada pela *arete* dianoética da *sophia*, conduziria ao bem humano, no

Livro VI, a *praxis* (o agir) seria a atividade que, quando bem realizada pela *phronesis* (sabedoria prática), conduziria ao bem humano, neste caso como vida política. Quem possui a *phronesis* é também alguém que possui as *aretai* éticas, ou melhor, o bom agir (*eupraxia*) depende dessa combinação, ou *ethos*. Diferentemente da *poiesis*, que se apoia em definições já previamente definidas do que pode ser efetuado, partindo da concepção do objeto a ser produzido, a atividade da *praxis* realiza um fim entre fins que podem ser buscados, isto é, realiza, a partir de alguma noção do mais concreto, o que julga melhor possível, o melhor que está ao alcance daquele que age [...]. Em outros termos, a fim de realizar um modo de ser e viver melhor, aquele que age precisa manter uma experiência direta com o mundo, mas também equilibrar essa sabedoria prática com um bom caráter, para agir da melhor maneira possível. Em sua releitura desse livro em chave ontológica, Heidegger desconsidera a reflexão aristotélica sobre o bem viver (Pereira, 2024, p. 7, nota 21).

No Livro VI da *Ética a Nicômaco*, sob uma análise fenomenológica, Aristóteles “assume” as atitudes de agir e projetar, possibilitando a abertura da vida fática. Ao interpretar esse livro, Heidegger destaca a importância das categorias da *theoria*, *práxis* e *poiesis* para a compreensão da experiência humana, dando um acento à *práxis*.

Nesse sentido, a virtude dianoética que, segundo Aristóteles, corresponde à melhor maneira de realizar a *práxis*, ou seja, a *phronesis*, não seria apenas uma virtude capaz de dirigir o agir para que este vise o bem, mas o modo de o ser humano encontrar-se a si mesmo, de tomar consciência (*Gewissen*) do “ter de ser” nesse modo fundamental de acesso ao mundo, que ele chama de *Dasein* (Pereira, 2024, p. 7).

Portanto, Heidegger nos apresenta que realizar a *práxis* seria um dos modos de o ser humano tomar consciência através do mundo circundante. Aquele que usa esse acesso é o que ele chama de *Dasein*. Dessa forma, Heidegger proporciona uma nova reinterpretação de Aristóteles, possibilitando sua análise fenomenológica em informe narrativo.

Los primeros años que Heidegger pasa como profesor en la Universidad de Friburgo entre 1919 y 1923 nos presentan a un pensador inconformista e inquieto, enfrascado en el ambicioso proyecto de dotar a la filosofía de un nuevo sentido. Sus constantes y fructíferas investigaciones en el terreno de la teoría neokantiana del conocimiento, en el ámbito de la tradición teológica, en la esfera de las diferentes corrientes vitalistas, en el horizonte de la hermenéutica de Dilthey y, sobre todo, en el contexto de la fenomenología de Husserl y de la filosofía práctica de Aristóteles muestran los esfuerzos de alguien que busca con ahínco dotar a la vida y a la filosofía de un significado que traspase los blindados muros del mundo académico, de alguien que con ahínco quiere sacudirse el yugo de la visión cristiana del hombre (Escudero, 2002, p. 9).

Nesse momento histórico em que se encontra Heidegger e suas investigações sobre o ser e seu fundamento, suas explorações enquanto jovem levam-no a tentar entender o mais fundamental do conhecimento humano. Heidegger se pergunta pelo sentido e como a compreensão prévia das coisas do mundo é capaz de trazer à luz o conhecimento, e como esse processo entre *ser-mundo-ser* é a chave metodológica para essa interpretação.

Para tanto, era necessário um ponto de partida apropriado. Dessa forma, resgatar a questão do ser parecia ideal. Em seguida, analisar fenomenologicamente Aristóteles, para além da metafísica, seria um passo a seguir. Por fim, juntar todas as pesquisas e mostrar, de forma prática, as estruturas ontológicas da vida humana, reapropriando o que Aristóteles coloca no Livro VI da *Ética a Nicômaco*, se torna parte fundamental de sua investigação, que o levava não apenas a investigar a questão do ser, mas também a analisar o próprio Aristóteles dentro de seu contexto e de sua história.

A partir de este planteamiento y una vez satisfechas las exigencias de una hermenéutica fenomenológica del Dasein, se observa cómo la pregunta por el ser va adquiriendo cada vez más protagonismo en las lecciones de Friburgo (1924-1927) hasta convertirse en el tema central de *Ser y tiempo*. La gradual publicación de las primeras lecciones de

Friburgo ha venido a confirmar la idea de que el programa filosófico del joven Heidegger empieza a fraguarse en estos años de intensa actividad docente, al mismo tiempo que aporta un material documental de enorme valor para reconstruir la historia previa de *Ser y tiempo*. El propio Heidegger comenta en una nota a pie de página frecuentemente citada que «desde el semestre de invierno de 1919/1920 el autor ha dado a conocer reiteradamente en sus cursos el análisis de un mundo circundante y, en general, la “hermenéutica de la facticidad” del Dasein (Escudero, 2002, p. 11-12).

Assim, Heidegger começa seu trabalho sobre uma ontologia fundamental e, conseqüentemente, uma “destruição” da metafísica. Suas análises fenomenológicas de Aristóteles, bem como as questões sobre a ontologia fundamental do ser, foram propostas por Heidegger em seu manuscrito *Informe Nartop*, enviado ao professor titular de Marburgo. O professor ficou tão impressionado com o que leu que garantiu a Heidegger seu lugar na cátedra e também apresentou Gadamer, tornando-o um de seus orientandos, pois compartilhava sua admiração pelos escritos gregos.

Las investigaciones sobre las que reposa la totalidad del trabajo realizado de cara a mis lecciones van encaminadas a una sistemática interpretación ontológico-fenomenológica del problema fundamental de la vida fáctica. Esta vida fáctica, conforme a su sentido ontológico, debe comprenderse como vida «histórica» y debe determinarse categorialmente según los modos fundamentales de comportamiento del trato con y en un mundo (mundo circundante, compartido y propio) (Heidegger *apud* Escudero, 2002, p. 13).

O articular categorialmente fará com que Heidegger perceba a necessidade de agir radicalmente diante dos pressupostos fenomenológicos fundamentais de seu mentor, Husserl (cf. Escudero, 2002, p. 16). Isso proporciona o desafio de uma nova filosofia, cuja tarefa é trazer as discussões sobre a existência humana para além das questões teóricas que se reduzem apenas aos objetos dados na consciência. A nova filosofia de Heidegger propôs uma atitude filosófica frente ao fenômeno

da vida humana, permitindo “suspender la primacía de la actitud teórica y poner entre paréntesis el ideal dominante de las ciencias físico-matemáticas vigente desde Descartes y asumido por Husserl” (Cf. Escudero, 2002, p. 16).

En este sentido, la exposición de las virtudes intelectuales ofrecida en la *Ética a Nicómaco*, que Heidegger comenta brevemente al final de este escrito, ofrece un amplio abanico de comportamientos de la vida humana que Husserl, en su proyecto de filosofía como ciencia estricta, no llegó a tomar en consideración. Esta desconfianza frente a la visión teórica del sujeto en Husserl y la asimilación productiva del pensamiento ético de Aristóteles constituyen ingredientes insustituibles del análisis heideggeriano de la existencia humana. Así, por ejemplo, el concepto aristotélico de la prudencia (*phrónesis*) sirve para poner en solfa el ideal de evidencia que gobierna los rendimientos de un ego trascendental desgajado del mundo cotidiano (Escudero, 2002, p. 17).

Portanto, a partir da análise de Aristóteles e da reapropriação de conceitos aristotélicos como *téchne*, *epistémē* e *phrónēsis*, Heidegger traz à tona os modos como a vida é afetada, não de forma particular, mas de uma maneira ontológica que torna o processo de autocompreensão e interpretação do mundo parte importante da vida de forma imediata. Isso desenvolve, assim, uma intuição hermenêutica da vida fática, que está sempre em movimento, permitindo ao Dasein humano o processo de realização do esclarecimento e do sentido do ser.

La hermenéutica de la facticidad brinda la oportunidad para tematizar explícitamente los rasgos ontológicos fundamentales del *Dasein* y, a partir de ahí, poner en marcha la ontología fundamental y su proyecto de clarificación del sentido de ser. La transformación hermenéutica de la fenomenología se revela ahora en su verdadera dimensión ontológica. La cosa que de verdad tiene que mostrar la fenomenología es el ser mismo (Escudero, 2002, p. 22).

O que não fica muito claro na análise de Heidegger é de qual sentido o filósofo está abordando: *¿Se trata del sentido del ser del hombre*

o del sentido del ser en general? (cf. Escudero, 2002, p. 23). É possível que seja um sentido ligado aos fatos, ou seja, a verdade.

5 Considerações finais

O que se entende até aqui é que Heidegger, influenciado por Husserl, inicia sua investigação sobre o sentido do ser através da análise fenomenológica do pensamento de Aristóteles. Ele busca entender como Aristóteles define os múltiplos sentidos do ser, destacando a relação entre substância e a busca pelo significado fundamental do ser, que inicialmente ele associava a Deus. Com o tempo, sua perspectiva muda, adotando uma visão fenomenológica que considera o desvelamento da verdade como intuição imediata.

Heidegger propõe que a interpretação filosófica deve se fundamentar na existência fática, ancorando-se em um horizonte temporal concreto. Ele reinterpreta a filosofia aristotélica, especialmente no Livro VI da *Ética a Nicômaco*, onde Aristóteles discute a práxis e a virtude prática (*phronesis*) como fundamentais para a vida humana e a *Eudaimonia* (felicidade). Essa nova abordagem leva Heidegger a questionar a visão teórica dominante na filosofia, propondo uma nova filosofia que foca na vida humana e na experiência.

O Livro VI da *Ética a Nicômaco* permitiu a Heidegger compreender, de maneira abrangente, os diferentes modos de desvelamento do ser, por meio da apreensão dos entes nos fenômenos encontrados no mundo. Nesse contexto, a influência de Aristóteles é evidente nos modos de desvelamento do ser, enquanto a fenomenologia de Husserl contribui com uma atitude filosófica que privilegia a descrição rigorosa da experiência. Essas influências se complementam ao indicar o caminho percorrido por Heidegger em sua análise da existência humana, tendo como base o ser do ente, capaz de realizar o acesso e a abertura para a verdade.

Os diferentes níveis de correspondência entre os conceitos de Aristóteles e as determinações de Heidegger podem ser observados na obra *Ser e Tempo*. Segundo Escudero, exemplos dessas correspondências incluem: “está-à-mão”, que é relacionado à *poiesis* (produção); “está-aí-adiante”, associado à *theoria* (contemplanção); e “cuidado”, vinculado à *práxis* (ação ética e prática). (Cf. Escudero, 2010, p. 50)

Essas conexões demonstram como Heidegger, em sua análise do *Dasein* (ser-aí), emprega categorias práticas e teóricas de Aristóteles para explorar aspectos fundamentais da existência humana, como a relação entre ação, contemplanção e cuidado. Dessa forma, os modos de conhecimento (*theoria*, *poiesis* e *práxis*) não apenas organizam a maneira como o ser humano conhece o mundo, mas também como age e se comporta nele.

Referências

- BERTI, Enrico. *Aristóteles no século XX*. Trad. Dion Davi Macedo. Ed. Loyola, São Paulo, 1997.
- ESCUADERO, Jesús Adrian. *Heidegger e a filosofia prática de Aristóteles*. Trad. Jason da Silva Martins, José Francisco dos Santos, São Leopoldo: Nova Harmonia 2010.
- ESCUADERO, Jesús Adrian. Prólogo. HEIDEGGER, Martin. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (Indicación de la situación hermenêutica) [Informe Natorp]. Madrid: Editorial Trotta, 2002.
- FERREIRA, Flávia Neves. A interpretação fenomenológica de Aristóteles segundo o Jovem Heidegger (1919-1923). *Kínesis*, v. 10, n. 22, p. 97-109, 2018. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/8063>. Acesso em: 14 jan. 2024.
- PEREIRA, Viviane Magalhães, O neoaristotelismo de Gadamer. *Veritas*, Porto Alegre, v. 69, n. 1, p. 1-16, jan.-dez., 2024. Disponível em: <https://philarchive.org/archive/PEROND>. Acesso em: 14 jan. 2025.
- VOLPI, Franco, *Heidegger e Aristoteles*. Tradução José Trindade dos Santos. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

TOURINHO, Diógenes Côrtes. A consciência e o mundo na fenomenologia de Husserl: influxos e impactos sobre as ciências humanas. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, v. 12, n. 3, Rio de Janeiro, p. 852-866, 2012. Disponível em: <https://pepsic.bvsalud.org/pdf/epp/v12n3/v12n3a08.pdf>. Acesso em: 14 jan. 2025.

Entre símbolos e festa: o jogo hermenêutico da arte na contemporaneidade como acontecer em acréscimo de ser

Pedro Júlio Santos de Oliveira Arrais¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.214.05>

1 Introdução

De antemão é importante salientar que nesse breve argumento, para o enfrentamento da questão que articulamos — o acontecer em incremento do Ser na experiência da arte na contemporaneidade —, situamo-nos dentro de um quadro teórico da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer (1900-2002), tendo como baliza na sua tese fundamental de que “o ser que pode ser compreendido é linguagem” (Gadamer, 2015, p. 612). Esta proposição argumentativa compreende a linguagem como uma dimensão última e por si originária. Além disso, partimos da premissa de que o *Dasein* é histórico e, como tal, desvela e reconfigura-se no horizonte do tempo pela abertura de sentidos, no acontecer do “ser-no-mundo”, num movimento “efeitual” que se instaura na temporalidade do ser histórico.

¹ Doutorando em Filosofia do Instituto de Cultura e Arte da Universidade Federal do Ceará (UFC). Mestre em Comunicação pela UFPI (2017). Pesquisador (CNPq) do Núcleo de Pesquisa em Jornalismo e Comunicação (Nujoc-UFPI) e do Núcleo de Estudos e pesquisas em Comunicação (Nepec-UFPI) e membro da Rede Nacional Rede Historicidade dos Processos Comunicacionais – Brasil. E-mail: pedroj.comunica@gmail.com

Mergulhado em um contexto histórico de crises do saber moderno, o filósofo de *Marburg* reconhece a necessidade de trazer para o centro do debate filosófico, em especial para a ontologia hermenêutica, questões que tangenciam não só a coisa em si, mas o próprio compreender enquanto experiência de vida. Na primeira e segunda seção de *Verdade e método* (1960), Gadamer busca reconhecer e apresentar as limitações da neutralidade científica no âmbito do conhecimento das ciências históricas e do espírito. Ao problematizar a ideia da “autoconcepção do conhecimento histórico” — tomando como referência a ontologia heideggeriana e pelo diálogo com a hermenêutica de Dilthey — intui na experiência da arte um fenômeno desvelador e de autêntica esfera do conhecer. Com isso, eleva a experiência humana com as obras de arte ao genuíno exercício dialético.

Em sua obra basilar, ao pensar o fazer filosófico da tradição, partindo da experiência da arte, dos efeitos da história e do papel da linguagem, Gadamer salienta que vivemos uma crise profunda de autocompreensão. O filósofo, abriga sua crítica no problema da consciência histórica, afirmando que “a consciência dos contemporâneos é de tal natureza que aqueles que vivenciam a história não sabem como esta lhes acontece” (Gadamer, 2011, p. 127). Com esse argumento, mais do que atentar para o problema da razão na contemporaneidade, o filósofo põe no centro do diálogo filosófico uma crítica ao modo como a lidamos com o mundo e a compreensão na vida prática e, em específico, como, atravessados por métodos de um fazer técnico, deixamos de lado a autocompreensão e o autêntico acontecimento do Ser.

O movimento filosófico de Gadamer, como aponta Vattimo (2002), segue as trilhas e busca humanizar a “província heideggeriana”, apresentando-se como um caminho à compreensão do Ser e epistemologicamente um retorno à filosofia prática. Sobre este segundo aspecto, Duque-Estrada pontua que:

Voltando a Gadamer, a *reabilitação da filosofia prática* a que ele se propõe pode ser vista como uma tentativa de contornar o que, em Heidegger, constituiria uma sistemática exclusão do efetivo com o outro. Se lermos Gadamer nessa perspectiva, o seu trabalho se nos apresenta como esforço por reintegrar à reflexão filosófica na efetividade mesma — isto é, *na experiência prática* — da vida em comum (Duque-Estrada, 2024, p. 15-16).

Se Heidegger, em sua dita “primeira fase”², defende que o grande problema da tradição filosófica é o esquecimento da questão do “Ser” em detrimento da “entificação”, Gadamer seguindo esta tradição intui que é preciso que estejamos abertos a pensar a Filosofia enquanto dimensão interpretativa, dito, própria da experiência da compreensão humana que por si é histórica e comunitária. Sempre, pela experiência e contato, damos novos sentidos às coisas, nesse caminho, e também alicerçado e em diálogo crítico com os pressupostos da hermenêutica clássica apresentados nas obras de Schleiermacher e Dilthey, Gadamer (2015) observa que o exercício hermenêutico deve ir além da exegese dos textos ou mesmo de um subjetivismo monológico iluminista. O fazer hermenêutico de sua filosofia está, assim, na *práxis*, no contato com as coisas do mundo, inclusive no contato com a arte, extrapolando, inclusive, as questões que norteiam a Estética, pois como postula o filósofo:

A objetividade de uma ciência da arte ou uma ciência da literatura, que resguarda sua seriedade como esforço científico, permanece, todavia, sujeita à experiência da arte ou da poesia. Ora, na autêntica experiência da arte, a *applicatio* não pode vir separada da *intellection* e da *explicatio* (Gadamer, 2011, p. 131).

No projeto hermenêutico de Gadamer a arte tem um papel imponente ao exercício filosófico contemporâneo, pois sua experiência declarativa não se esgota pela lógica do método ou técnica e saber

² Tomaremos como referência a obra *Sein und Zeit* publicada em 1927 e traduzida para o português com o título “Ser e tempo” (2005).

instrumental, pelo contrário, ela sempre está em possibilidade de abrir mundos que vão além do saber demonstrável e da razão do conhecimento monológico ou da subjetividade. No exercício hermenêutico reside a capacidade de “dar razões. Com esse entendimento, Gadamer (2010) defende a abrangência ontológica da hermenêutica também para o desenvolvimento da estética e sua recuperação não apenas como operador de juízos e prazeres, mas como espaço para o demorar-se do pensamento.

Nesse entendimento, a proposta de uma hermenêutica filosófica, em sua universalidade e necessidade de redescoberta das bases ontológicas do pensamento, encontra na experiência com a arte um saber privilegiado que ressoa e possibilita o diálogo com verdades, sendo este, um espaço para a crítica tanto aos efeitos distópicos de uma consciência estética monológica e como um caminho à negação do caráter passado da arte, reivindicando a sua atualidade e importância também para o exercício da filosofia na contemporaneidade.

Com questões ontológicas específicas, Gadamer abre o horizonte interpretativo da filosofia estética para o exercício hermenêutico do diálogo da autocompreensão e para a declaração (*Aussage*) que é a arte. Este posicionamento é um contraponto ao juízo monológico moderno que produz suas reflexões e estudos estéticos por meio de tipos particulares e contingentes de prazeres e juízos subjetivos provenientes das experiências com as obras de arte. Conduzindo sua reflexão para o campo abrangente da estética — não como disciplina estética, mas como campo filosófico — Gadamer intui que o exercício hermenêutico da experiência humana com a arte e sua dissociação à dependência da razão subjetiva exige que se leve em consideração a temporalidade e autonomia de acontecimentos da obra por ela mesma. Isso só é possível pois a proposta da hermenêutica filosófica desloca a questão para a existência de uma leitura da obra arte que saia dos polos — sujeito-objeto — por mais que ainda estejamos falando deles, e passemos a refletir a respeito da relação, do jogo, do momento, do instante, da

experiência historicidade, a partir de uma consciência histórica que também tem em sua matriz a coletividade e a “vida prática”.

Voltando-nos à “vida prática” são muitos os momentos em que as diversas formas de arte se impõem na nossa cotidianidade. Nesse debate, é fundamental perceber que a arte é em potencial (re)apresentação, “reconhecimento”, encontro. Nas experiências contemporâneas com a arquitetura, fotografia e cinema, por exemplo, as imagens por vezes mediadas por frames e plataformas, “reapresentam” as coisas do mundo a cada contato, ou como diria Didi-Huberman (2012), as imagens “ardem” a todos que de certo modo se encontram com suas exposições. Se em outras épocas as formas de arte, em especial as artes visuais, tinham morada nas paredes e ornamentos dos castelos, nos templos religiosos ou mesmo na necessidade de ressignificação e ordenações dos museus, o que move a arte, agora, é uma outra esfera de mobilização do fazer e compartilhar artístico global.

A experiência da arte é fundamentalmente uma experiência de vida. Por meio dela, é possível experienciar uma totalidade de sentidos. Trata-se de um espaço para o encontro e reconhecimento. A ambivalência da expressão da subjetividade do artista em domínio das nuances de arte dá lugar à mediação que reside na própria experiência com a arte. A proposta filosófica de Gadamer é um exercício que intui que a experiência artística permite compreender melhor a realidade, compreender melhor a experiência da realidade no mundo da vida, ela é uma sacada de luz nos sentidos.

Essa sacada de luz transforma as formas de ver e sentir, de compreender o mundo, tendo sua ontologia como uma possibilidade de desvelamento do Ser — da verdade entendida pelo conceito de *alétheia* —, sendo capaz de clarear questões por um contato simultaneamente singular e abrangente com verdades que, se não fosse pela arte, passariam despercebidas pelas demais formas de conhecimento.

Destarte, vale destacar que a relação com a obra de arte não é expressa por um encontro sempre harmônico ou de permanente

familiaridade, pelo contrário, a arte possui um caráter de surpresa que, ao se fazer presente, sempre coloca em xeque nossas certezas, prejuízos e convicções, convocando-nos à imersão no jogo da compreensão de seus dizeres. É nesse entendimento que Gadamer em resposta ao dito “fim da arte”³ defende a sua atualidade filosófica, deslocando a questão para o que a arte tem a dizer, apresentando três conceitos-chave no modo de ser da obra de arte — jogo, festa e símbolo. Passemos, agora, a refletir sobre cada um desses conceitos atentando para o acontecimento declarativo da arte.

2 O movimento da compreensão no jogo da experiência hermenêutica da arte

Em sua proposta reflexiva, Gadamer não deixa de fora nem a grande arte do passado — daí a importância do exemplo do clássico, quando aborda a questão da história efetual —, da tradição, e nem a arte do moderno e contemporâneo. Sua proposição tem em vista que as diversas formas de arte possam ser compreendidas como “co-pertinentes” e importantes ao exercício da autocompreensão. É nesse entre-meu que o filósofo atesta que a razão pela qual a compreensão do que é arte hoje constitui uma tarefa para o pensamento.

Voltando-se para a experiência hermenêutica da arte, Gadamer (2011) tem o cuidado de apresentar o conceito de jogo e mostrar sua importância para a proposta conceitual no todo da hermenêutica filosófica, sendo este um caminho de sentido capaz de sobrepujar e libertar

³ O argumento defendido por Gadamer no texto traduzido para o português como *A posição da poesia no sistema da estética hegeliana e a pergunta sobre o caráter passado da arte* (1986) é que, ao invés de decretar o fim ou a morte da arte como acontecimento histórico, na verdade a doutrina de caráter passado da arte defendida por Hegel tem como significação mais contundente a libertação da arte enquanto arte. Nesse entendimento, o caráter passado da arte, ora suscitado pela crítica estética de Hegel, nada teria de apocalíptico sobre a arte em si e não deveria ser tratado como fora pela tradição estética moderna como a “morte da arte”.

o caráter subjetivista trazido pela nova estética e antropologia, que tem como fundamento o domínio teórico sobre o termo nas reflexões feitas por Kant e Schiller, respectivamente. O filósofo intui a necessidade de um “movimento teórico disruptivo” do conceito de jogo e sua aplicação categorizada. *A priori*, ele defende argumentativamente o jogo como “um todo dinâmico *sui generis*, que engloba em si também a subjetividade daquele que está jogando” (Gadamer, 2011, p. 153).

Nesse intuito, é importante desvincular a ideia de jogo ao estado de ânimo deste ou daquele que está em jogo, pois a dinâmica viva do movimento que se desdobra no espaço de jogo não deve ser intuída do jogo humano ou mesmo do comportamento lúdico da subjetividade. Gadamer, inicialmente, pinça o conceito de jogo das formulações de Aristóteles apresentando-o como automovimento, como força elementar daquilo que vive e, nesse sentido, um componente fundamental da compreensão (*Verstehen*).

O jogo para a hermenêutica gadameriana é, senão, o movimento de ir e vir ou, melhor dizendo, um automovimento característico do que está vivo. Metaforicamente ele se apresenta sempre como um movimento das ondas do mar que, pela leveza do mover natural, traz sentidos em sensações e conceitos que, sempre entrelaçados, constroem e desfazem as ilhas de certezas humanas. O autêntico jogo humano é um movimento que não está ligado a nenhuma finalidade, mas que emerge e finda no próprio em si do mover-se e que tem em última instância a autorrepresentação do movimento do jogo.

Pelo argumento de Gadamer, o jogar não tem uma dependência da subjetividade do jogador, pelo contrário ele também é um convite para o jogador lançar-se em plenitude ao jogo. No autêntico jogo é possível um “autoesquecimento extático” que positivamente tem a capacidade de elevar o sujeito à leve liberdade de si mesmo.

Isso não se deixa apreender, de uma maneira utilitária, como a subjetividade de um autoesquecimento. Como formulou certa vez o historiador holandês Huizinga, a consciência daquele que está jogando

encontra-se num equilíbrio indistinguível entre a fé e a falta de fé. ‘O selvagem não conhece a diferença conceitual entre ser e jogar’ (Gadamer, 2011, p. 155).

Desta maneira, ao propor uma análise filológica do termo, Gadamer atenta que o jogo, tendo como essência a abertura, encontra originariamente seu significado na “dança”, na realização do movimento enquanto tal. Trazendo um olhar da América latina para tal colocação, podemos exemplificar o jogo como o movimento próprio das danças dos povos tradicionais. A metáfora da dança tradicional se estabelece a partir do jogar-se de cada sujeito e possui como forma de aparição a entrega ao dançar longe do domínio de uma razão objetificadora do mover. O movimento que flui entre os partícipes é motivado pela entrega em plenitude ao instante vivido, que como “retribuição” declara o encontro consigo e com os laços comunitários que os unem.

Assim como nas rodas de danças dos povos tradicionais, a dança de sentidos da finitude que se dá no acontecer da vida em jogo tem como característica fundamental o renovar-se — e com isso pôr-se em risco — a cada repetição. Como pontua Almeida (2002), “jogar é imitar o próprio movimento da vida. Jogar é atualizar o próprio mito do distante começo e reconhecer a *não-fixidez do princípio*” (Almeida, 2002, p. 187). O jogo tem uma natureza própria e independente de quem joga. Ele é recreação ao tempo que impõe àquele que joga uma certa seriedade. Os jogadores que são postos em cena no jogar acordam tacitamente a abertura ao inesperado e ao automovimento do jogar e mesmo que saibam o que está sendo jogado abandonam a si mesmos no instante do jogo.

Na perspectiva gadameriana, “a consciência do jogador é determinada pelo fato de que a alternância se forma por uma liberdade e leveza estranhas. É como se surgisse de si mesma — um estado de equilíbrio sem gravidade” (Gadamer, 2011, p. 154). É também desta maneira que o jogo tem como característica ser em si desprovido de substrato e se expressar originariamente de forma medial, uma espécie de

“mediação total”. Pensando na experiência da arte, podemos dizer que em cada contato com a obra de arte é potencializado um espaço de jogo.

Nesse espaço de jogo cada intérprete e/ou espectador assimila, preenche e transforma o sentido do que fora posto em jogo, o que o filósofo nomeia como configuração (*Gebilde*). Nas palavras de Gadamer, “a transformação em configuração significa que aquilo que era antes não é mais, mas também o que se representa, (re)apresenta agora no jogo da arte, é a verdade duradoura” (Gadamer, 2015, p. 159). Nesse exercício de expectativas, a compreensão configura-se a partir da fusão num horizonte de possibilidades que são colocadas em jogo no instante de contato com a obra e que nem sempre são de total domínio do jogador, mas oportunizadas no modo de ser do próprio jogo.

Cada volta que se realiza nos ciclos da finitude humana desvela com maestria a constante transformação em configuração (*Gebilde*) de novos sentidos verdadeiros e relacionais. É também desta maneira que o jogo tem como característica ser em si desprovido de substrato e se expressar originariamente de forma medial, uma espécie de “mediação total”. Nesse sentido, a essência do jogo reside sua autorepresentação, que, sendo uma peculiar ação comunicativa, não reconhece propriamente a distância entre aqueles que jogam e aqueles que assistem o jogo. O segundo conceito para se pensar o modo de ser da arte é a festa, esta encontra-se associada à dimensão da temporalidade.

3 A temporalidade da festa e o entender-se no caráter participativo na experiência da arte

Estar em experiência com a arte é estar em tempo de arte. É nesse tempo que os vazios se preenchem e os tempos de experiência pragmática, “o tempo para algo”, se dissolvem na experiência de vida, conduzindo o ser-no-mundo ao encontro da infinitude do Ser. O festejar da arte jamais pode ser solitário e diferente do que é defendido pelos

estudos convencionais da estética que sublinham à experiência da arte um caráter individualizador, enquanto um “trabalho” do juízo ou do prazer subjetivo, a experiência hermenêutica da arte reivindica sempre o caráter de participação e coletividade.

É deste modo que o filósofo de *Marburg* convoca para o entendimento da questão a temporalidade da arte, partindo do importante diálogo com o conceito de festa, visto que, para ele, os modos de festejar podem indicar caminhos para compreensão do acontecimento da arte em sua atualidade e unificação. A festa, como reflete o filósofo, é como elemento indissolúvel da arte em sua manifestação que, antes, preconiza a necessidade gregária do ser humano. Grondin (2001) aponta que a festa ou festejo (festividade) seria senão a celebração própria de uma memória coletiva, memória no sentido de reconhecimento, de encontro com o espírito histórico em um tempo de coletividade.

Com o movimento reflexivo de pensar a arte como celebração e festividade, enfatizando o seu caráter comunitário, o filósofo de *Marburg* apresenta um contra-argumento ao conceito do prazer estético kantiano — sendo este como forma de prazer partilhado e não hostil, somente oriunda da diversidade de experiências que originam-se apenas onde os interesses egoístas não estão em jogo —, pois, livre da dependência de pensar o “reino do por vir”, Gadamer preocupa-se em mostrar como a da experiência da arte possibilita a abertura e descoberta para o ser em comunidade que somos.

Como fenômenos, a festa e a arte têm como solo originário a comunhão, a celebração em coletividade do espírito comunitário. Ambas têm como característica um demorar-se de profunda suspensão do tempo pragmático e cronológico. Como pontua Gadamer (2010), no momento do festejo, assim como na experiência com todas as formas de arte, é operado um tempo próprio de “inteiro presente”, que não se expressa na duração do tempo cronológico ou pragmático e nem no vazio temporal do ócio.

Portanto, toda obra de arte tem algo assim como um tempo próprio, que ela por assim dizer nos impõe. Isso não vale apenas para as artes transitórias: para música, dança e a língua. Se lançarmos olhar para as artes estatutárias, lembramo-nos de que também construímos e lemos quadros ou que “passeamos” e “andamos” para conhecer uma arquitetura. Esses também são cursos temporais (Gadamer, 2010, p. 187).

Nesse sentido, a temporalidade própria que a arte possui pode ser percebida em todos os movimentos e tempos da história da arte, para essa reflexão destacamos como força ilustrativa os movimentos de arte na modernidade e com maior ênfase a arte da contemporaneidade, especialmente as artes de reprodução repetitivas como o cinema e a fotografia em seu caráter temporal de festividade e comunhão.

Quando, por exemplo, nos demoramos diante de uma película fílmica ou um ensaio fotográfico, mesmo que fisicamente sós, já estamos em coletividade, participamos e tomamos como demora da experiência humana as imagens, sons, atuações e narrativas que compõem essas linguagens artísticas. A espera da participação nos leva pelas formas e conceitos que em si declaram não só sobre o enredo ou tema “escrito na tela”, mas sobre um “nós” que pode ser desvelado no curso atemporal que habita na presença da linguagem da arte, recorrendo ao mote dessa reflexão, festejamos junto ao construto artístico.

Assim, a arte é como um fenômeno “transsubjetivo” que tem o papel de propor mudanças e com isso mover a subjetividade, a individualização, a propensão demasiada somente ao trabalho para uma disposição à coletividade, à relação intersubjetiva em encontro festivo ao comunitário. Por essas vias chegamos ao último conceito apresentado por Gadamer na sua defesa sobre a atualidade do belo, o símbolo.

4 O simbólico na experiência artística e o acontecimento em acréscimo de ser

No texto *Atualidade do belo* (1985), Gadamer recorre à língua grega e repousa a significação do conceito do simbólico da arte no sentido de “fragmentos da memória”. Voltando-se ao mundo grego, pela análise da língua, o filólogo alemão reconhece que o mais apropriado sentido para o conceito em questão é o símbolo em sua matriz medieval e, com isso, reabilita a expressão “*tessera hospitalis*” relacionando originariamente o símbolo à ideia de um antigo passaporte.

Partindo do sensível, o simbólico constitui a idealidade da realidade histórica, pois é por meio dos símbolos que se encontram a multiplicidade das experiências históricas e a simultaneidade do viver na totalidade de sentidos. Assim, a significância do belo manifesta na obra de arte é para o *Dasein* a oportunidade para o encontro com a totalidade do mundo experimentável mesmo em sua particularização representativa, visto que na experiência da arte “não se experimenta o particular no particular encontro, mas a totalidade do mundo experimentável e da posição ontológica do homem no mundo, assim como sua finitude ante a transcendência” (Gadamer, 2010, p. 174).

Por ter a arte uma capacidade de ir além, mobilizar sentidos e questões que afligem o espírito humano de forma única e atemporal, Gadamer propõe que deixemos de lado o termo obra, em favor do termo construto de arte. A utilização do termo construto se dá pela essência da experiência da arte, que oportuniza também ao intérprete, na presença simbólica da arte, novas significações e compreensões renovadas sobre cada nova aparição declarativa. Símbolo artístico evoca o todo íntegro pela complementaridade agregadora das partes que carregam as chaves interpretativas dos sentidos autênticos das experiências interpessoais.

Nesse entendimento, o significado do símbolo está no seu ser presente, não se restringindo à esfera do *logos*, este atribuído ao

conceito de alegoria. Gadamer, ao analisar a história dos conceitos de alegoria e símbolo, afirma que as palavras possuem uma relação interna, “designam algo que não está na sua aparência visual, no seu aspecto ou som das palavras, mas um significado para além disso” (Gadamer, 2015, p. 119). Nos dois termos o supracensível se torna sensível, como no âmbito religioso-sacramental. No entanto, esta relação foi ao longo da modernidade adquirindo uma distinção e um antagonismo, impulsionado especialmente a estética moderna, o que resultou na desvalorização da retórica a partir do século XIX. É nesse sentido que evidencia o filólogo:

A alegoria pertence originariamente à esfera do discurso, do logos, sendo pois uma figura retórica ou hermenêutica. Em lugar daquilo que se quer realmente dizer coloca-se algo diferente, algo mais à mão, mas de maneira que, apesar disso, esse deixa e faz entender aquele outro. O símbolo, ao contrário, não se encontra limitado à esfera do logos. Pois o símbolo não possui relação com um outro significado, através de seu significado, já que o seu ser próprio e manifesto, tem “significado”. Enquanto o que está exibido é aquilo em que se reconhece algo diferente. Tal é a *tessera hospitalis* e similares (Gadamer, 2010, p. 133-134).

A análise da moderna distinção entre alegoria e símbolo, apesar da relação interna entre as palavras em questão — ambas retêm o significando para além do visual — é importante para o projeto hermenêutico de Gadamer na compreensão da experiência da arte como declaração. As partes que apontam para o todo se complementam uma a uma na festa própria do sentido mais abrangente da vida e estabelecem nos encontros da facticidade com o simbólico o caráter transcendental do jogo existencial.

Sendo, deste modo, algo enigmático e *sui generis*, o que é declarado no verdadeiro construto de arte é insubstituível, mesmo nas artes de reprodução repetitivas, como no caso do cinema e da fotografia que podem ser facilmente copiadas e distribuídas pelas técnicas globais de

circulação de conteúdo. Nesse entendimento, podemos refletir sobre o papel da imagem e na experiência hermenêutica da arte.

4.1 O papel da imagem na experiência hermenêutica da arte

A arte, longe de ser apenas um objeto fruto da capacidade genial do artista ou paixão humana, possui a qualidade de (re)apresentar ao artista e ao intérprete, mesmo que em tempos distintos, a possibilidade de experimentar sua própria historicidade, a finitude e o desvelar do Ser. No jogo declarativo da arte há uma combinação festiva de símbolos que se “autorrepresentam” nas telas, nos palcos, nos muros, na arquitetura, nas plataformas digitais e nos espaços da vida cotidiana articulando o passado e futuro pela linguagem artística. A linguagem artística, por sua vez, desde sempre acompanhando a dinâmica da sociedade, também se configura em imagens e sons que circulam na globalidade das comunicações interpessoais, nas mídias de massa e até mesmo nas interconexões instantâneas do hoje.

Nesse sentido, é importante que possamos pensar sobre o papel da imagem na declaração da arte. Sobre a questão da imagem, Gadamer pontua que a diferença ontológica fundamental entre a imagem e a cópia é a “autoanulação”. Enquanto na imagem a representação busca uma vinculação originária ao representado, sendo parte integrante dele mesmo, e em si reivindicando em sua mostra um ser próprio, na cópia o ato de reproduzir é um movimento ontológico de “autoanulação” que tem como finalidade de aparição a perfeita relação de semelhança com o copiado, sendo este um momento intencional no seu parecer fenomênico.

Gadamer (2015) reconhece a importância desta distinção e lembra-nos que a imagem vista no espelho apresenta-se como uma força ilustrativa da inseparabilidade ontológica da imagem (quadro) em relação ao representado e que, apesar da metáfora não dar conta da compreensão do conceito estético de imagem em sua essência, ela serve como uma chave para se compreender a imagem (quadro) também na

forma artística de forma positiva, sem a subordinação ontológica da mesma a um original. Nesse ponto, podemos defender que a imagem e toda representação desse gênero, diferente da cópia, é um processo ontológico que contribui para construir a qualidade ontológica do representado.

A representação da imagem oportuniza, no representar, uma realidade autônoma e “de crescimento em plasticidade do Ser” (Gadamer, 2015, p. 200). Partindo dessa argumentação neoplatônica, a imagem (quadro) como múltiplo tem a capacidade de tornar legítimo, autêntico e verdadeiro o seu próprio ser para que o representado viva. A imagem em seu conteúdo próprio é definida ontologicamente como emanção do original, sem se tornar menos ou menor por ser assim.

Ao tornar presente aquilo que representa, a imagem como um momento de “*representação*” adquire sua própria valência ontológica, como um caso especial da *representatio*. É por meio desse momento que se abre em possibilidades, significações e identidades o ser representado que só é compreendido em sua aparição imagética. “Pois, em sentido estrito, é através da imagem que o original se torna arquétipo (*Urbild*), ou seja, é a partir da imagem que o representado ganha plasticidade” (Gadamer, 2015, p. 202). Sobre a polissemia produtiva do conceito de imagem e em especial as reflexões que circundam a palavra *Urbild* (arquétipo), Gadamer, destaca que apesar do senso da linguagem atual não o considerar uma imagem, tal análise mostrou-se fundamental à uma dialética da imagem.

A reflexão gadameriana nos faz perceber o paradoxo da imagem — nele aflora o sentido do acontecimento da arte como jogo — pela dupla articulação ontológica de forças, de um lado, a imagem originária que só se torna uma imagem por meio da imagem representada e, por outro, em simultaneidade, a imagem representada que não é mais que a manifestação do original. Nesse sentido, na declaração do construto de arte assim como as palavras e sons, as imagens por ela articuladas não devem ser interpretadas como meras ilustrações

subsequentes, ou formas aparentes de uma ideiação⁴ que aconteça fora de seu acontecimento reprodutivo, antes, elas são possibilidade para que o que representam sejam inteiramente o que são.

5 Considerações finais

O rompimento com a ontologia da substância grega é fundamental ao entendimento hermenêutico da questão da (re)apresentação na experiência da imagem artística, pois, sendo a imagem um processo ontológico de crescimento de ser, nela habita a possibilidade de o ser também, em sua mostração, se tornar um fenômeno visível e pleno em sentido. Essa compreensão do conceito de quadro (imagem) permite que possamos “ver” o uno no múltiplo, intuir o comum do *eidos* a partir da diversidade dos fenômenos. Pelo pressuposto neoplatônico do fenômeno da representação imagética, o caráter representativo da arte redescobre seu fundamento no caráter originário da imagem e, como emanção de um uno original, a imagem guarda sempre a relação vital e indissolúvel com o seu mundo. Nesse sentido, a arte, em sua universalidade de linguagem, oportuniza um crescimento do ser em plasticidade imagética.

Tendo como fio condutor a filosofia prática de Gadamer, defendemos que pensar numa hermenêutica do construto de arte na contemporaneidade a partir dos conceitos de jogo, festa e símbolo mostra-se como um caminho para compreender a própria experiência da vida, pela declaração da arte, na orientação da *phronesis*. Sobre esse aspecto é importante um esclarecimento. Estar atento e aberto ao outro, na capacidade de correção das razões por e pelo contato dialético da

⁴ “A ‘idealidade’ da obra de arte não pode ser determinada através da relação com uma ideia com ser a ser imitado, reproduzido, mas como diz Hegel como o aparecer da própria ideia. A partir do fundamento de uma tal ontologia da imagem, torna-se duvidosa a primazia do quadro pintado sobre a madeira. Ao contrário, o quadro guarda uma relação indissolúvel com o seu mundo.” (Gadamer, 2015, p. 205)

experiência da vida é a tarefa fundamental da hermenêutica. Mergulhados na filosofia da finitude, esse outro — aqui situado pela declaração da arte —, que chega desestabilizando ou reafirmando nossos prejuízos, desvela o quão estamos imersos no desafio fundamentalmente ético do agir humano. O caráter prático da filosofia hermenêutica de Gadamer tem como base o saber *phronetico*, defendido por Aristóteles, especialmente livro VI de *Ética a Nicômaco*, que em linhas gerais diz respeito a um determinado tipo de autoconhecimento, que com caráter de ação, reivindica a boa deliberação.

O declarado na experiência da arte reverbera, por meio da experiência festiva de seus sentidos, sobre o deliberador a cada nova situação concreta da vida, apontando de forma intuitiva a necessidade de agir tendo como referência as possibilidades. Esse modo singular de experiência de vida permite ao intérprete libertar-se dos sentidos dados ou naturalizados nas teorias, normas, leis ou prática cotidiana. É preciso perceber na relação experiência da arte e *phronesis* a pujança do agir de forma criativa e bem deliberada. Não estamos defendendo o saber da experiência hermenêutica da arte como *phronesis* e nem o inverso, mas reconhecendo na sabedoria prática a capacidade de articular os demais saberes da alma, dentre eles o enunciado pela arte, visando o agir para o Bem. Esta proposição só é possível pois partimos de uma perspectiva hermeneuticamente orientada no diálogo e na fusão de horizontes, onde ciclicamente o declarado é sempre potencial orientador ao agir humano.

Nesse movimento de vida, a interpretação e compreensão de significados, não apreensíveis pela estética, pela historiografia e pelo saber filosoficamente “entificado”, passam a ser articulados numa instância de expressabilidade abrangente e enigmática que é a arte no seu acontecimento em acréscimo de Ser.

Referências

- ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. *Hermenêutica e Dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução e notas: Luciano Ferreira de Souza. São Paulo: Martin Claret, 2015.
- CASTAÑARES, Wenceslao. *De la interpretación a la lectura*. Editora Colecion Parteluz: Madri, 1994.
- DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. *Hermenêutica e a reabilitação da filosofia prática: uma leitura de Gadamer através de Husserl e Heidegger*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2024.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Quando as imagens tocam o real*. Tradução de Patrícia Carmello e Vera Casa Nova. PÓS: Revista do Programa de Pós-graduação em Artes da EBA/UFMG, 2012, p. 206-219.
- DOTTORI, Riccardo. *Il concetto di phronesis in Aristotele e l'inizio della filosofia ermeneutica*. Paradigmi, Milano/Bologna, n. 3, p. 53-66, 2008. Disponível em: https://www.academia.edu/31404528/Il_concetto_di_phronesis_in_Aristotele_e_linizio_della_filosofia_ermeneutica. Acesso em: 14-07-2024.
- GADAMER, Hans-Georg. *O problema da Consciência Histórica*. 2. ed. Organizado por Pierre Fruchon. Tradução: Paulo César Duque-Estrada. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. 2. ed. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica da obra de arte*. Seleção e tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo. Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método II: complementos e índices*. Tradução de Ênio Paulo Giachini, revisão de tradução Márcia Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2011.
- GADAMER, Hans-Georg. *Autoapresentação de Hans-Georg Gadamer* (*11.02.1900) (Concluído em. 1975). In: GRONDIN, Jean (org.). *O pensamento de Gadamer*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 23-72.
- GADAMER, Hans-Georg. *Atualidade do Belo: a arte como jogo símbolo e festa*. Tradução de Celeste Aída Galeão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meurer; revisão de tradução de Enio Paulo Giachini. 15ª ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.
- GADAMER, Hans-Georg. *A ideia do Bem entre Platão e Aristóteles*. Tradução Tito Lívio Cruz Romão. 2. ed. São Paulo. Editora WMF Martins Fontes, 2024.
- GRODIN, Jean. Play, Festival and Ritual in Gadamer: On the theme of the immemorial in his later works. [42-49] Translated by Lawrence K. Schmidt. Language and Linguisticity in Gadamer's Hermeneutics, Lanham (Maryland): Lexington Books, 2001. Disponível em: https://www.infoamerica.org/documentos_pdf/gadamer01.pdf. Acesso em: 15/08/2023.
- GRODIN, Jean. *Ser e Tempo*. Parte I. 15. ed. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2005.
- GRODIN, Jean. *A origem da obra de arte*. Tradução de Idalina Azevedo e Manuel António de Castro. São Paulo: Edição 70, 2010.
- NENON, Thomas J. *Horizontality*. In: KEANE, Niall; LAWN, Chris. The Blackwell Companion to Hermeneutics. 1a edição. Wiley-Blackwell: 2016, p. 248-252.
- ROHDEN, Luiz; KUSSLER, Leonardo; SILVEIRA, Denise. *O jogo enquanto estética dialética recepção fílmica*. Disponível em: http://www.raf.ifac.ufop.br/pdf/artefilosofia_11/O_jogo.pdf. Acesso em: 19/05/2020.
- VATTIMO, Gianni. Gadamer: Verdade versus Método: à ditadura da técnica opôs o valor do diálogo social. Revista IHU on-line. Edição 9. Ano 2, 1002. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao9.pdf>. Acesso em 25/07/2024.

Uma dimensão política do reconhecimento no projeto filosófico de Paul Ricoeur

Thalyta Cristine Arrais Furtado Araújo de Oliveira¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.214.06>

1 Introdução

No percurso filosófico de Paul Ricoeur, o tema do reconhecimento aparece de forma mais evidente em sua última obra, intitulada *Percurso do Reconhecimento* (2006)², com uma investigação muito particular em torno de uma semântica do termo e de uma visada teórica que aspira um horizonte diferente daquele proposto por seus interlocutores da luta. Reconhecer significa, no plano filosófico de Paul Ricoeur (2006), entrecruzar aspectos semânticos, epistemológicos, ontológicos, pragmáticos e sobretudo, éticos que vão desde um caminho que parte da identificação pela diferenciação ou exclusão, passando por uma fenomenologia do homem capaz (de reconhecer e ser reconhecido) e suas maneiras de estar-no-mundo, chegando, finalmente, ao reconhecimento mútuo.

¹ Doutoranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí. E-mail: thalyta.arrais@gmail.com

² Em carta enviada à Jean-Louis Schlegel em julho de 2003, seu editor na Seuil, Paul Ricoeur aponta sua insatisfação com a obra, chegando a caracterizá-la como um “élétron libre e insignificante”, especialmente porque, segundo ele, algumas questões ficaram sem resposta. Por este motivo, o livro sai sob a chancela de outra editora, a Stock, à convite de François Azouvi. Esta carta foi citada em: Dosse, François. Paul Ricoeur. *Les sens d’une vie* (1913-2005). La Découverte, Paris 2008.

Nesse caminho, propomos uma reflexão sobre o percurso filosófico de Paul Ricoeur visando encontrar em seu projeto hermenêutico fenomenológico uma dimensão política do reconhecimento capaz de iluminar não só as relações horizontais de pessoa a pessoa (eu-tu), mas com raízes profundas no mundo coletivo. Apesar de não dar contornos evidentes àquilo que se possa chamar de uma filosofia política, Ricoeur não se deixou distante de reflexões acerca da tessitura constitutiva do político e seus atravessamentos em torno do homem capaz (Pierre-Olivier Monteil, 2013; Olivier Abel, 1997). Além disso, trava debates com autores que estão firmemente ancorados na tradição de uma filosofia política, por isso mesmo não seria impensado realizar uma reflexão fenomenológico-hermenêutica da dimensão política do reconhecimento inspirada em Ricoeur.

Ademais, é nesse tensionamento entre a horizontalidade das relações e a verticalidade inerente ao exercício do poder que, conforme Costa (2008), toda ação implica a convivência humana e o estabelecimento de uma vida em comum e que convoca conceitos como autoridade, soberania e violência, de modo que o reconhecimento atinge uma dimensão política, ainda que seja tratada de forma incipiente na obra *Percurso do Reconhecimento*.

Por um lado, procedemos à crítica e à busca dos limites encontrados no autor, ao não se deter de forma mais contundente às dimensões políticas do reconhecimento em sua obra *Percurso do Reconhecimento*, embora esteja em permanente diálogo com autores com declarada posição, como Honneth (2003) e Taylor (1994). De outro, seguiremos em sua via hermenêutica-antropológica encontrando, nessa via, um indicativo que nos impulsiona para espaços dialógicos, reconhecendo os limites de nossa interpretação, assim como aceitando as percepções e compreensões do outro, para formalizar vínculos sociais mais humanos.

Partimos da premissa de que o contexto contemporâneo está fortemente marcado não por um problema de reconhecimento, mas por

sua total negação, de modo que cada um de nós tomado como corpo político forma um mosaico complexo em que a incompreensão se torna evidente. Dessa forma, tentaremos demonstrar que o reconhecimento enquanto uma problemática intersubjetiva mobiliza processos, por isso, é preciso pensá-lo em suas estruturas mediadoras no campo político (das instituições e organizações sociais) e operar num horizonte que vise uma lógica dialética do consensual-conflitual.

Assim, nosso intuito neste breve texto é situar duas questões que nos parecem necessárias: 1) religar a última obra de Ricoeur a todo o seu percurso (marcado por uma diversidade de diálogos — filosofia reflexiva, fenomenologia e hermenêutica) em busca do significado de reconhecimento no seu projeto filosófico; 2) pensar em conceitos-chave encontrados nessa antropologia filosófica que sustente uma dimensão política do reconhecimento, a saber: o homem capaz e o compromisso.

2 O reconhecimento e a sua natureza agonística

O “reconhecimento” (*Anerkennung*) alcança uma de suas afirmações mais influentes com Hegel (2014, 2018) que alçou o conceito a um desenvolvimento reflexivo de importância antropológica em torno da intersubjetividade, para além da ordem da consciência, compreendendo a aparente relação paradoxal entre identidade e alteridade para estabelecer e sustentar uma vida ética (*Sittlichkeit*). Como uma resposta ao “estado de natureza” hobbesiano e à luta contra a morte, o reconhecimento na filosofia hegeliana é abordado como um fenômeno dialético no quadro de uma filosofia política, que estão suscetíveis de serem reconfigurados em dinâmicas históricas e exigências específicas de cada tempo, mas ainda sob o signo da luta³.

³ Ricoeur (2006, p. 188-189) diz: “O mesmo ocorre com as elaborações sucessivas da *Anerkennung* em Hegel; elas abrem uma história da luta pelo reconhecimento que continuará a fazer sentido em nossos dias enquanto a estrutura institucional do reconhecimento for inseparável do dinamismo negativo de todo o processo, com cada

Essa teoria encontra, em Axel Honneth (2003), atualizações importantes, fundamentada em uma moralidade que orienta os conflitos próprios da vida social, mas também emancipa os atores sociais diante das estruturas que deterioram o sentido de coletividade (Marcelo, 2014). Tentando dar conta das relações intersubjetivas, o modelo social proposto por Honneth não deixa fora de seu horizonte o potencial conflitivo destas interações, produzindo tanto respostas positivas (conflito gerador) como carregadas de uma negatividade pelas suas distorções ou patologias.

Diante desse quadro teórico, Paul Ricoeur aponta que o pensamento especulativo de Hegel oferece a sustentação necessária para que o tema do reconhecimento não seja banalizado ao passo que é também provado diante da experiência, como propõe Axel Honneth. No entanto, o filósofo francês adverte que nestas teorias o ser-reconhecido permanece uma incógnita, ainda fortemente ligado a um nível de exigência e um sentimento de mal-estar. Conforme o autor, a figura do negativo, em Hegel, que permeia o “processo de realização efetiva da consciência ou do Espírito”, e as formas negação de reconhecimento, em especial na forma do menosprezo, em Honneth, conduzem Ricoeur (2006, p. 230) à pergunta “quando um sujeito se considerará verdadeiramente reconhecido?”

É a partir disso que o filósofo francês segue sua incursão filosófica em defesa dos estados de paz, como experiências efetivas de reconhecimento que não invalidam as motivações morais das lutas, mas se oferecem como ideias alternativas a essas, como, nas palavras do autor, “clareiras”, percebendo como essa conflitualidade pode gerar para além das lutas, relações sociais, éticas e políticas compassivas e

conquista institucional respondendo a uma ameaça negativa específica; essa correlação entre nível de injustiça e nível de reconhecimento ilustra o adágio familiar segundo o qual sabemos mais sobre o que é injusto que sobre o que é justo; sobre esse ponto, a indignação preenche, em uma filosofia política fundada na exigência de reconhecimento, o papel preenchido pelo medo da morte violenta em Hobbes”.

pacíficas, baseados na mutualidade, fundamentada no ágape e na gratidão, vias que exigem ainda mais das capacidades éticas e morais dos sujeitos para uma vida boa, apta à *philia*, a amizade.

A priori, podemos refutar essa pacificação que se insinua na teoria ricoeuriana, visto que ela se confronta com a experiência da sociedade em nosso tempo. Pouco vemos ou ainda menos experienciamos o reconhecimento mútuo sem que esteja implícita uma clara demanda, um certo tipo de exigência. Mas Ricoeur (2016, p. 255) também está consciente de que “esta mutualidade não ocorre espontaneamente; esta é a razão pela qual é demandada; e esta demanda não é isenta de conflito e luta”. Então, antes que tomemos apressadamente os “estados de paz” como uma solução utópica, precisamos retomar as ressonâncias do negativo e do conflito neste quadro.

A experiência fundamental do negativo está na base de uma dissimetria originária, que, para Hegel “é simplesmente uma parte integral do nosso desenvolvimento e que nos envolve em uma luta para nos tornarmos” (Scott-Bauman, 2013, p. 16-17). Por isso, há, conforme Ferrarese (2009), no cerne do reconhecimento, um aspecto agonístico que faz parte de sua própria “economia”, atravessada pela imprevisibilidade da ação humana e as mudanças sociais e históricas que, a cada tempo, exigem uma nova luta, porque é um fenômeno prático que norteia a intersubjetividade e a constituição das consciências e que possui uma base normativa e moral (Marcelo, 2014).

O que Ricoeur evidencia é que as teorias do reconhecimento de Hegel a Honneth, ainda que considerem a dimensão dialógica entre o eu e o outro na sua dissimetria originária, se fundamentam num certo antagonismo que anula a capacidade, lançada também a uma busca insaciável. O autor observa que o que está sob ameaça é como as relações de reconhecimento recíprocas podem se manter sem abolir a

dissimetria originária⁴. Nesse ponto, a intuição antropológica de Ricoeur do homem finito-infinito é aguçada.

Ricoeur aponta, nos manuscritos *Tâches d'une philosophie de la négation*, de 1958-1959, que a principal confusão é considerar que a diferença só se constitui em oposição. Ele diz: “confundimos tudo ao dizer: toda consciência persegue a morte da outra; porque um indivíduo não é o negativo do outro”⁵. O que Ricoeur aponta aqui é que a redução do problema da alteridade à uma dialética da oposição apaga a verdadeira originalidade de cada ser. Dito de outro modo, Ricoeur escapa daquilo que nomeia como “inflação de negatividade” na filosofia contemporânea ao retomar o ato de afirmação originária de Jean Nabert (1943) como esse outro ponto de constituição do ser, já que uma primeira dimensão conflituosa se apresenta aí: se a subjetividade não é dada numa ação original ela está sob o risco de uma dispersão.

Se com a afirmação originária ganhamos com a entrada da ação de um pré-compreensão mais originária do poder de nos assegurar enquanto um “eu”, com o outro, contemplamos a face da passividade de quem depende do outro e não está sozinho. É o que explicita Ricoeur (2006, p. 10), na obra *Percurso do Reconhecimento*, essa passagem do “verbo ‘reconhecer’ de seu uso na voz ativa para seu uso na voz passiva”.

Assim, o que nos interessa é perceber que a força da tese antropológica ricoeuriana está na intersubjetividade como tarefa, a partir de suas críticas e resistências à imediatez do cogito na filosofia do

⁴ No diálogo próprio de um kantiano pós-hegeliano, Ricoeur aponta que o negativo é a face necessária para a autorrealização, porque à medida que impõe limites, ele também revela potencialidades. Ele diz: “Esse esquecimento da assimetria, consumado pelo sucesso das análises do reconhecimento mútuo, constituiria o último desconhecimento no próprio âmago das experiências efetivas de reconhecimento” (Ricoeur, 2006, p. 231).

⁵ No original: “brouille tout en disant : toute conscience poursuit la mort de l'autre; car un individu n'est pas le négatif de l'autre”. Ver Ricoeur, Paul. *Tâches d'une philosophie de la négation*. IIe Partie. Archives Ricoeur. Dossî 96.03. f. 8856.

sujeito⁶ e da aproximação com a filosofia reflexiva de Jean Nabert, para dar conta da dimensão relacional do si, em que a temática do ser e ação ganhou uma dimensão mais profunda com a entrada do outro, que afeta sem aniquilar a subjetividade, marcada pela experiência moral e a paradoxal relação entre dissimetria e mutualidade.

De acordo com Johann Michel (2006), essa “virada da intersubjetividade” coloca o reconhecimento como fenômeno central na constituição da “vida boa” como aponta a sua pequena ética — “viver bem com e para os outros em instituições justas” — e liga muito claramente a passagem do homem falível ao homem capaz que Ricoeur (1993, p. 6) define como “o prefácio antropológico exigido pela filosofia política”. O significado da ação e das capacidades no interior desta investigação será primordial: o filósofo francês evidencia que o reconhecimento está intimamente voltado para a estima (de si e social) que, por sua vez, está conectada com a capacidade pessoal de poder fazer, poder agir.

É nesse lugar que o não reconhecimento fere as capacidades pessoais que se ampliam e reverberam nas exclusões coletivas. Assim, se o que está em jogo no reconhecimento são as nossas potencialidades enquanto pessoas — capacidade de dizer, agir, narrar, imputar-se —, no multiculturalismo experimentado, conforme Taylor (1994), qual a régua que mede e dá sentido a ações e sujeitos reconhecidos?

Teoricamente articulado, o valor ético do reconhecimento encontra seu limite na prática: as decisões em torno de uma sociedade, de modos de vida, de suas capacidades, giram em torno de predeterminações de classes dominantes (econômica, política e cultural). São postos à julgamento tanto os dados objetivos quanto suas próprias identidades e os abusos sociais, morais e psicológicos são reflexos dessa articulação em nível coletivo. Por isso, a inversão do uso do verbo reconhecer da “voz ativa para a voz passiva”, conforme Ricoeur (2006) — do “eu”

⁶ Ricoeur defende a expressão cogito ferido para evitar os extremos do cogito cartesiano e do cogito quebrado nietzschiano. Em *O Si-mesmo como outro*, este debate está melhor esclarecido (Ricoeur, 1991).

reconheço para o “sou” reconhecido —, demonstra, em toda medida, o caráter da ação (agente-passividade), das capacidades, portanto, da pessoa como centralidade e, na nossa perspectiva, em última instância, a política por excelência (Gaelle Fiasse, 2008; Annie Kunnath, 2009).

É diante desse quadro teórico que o reconhecimento adquire um excesso ético, político e semântico na filosofia ricoeuriana, na qual a ipseidade se encontra no centro, e uma significação inteiramente nova é possível: se o conflito tem o poder de inaugurar eventos necessários para marcar nossa existência, o dom também pode ser o principiador desses eventos. As motivações morais das lutas por reconhecimento permanecem necessárias e estão presentes em vários níveis e diferentes lugares — haja vista as reivindicações de “grupos minoritários” como mulheres, negros, indígenas, quilombolas, LGBTQIAPN+ etc. dentro do ambiente familiar, empresarial, dos direitos civis —, mas o comportamento e a orientação buscam a mutualidade, de modo que o lugar da luta e da conquista são equiparados e celebrados para que se fortaleça o vínculo social e não gere sempre uma aura de insatisfação, medo da morte ou da negação.

A hipótese ricoeuriana de que esses dois aspectos (lutas e estados de paz) não são antagônicos e nem excludentes nos oferece a possibilidade de perceber como o objeto do reconhecimento tem sido uma discussão mais circunscrita em torno da capacidade de construção do mundo ou de transformação deste. O que necessariamente é objeto da luta é a reivindicação por poder de participação e isso só acontece quando o que é negado é o mais próprio da identidade de cada um, que é tornado o inimigo e contém o germe da negação enquanto desconhecimento. Aí poderíamos exemplificar como as relações de autoridade (reciprocidade exigida) e de solicitude (mutualidade como compromisso) desafiam um reinício do ciclo.

O reconhecimento é esse fenômeno que reconecta o si diante de toda a negatividade das experiências, e se a natureza exigente do reconhecimento parece transformar a relação de um pedido por

reconhecimento numa luta, é sintoma de que o espírito ativista e militante em torno das faltas são o que vinculam, numa perspectiva política, o desconhecimento como negação e o poder, já que, quando se pensa nas relações constituídas no nível social, se apresenta assimetricamente não apenas por essa dissimetria originária, mas para corresponder a ideologias e estruturas de poder.

3 Natureza do ser “entre” — mutualidade e política

O desafio enfrentado na contemporaneidade não é necessariamente reinventar novas formas de relações baseadas em capacidades, valores e ações adequadas, mas de reavaliar que pessoas e instâncias são consideradas e reconhecidas a partir de gestos políticos. São precisamente as condições de participação na vida pública que o reconhecimento enquanto fenômeno deve mobilizar e alargar. O reconhecimento deve servir a um *ethos* social, com valores muitas vezes implícitos e informais, mas que distinguem, hierarquizam, priorizam, e dão sentido aos diferentes projetos de vida (Lazzeri; Caillé, 2004).

Como diz Ricoeur (2003, p. 20), “a política nasce, portanto, através deste “impulso espiritual” e sob a ação da negatividade viva: qualquer conquista prática, legal, institucional que gere uma ordem humana é assim feita “através da multiplicação de negações”. Conforme Ricoeur (1993), ela constitui a “arquitetura da ética” e estabelece que o viver bem se realiza no “ser entre e o ser com”, nos termos de Hannah Arendt, uma problemática fundamentalmente política.

Para Ricoeur (1968, p. 251), o desafiador para o sujeito político é compreender que se “a humanidade chega ao homem através do corpo político” — uma formulação que se encontra desde Aristóteles até Rousseau e Hegel —, o político não está atrelado diretamente ao Estado. Em *Crítica e Convicção*, Ricoeur (1995, p. 156) faz claramente a distinção e relação entre esses: “que a política, como desejo de poder, não esgota o político como estrutura da realidade humana”. Segundo

Ricoeur (1968, p. 259), “O político não ocorre sem *a* política”, por isso, na dialética entre forma e força, “o vínculo horizontal do desejo de viver em comunidade deve prevalecer sobre a relação irreduzível da estrutura hierárquica de governo e autoridade” (Ricoeur, 1995, p. 153).

Nesse sentido, seguimos Silvia Gabriel (2014), que afirma que Ricoeur dá um “passo decisivo na jornada da poética à política”, sublinhando que a dialética do *acordo-discordância* típica do mito aristotélico dá conta também da dialética entre *o* político e *a* política: o primeiro se refere à concordância, ou seja, uma organização razoável, enquanto que a política opera as discordâncias que podem ser lidas como as paixões humanas — glória, orgulho, poder, mentiras etc. — e revelam o mal político.

Pensar a política em termos de um paradoxo demonstram que Ricoeur recusa o sistematismo e nos convida a adotar uma postura crítica diante do mal específico que ronda o exercício de poder submetido pelas instituições políticas — especialmente na figura maior do Estado —, percebendo como um lugar necessário na organização social, mas também do risco do desvio, mas ainda com capacidade de responder, por meio de uma ação poética — pautada na esperança, no compromisso, na gratidão —, os desacertos e desencantos contemporâneos em nome de um viver juntos.

Para demonstrar a “circularidade entre o plano político e o plano da prática em geral”, Ricoeur recorre à Hannah Arendt e o conceito de espaço público, onde os interesses individuais e coletivos são postos em contato e estabelecidas as relações ora de subordinação, ora de contestação. Nas palavras de Ricoeur (1989, p. 34), “antes de qualquer determinação em termos de Estado — ou seja, em termos de poder — a cidade humana constitui o espaço público para o surgimento de todas as atividades”. É nesse sentido que podemos recuperar a relação entre capacidades e reconhecimento.

O problema em certa medida permanece quando o “entre”⁷ da expressão “entre protagonistas da troca” concentra a dialética entre dissimetria e reciprocidade. O desconhecimento dessa dissimetria originária é a primeira sombra do negativo nas relações de reconhecimento porque pode levar à “armadilha da união fusional” (Ricoeur, 2006, 272). Assim, esse negativo permite que uma distância do que é o meu próprio e do “caráter insubstituível de cada um dos parceiros da troca; um não é o outro” (Ricoeur, 2006, p. 272). É nesse entre que está a plena significação da experiência humana, explorando um compromisso prático diante da veemência ontológica, de realização do si, por meio da noção de capacidade, que nos projeta e nos afeta, no âmago da discussão, porque é por meio desta que se constitui um acesso fundamental ao estar-no-mundo.

Estar entre a dissimetria e a reciprocidade tem muito mais a ver com compreender as implicações de agir em situações marcadas pela vulnerabilidade ou incapacidade do outro: exigem por vezes um certo exercício das próprias capacidades que contrastam com o não-poder do outro, apesar do qual se (re)abrem possibilidades de ação para mim e para quem recebeu minha ajuda. Da mesma forma, estar entre refere-se às múltiplas ocasiões em que a pretendida universalidade da reciprocidade, e a distribuição a ela associada, devem ser suspensas em prol do cuidado do outro, sem com isso violar ou negar a condição reciprocamente reconhecida como sujeito digno de estima e respeito. Estar entre significa, em outras ocasiões, a modificação gradual dos modos consagrados de convivência ou a ruptura com as convicções individuais e coletivas mais profundas (Prada Londoño, 2017, p. 194, tradução nossa).

No entanto, Ricoeur mantém suas desconfianças em torno da figura da reciprocidade, visto que quanto mais próxima da ideia de mercado, a reciprocidade parece se contaminar com uma noção

⁷ Ricoeur (2006, p. 177) deixa claro aqui que a expressão “ser-entre”, “presente no *interesse*, tão frequentemente evocado por Hannah Arendt”, é no sentido de que o desconhecimento seja reatualizado para um sentido que não corresponda ao de “negação de reconhecimento”.

utilitarista da ideia de equivalência e quanto mais vinculada à ideia de justiça, a reciprocidade se afina com a equidade. Portanto, o que nos parece ser chave como em toda filosofia de Ricoeur não é considerá-la sob aspectos dualistas, mas promover uma reflexão do quanto essa relação pode ser impessoal e sistemática sob a chave da reciprocidade.

Por isso, o desenvolvimento de uma fenomenologia da mutualidade viria assim como um movimento para destacar as pessoas envolvidas em experiências concretas de reconhecimento: “A mutualidade centra-se nas pessoas, a reciprocidade na relação” (Marcelo, 2014, p. 575). A mutualidade é a figura de uma “vida compartilhada” onde a intersubjetividade encontra seu caráter decisivo e a relação “entre” reconheço e sou reconhecido é expressa não em termos de demandas, exigências ou obrigações, mas como uma atitude natural onde o cuidado, a solicitude e o respeito de si passa pelo cuidado, solicitude e respeito do meu próximo.

Assim, se a reciprocidade alimenta o circuito dar-receber-retribuir, a figura da mutualidade que expressa de forma plena essa relação desobrigada entre dar e receber é o amor, simbolizado pelo termo grego *ágape*. A *ágape* ocupa do ponto de vista ricoeuriano um papel crítico e não utópico diante da lógica de equivalência que experimentamos e que baseia quase todas as nossas relações. O caráter simbólico do reconhecimento mútuo revela o sentido das próprias relações, buscando não apenas reciprocidade, equidade, igualdade perante a lei, mas, sobretudo, sustenta o caráter transcendente do estar “entre”. Como diz Ricoeur (2010, p. 364):

Parece-me que não é a coisa dada que pela sua força exige a devolução, mas é o ato mútuo de reconhecimento de dois seres que não têm o discurso especulativo do seu conhecimento; o gesto de reconhecimento é um gesto construtivo de reconhecimento através de algo que é simbólico, que simboliza o doador e o donatário.

Mas um estado de paz baseado na ágape experimenta o problema paradoxal da unilateralidade diante de uma mutualidade, e esse triunfo da superabundância que não é possível de ser compatibilizada, encontra seu caráter enigmático quando confrontada com a esfera prática. Não é palpável, mas é refletido nas práticas sociais; não tem contorno, mas os seus traços discursivos lhe garantem credibilidade.

[...] a ágape se mantém na permanência, no que permanece, seu presente ignorando o arrependimento e a expectativa. Embora ela não seja argumentada em termos gerais, ela se deixa dizer por meio de exemplos e parábolas, cujo resultado extravagante desorienta o ouvinte sem haver a garantia de que ela o reorienta (Ricoeur, 2006, p. 236).

Em certo sentido, a ágape apela à imaginação para abrir possibilidades de repensar e reorientar a ordem ética e política para novos rumos baseados em ideais de cooperação e generosidade. Ainda na esfera prática, a ágape também encontra a sua credibilidade ao desestabilizar o sentido de “próximo”: a ágape exige a presença de um outro, um próximo que não é aquele que está ao lado, mas alguém de quem nos aproximamos (Cf. Ricoeur, 1968).

Emerge do entrecruzamento dessas abordagens entre reciprocidade e mutualidade — esta última sob a figura da ágape — uma fenomenologia do dom⁸ que se opõe à lógica da troca: o que está em jogo não é a coisa dada, mas o compromisso e a confiança estabelecidos na relação entre doador e donatário que de fato garantem o sentido (e não o valor) das trocas. O presente ou o objeto dado, desse modo, simboliza essa relação, mas que implica necessariamente no reconhecimento desta. Como diz Ricoeur (2006, p. 249): “Seria a qualidade da relação de reconhecimento que conferiria o seu significado a tudo o que se chama presentes”.

⁸ Neste ponto, Ricoeur dialoga com Marcel Mauss, Marcel Henaff e Claude Lefort.

O que está definido nessa discussão é que Ricoeur alerta para a necessidade de libertar o significado do reconhecimento da lógica econômica, daquilo que é definido por um valor de mercado, ainda que o mundo do dinheiro interfira, e situá-lo no inestimável, no sem-preço. E é a instância política, sobretudo, a mediadora dos sistemas que envolvem bens comerciais, pela lógica do trabalho, patrimônios, salários etc., e bens não comerciais, como as noções de cidadania, educação, saúde, segurança etc. A questão política se instaura necessariamente neste tensionamento: compreender por meio das práticas sociais, simbólicas e culturais, “as razões que regem a extensão de validade e o limite de competência deste ou daquele bem social” (Ricoeur, 1991, p. 64).

Se o problema da sociedade contemporânea, como diz Ricoeur, é compreender a distinção entre o valor de mercado e o valor social, vê-se que isso depende de uma atitude eminentemente política de determinar que nem tudo tem seu preço. “Dito de outra forma: o mercado não satura o vínculo político” (Ricoeur, 1991, p. 64). O que é compartilhado e retribuído nos estados de paz, sob o signo da ágape, das trocas festivas e da gratidão não é literalmente algo material ou um dado, mas a construção de um mundo compartilhado.

É nesse contexto que o reconhecimento enquanto fenômeno fundamental das relações intersubjetivas e de afirmação das subjetividades necessita do plano político para sustentar que existem esferas de interações humanas que se desenrolam nas cidades, nas comunidades e que escapam às regras de quantificação e equivalência.

4 A figura do compromisso

Seguindo as considerações expostas anteriormente, podemos defender que a “fórmula” de um reconhecimento mútuo reside não apenas na relação eu-outro, mas na tríade eu-mundo compartilhado-outro. Nesse sentido, como pensar e garantir um viver comum sem que

isso signifique utopicamente uma dimensão plenamente pacífica, isenta de conflitos ou institucionalmente ordenada?

Surge a figura do compromisso que carrega, em si, uma aura crítica, puramente hermenêutica, carrega o sentido da mutualidade e que permite criar uma barreira entre o acordo e a violência, orientada para um senso de comunidade. Seguindo um caminho ricoeuriano, podemos buscar a definição do termo compromisso que deriva do latim “*compromittere*”: “prometer ao mesmo tempo, comprometer-se mutuamente”, e é composto pelos prefixos *com-* (juntos) e *promittere* (prometer, “garantir”). Como aponta Nachi (2003, p. 6), o compromisso gira em torno do tríptico: palavra-ação-responsabilidade.

Embora pouco explorada pelo autor — podemos mencionar apenas uma entrevista intitulada *Pour une éthique du compromis*, publicada na obra *Philosophie, éthique et politique*, de 2017, que trata deste conceito mais detidamente —, Ricoeur define que o compromisso requer “negociação” e atua em espaços onde o pluralismo determina, um pluralismo que compreende e reconhece as diferenças e a não existência de um princípio unificador e da interdependência de papéis.

A partir da obra *De la justification: Les économies de la grandeur*, de Luc Boltanski e Laurent Thévenot (1991), e diante das questões enfrentadas pelas desigualdades nas formas de distribuição e de como as ordens de grandezas e os sistemas de justificação têm se definido apenas às relações de mercado — deixando de fora outras grandezas que sustentam e subsidiam as relações sociais como a lealdade, a fidelidade —, Ricoeur argumenta que nenhuma sociedade deve pautar o que o é bem comum a partir de um pressuposto único, mas pela interseção de várias ordens de grandeza. Sua abertura a disposições diferentes e mesmo opostas implica uma dimensão conflitual que constitui a natureza enigmática do compromisso.

O compromisso, portanto, está essencialmente ligado a um pluralismo de justificação, ou seja, aos argumentos que as pessoas apresentam em conflitos. Não há uma super-regra para a resolução de conflitos, mas

os conflitos são resolvidos dentro de uma ordem homogênea na qual as pessoas se reconhecem. Os comerciantes e compradores fazem parte da ordem comercial, e as regras que regem essa ordem são diferentes daquelas que aparecem, por exemplo, na ordem familiar (Ricoeur, 2017, p. 116).

Uma ética do compromisso, para Ricoeur, diz respeito ao cuidado localizado em territórios específicos, numa dada “comunidade histórica”. Por isso mesmo, o autor não defende a noção de um superestado ou mesmo as lógicas de coalizão que se estabelecem a partir de demandas do direito internacional, pois não correspondem às necessidades e ao fortalecimento de uma ética do compromisso. Como o autor pontua, uma paz cívica é aquela que garantiria uma paz internacional, e no bojo dessa ideia está necessariamente atrelada uma ideia de reformulação ou mesmo novas instituições políticas que rompam com o próprio sentido de Estado como conhecemos. Contudo,

A noção de Estado-nação é tão forte que as minorias esmagadas não têm outra forma de sonhar senão exigir um Estado e, portanto, entrar na lógica dos seus opressores. Os palestinos querem um Estado como os israelenses. É muito difícil quebrar a lógica do Estado, porque o Estado tem sido ao longo dos tempos um grande pacificador da violência privada (Ricoeur, 2017, p. 124).

Se o nível do conflito é fundamental para o estabelecimento do compromisso enquanto força, é neste lugar que ele também encontra a sua fragilidade: o compromisso é frágil por ser questionável, pode ser mudado, revogado, mas é extremamente forte, por ser ele quem articula referências e ordens de justificação num conflito que não visa outra coisa senão o bem comum. É aí também que ele se diferencia do comprometimento: para Ricoeur (2017, p. 116), o comprometimento “é uma mistura viciosa de planos e princípios de referência” já no compromisso, tal como pressupõe uma fenomenologia da mutualidade, “todos permanecem em seus lugares, ninguém é destituído de sua ordem de justificação”.

Assim, o compromisso é uma alternativa à totalização, a um consenso em torno de um argumento: é um abrir-se a reconhecer a verdade de si e do outro, da força de reivindicação dos argumentos de si e do outro, mas que se sustenta num princípio puramente hermenêutico de compreensão. Para Ricoeur (2006, p. 224), o compromisso surge, então, como uma capacidade “que abrirá o acesso privilegiado ao bem comum”, por isso, a sua racionalidade é contígua à dinâmica intersubjetiva sustentada pelo reconhecimento.

Se dentro da estrutura da ação humana os conflitos estão presentes, em Ricoeur isso não significa necessariamente que estes são violentos, mas que todos exigem uma sabedoria fronética. Assim mesmo diante do outro, da abertura aos mundos, nada disso implica em um esvaziamento ou relativização, porque há uma posição forte. “Desse ponto de vista, nada dispensará os atores sociais de remeter-se à sabedoria fronética, que não separa a justiça da justeza na busca, em todas as situações, da ação adequada” (Ricoeur, 2006, p. 224).

O reconhecimento situaria, assim, as pessoas em relação a todas as outras enquanto o compromisso seria a nossa capacidade de atualizar nossas posições e ações diante de um mundo diverso, dinâmico e plural, um agir puramente hermenêutico. O compromisso é político, o compromisso é o mais puro ato de reconhecimento do outro. O compromisso está para uma ordem simbólica, não é contrato, mas é político; não é virtude, mas a segue; tem um atributo reflexivo, crítico e comunicacional no qual o reconhecimento numa dimensão política se sustenta.

5 Considerações finais

O desacordo inicial em que estamos lançados não é uma forma insuperável de disputa, seguindo as argumentações ricoeurianas, mas um contraponto fundamental para que se encontre um caminho em que os conflitos devem ser encarados como meios e não finalidades,

sem visar a reconciliação de pontos de vista em acordos e pactos absolutos. É colocar o que está em desacordo num meio-caminho para promover tréguas, intervalos e respiros e suspender as nossas próprias convicções e valores e refletir em termos de um comum. Viver juntos só é possível quando entendemos que as faltas e acordos fazem parte de nossa própria dinâmica interna e não são resultados alcançáveis em medidas externas.

Consideramos que a antropologia filosófica ricoeuriana diz respeito a um sujeito definido por suas capacidades que só florescem no ambiente institucional do corpo político, que, por sua vez, possui suas próprias fragilidades e que só podem ser contornadas com a vigilância desses mesmos sujeitos gerados por esse corpo político. Assim, se a experiência imediata nos coloca em face ao conflito e a crise que encontra no seu cerne o reconhecimento, o desafio do nosso tempo é precisamente de não existir um “meio-termo”, entre as negociações e as disposições institucionais, ao passo em que somos confrontados, como diz, Ricoeur, por uma indiferença massiva ou uma indignação violenta. O que falta, é o “entre”, o que podemos chamar de compromisso com o bem-estar pessoal e coletivo, o gesto que inaugura o reconhecimento mútuo.

O reconhecimento sob a lógica do dom não depende assim de uma força reconciliadora, que faz a mediação dos conflitos que surjam de relações desiguais sob a forma de luta, mas radicaliza na forma como nós enxergamos o próximo — para além de sujeitos de direito, como pessoas capazes, com qualidades e potencialidades para uma nova ordem em torno de suas próprias identidades —, com respeito à intimidade — “uma justa distância no cerne da mutualidade” (Ricoeur, 2006, p. 272) — e com capacidade de constituir um quadro social comum.

O que uma dimensão política do reconhecimento pautada no compromisso mobiliza são “estruturas de confiança”, promessas e responsabilidades para que os laços sociais se desenvolvam. Assim, nossa

compreensão de mundo e de si só é possível em vistas de uma dinâmica entre chamado e resposta, sob a forma de um compromisso com o outro — um compromisso ontológico com quem sou — arquitetonicamente ético, mas profundamente político, porque é a partir dela que concretizamos o nosso desejo de existir e permanecer.

Referências

- ABEL, Olivier. *Paul Ricoeur: A Promessa e a Regra*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- BOLTANSKI, Luc; THÉVENOT, Laurent. *De la justification: les économies de la grandeur*. Paris, Gallimard, 1991.
- COSTA, Mirian Gado Fernandes. *Reflexões em torno do “Paradoxo Político” de Paul Ricoeur*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) — Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.
- DOSSE, François. *Paul Ricoeur: les sens d’une vie (1913-2005)*. Paris: La Découverte, 2008.
- FERRARESE, Estelle. Qu’est-ce qu’une lutte pour la reconnaissance? Réflexions sur l’antagonisme dans les théories contemporaines de la reconnaissance. *Politique et sociétés*, v. 28, n. 3, p. 101-116, 2009.
- FIASSE, Gaëlle. *Paul Ricoeur: de l’homme faillible à l’homme capable*. Paris: Puf, 2008.
- GABRIEL, Silvia Cristina. *La phrónesis crítica en Paul Ricoeur: Elementos para una filosofía política*. Tese (Doutorado em Filosofia) — Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2014.
- HEGEL, Georg Wilhem F. *Fenomenologia do Espírito*. 9. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014.
- HEGEL, Georg Wilhem F. *O Sistema da Vida Ética*. Lisboa: Edições 70, 2018.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003.

- KUNNATH, Annie Mary Simon. *De l'homme faillible à l'homme de la reconnaissance: une relecture de l'anthropologie herméneutique de Paul Ricœur*. Tese de Doutorado. Poitiers. 2009.
- LAZZERI, Christian; CAILLÉ, Alain. La reconnaissance aujourd'hui. Enjeux théoriques, éthiques et politiques du concept. *Revue du MAUSS*, v. 23, n. 2004/1, p. 88-115, 2004.
- MARCELO, Gonçalo. *The Course of Conflict: a Study in the Thought of Paul Ricœur*. Tese (Doutorado em Filosofia) — FCSH/Universidade Nova de Lisboa, 2014.
- MICHEL, Johann. *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain*. Paris: Cerf, 2006.
- MONTEIL, Pierre Olivier. *Ricoeur Politique*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2013.
- NABERT, Jean. *Éléments pour une Éthique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1943.
- NACHI, Mohamed. *Éthique de la promesse: L'agir responsable*. Paris, PUF, 2003.
- PRADA LONDOÑO, Manuel. *Entre disimetría y reciprocidad: el reconocimiento mutuo según Paul Ricœur*. Bogotá: Editorial Aula de Humanidades y Universidad de San Buenaventura Bogotá, 2017.
- RICOEUR, Paul. Morale, éthique et politique. *Pouvoirs*, Revue française d'études constitutionnelles et politiques, n° 65, p. 5-17, 1993.
- RICOEUR, Paul. Le Paradoxe Politique. *Revue Esprit*, v. 250, n. 5, p. 721-745, 1957.
- RICOEUR, Paul. *La critique et la conviction: entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*. Paris: Calmann-Lévy, 1995.
- RICOEUR, Paul. *Philosophie, éthique et politique: entretiens et dialogues*. Paris: Seuil, 2017.
- RICOEUR, Paul. *História e Verdade*. Rio de Janeiro: Forense, 1968.
- RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Tradução de Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991.
- RICOEUR, Paul. *Tâches d'une philosophie de la négation: IIe Partie*. Archives Ricoeur. Dossier 96.03. f. 8856.
- RICOEUR, Paul. A luta por reconhecimento e a economia do dom. Tradução de Cláudio Reichert do Nascimento e Noeli Dutra Rossatto. *Ethic@*, v. 9, n. 2, p. 357-367, 2010.

- RICOEUR, Paul. *Percurso do reconhecimento*. Tradução de Nicolás N. Campañario. São Paulo: Loyola, 2006.
- SCOTT-BAUMANN, Alison. *Ricoeur and the Negation of Happiness*. London: A&C Black, 2013.
- TAYLOR, Charles. *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

A hermenêutica da ideia de perdão em Paul Ricœur revisitada

Manoel Coracy Saboia Dias¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.214.07>

1 Introdução

O presente artigo tem por objeto as leituras ricœurianas sobre o perdão a partir dos seguintes textos maiores [*Textes majeurs*]: *Le pardon peut-il-guérir?* [O perdão pode curar?] e *Sanction, réhabilitation, pardon* [Condenação, reabilitação e perdão], ambos publicados em 1995, e da obra intitulada: *La mémoire, l'histoire, l'oubli* [A memória, a história, o esquecimento], publicada em 2000. São leituras, isto é, uma hermenêutica enquanto teoria das operações da compreensão em sua relação com a interpretação dos textos.

Nesses textos, Ricœur explora a relação entre memória, esquecimento e perdão. Ele acredita que o perdão possa desempenhar um papel crucial na cura das doenças da memória, a partir de algumas ideias centrais:

Trauma e Vulnerabilidade: as noções de trauma, ferida e vulnerabilidade fazem parte da consciência comum e do discurso cotidiano.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Professor Associado II da Universidade Federal do Acre. Docente Permanente do Programa de Pós-Graduação Profissional em Filosofia PROF-FILO, Núcleo UFAC.

E-mail: manoel.coracy.saboia.dias@gmail.com

Esses conceitos estão ligados à experiência humana e à memória. O perdão emerge desse contexto sombrio, onde feridas e traumas residem.

Memória e Esquecimento: a memória não deve ser entendida apenas como um olhar para o passado. Ele rejeita uma compreensão estanque da memória. Ao invés, ele propõe uma visão fenomenológica do tempo, onde o passado se entrelaça com o presente e o futuro. O perdão não é apenas retrospectivo. Ele também afeta nossas expectativas futuras.

Espaço de Experiência e Horizonte de Espera: Ricoeur utiliza os conceitos de espaço de experiência e horizonte de espera, propostos por Koselleck. O espaço de experiência refere-se às heranças e traços sedimentados do passado, enquanto o horizonte de espera aponta para o futuro. O presente vivo atua como um intermediário entre esses dois domínios, conectando memória e expectativas.

O Papel do Perdão: o perdão não é apenas uma questão de olhar para trás e liberar ressentimentos. Ele também molda nossa visão do futuro. Ao perdoar, redesenhamos nossa memória e nossas esperanças, criando um espaço para cura e transformação.

Nessa perspectiva, não seria possível entender a abordagem da noção do perdão em Paul Ricoeur, sem antes compreender o escopo dessas ideias centrais. Cabe-nos analisá-los com rigor ao percorrermos os textos inicialmente citados.

2 “Le pardon peut-il guérir?” (1995)

Como pode o perdão curar as doenças da memória? Ricoeur admite que falar de cura é falar de doença. No entanto, indaga: poderá falar de doença alguém que não seja médico, nem psiquiatra, nem psicanalista? (Ricoeur, 2005, p. 35). Ricoeur acredita piamente que sim. Ora, “as noções de trauma ou de traumatismo, de ferida e de vulnerabilidade pertencem à consciência comum e ao discurso ordinário” (Ricoeur, 2005, p. 35). É nesse fundo tenebroso que o perdão pode curar.

Mas, de que maneira? Ricœur o situa na “enérgica acção de um trabalho que tem início na região da memória e que continua na região do esquecimento” (Ricœur, 2005, p. 35).

Por conseguinte, é pelas doenças da memória que Ricœur inicia sua reflexão. No entanto, o que incitou Ricœur a colocar o ponto de partida no coração da memória foi um fenômeno inquietante, que se pode observar à escala da consciência comum, da memória partilhada, se se quiser evitar a noção bastante discutível de memória coletiva. Este fenômeno — da memória partilhada — é particularmente característico do período pós-Guerra Fria, no qual tantos povos foram submetidos à difícil prova de integração de recordações traumáticas, vindas de um passado anterior à época totalitária (Cf. Ricœur, 2005, p. 35).

Nessa perspectiva, pode-se dizer que certos povos sofrem de demasiada memória, como se estivessem envergonhados pela lembrança das humilhações sofridas num passado remoto e pelas glórias longínquas? Por outro lado, segundo Ricœur, pode-se dizer que “outros povos sofrem de falta de memória, como se fugissem perante a obsessão do seu próprio passado? (Ricœur, 2005, p. 35).

Mas antes de abordar diretamente a questão do excesso ou da falta da memória, Ricœur a recoloca no quadro de uma dialética mais vasta, englobando o passado, o presente e o futuro, tanto das pessoas como das comunidades (Ricœur, 2005, p. 36). Segundo ele, a questão é saber se não é toda a relação passado-presente-futuro que sofre de feridas e traumatismos e que requer ser curada. “É uma questão tanto mais legítima quanto os três termos da sequência memória-esquecimento-perdão que parecem referir-se apenas ao passado, como se estivessem adscritos unicamente à retrospecção” (Ricœur, 2005, p. 36). Em outras palavras, o filósofo quer afastar uma compreensão estanque da memória, como se ela fizesse tão somente referência ao passado. Ao contrário disso, seguindo uma perspectiva fenomenológica, ele convoca uma compreensão densa do tempo, segundo a qual o passado se entrecruza com as demais dimensões do tempo de modo que o perdão

não incide apenas sobre um acontecimento que nada tenha a ver com a experiência presente ou com o horizonte de futuro. O perdão não é um exercício simplesmente retrospectivo; ele redesenha tanto a memória quanto as expectativas que nos projetam ao porvir.

Para caracterizar a relação mais vasta entre passado, presente e futuro, na qual a nossa sequência circunscreve-se, Ricœur adota dois conceitos do pensador alemão Reinhart Koselleck, opondo ao plano da nossa consciência histórica global, por um lado, o que ele chama de “espaço de experiência” e, por outro lado, o “horizonte de espera” (Ricœur, 2005, p. 36). São estes os conceitos responsáveis por entrelaçar o passado, o presente e o futuro. De acordo com Koselleck, essas categorias são capazes de desvendar o tempo histórico, na medida em que, enriquecidas com seu conteúdo, conduzem as ações substanciais no movimento social e político (Cf. Koselleck, 2006, p. 305-327).

Se, por um lado, sob o conceito de espaço de experiência, somos remetidos às heranças, aos traços sedimentados do passado que são constitutivos do solo em que assentam desejos, temores, previsões, projetos, antecipações e que se destacam do fundo do horizonte de espera; por outro lado, uma espera ou expectativa não pode ser experimentada de tal forma, visto que essa pode não se realizar, ou seja, são possibilidades que se lançam ao futuro (Cf. Ricœur, 2005, p. 36). Por isso:

[...] é mais exato nos servirmos da metáfora do horizonte de expectativa, em vez de espaço de expectativa. Horizonte quer dizer aquela linha por trás da qual se abre no futuro um novo espaço de experiência, mas um espaço que ainda não pode ser contemplado. A possibilidade de se descobrir o futuro, apesar de os prognósticos serem possíveis, se depara com um limite absoluto, pois ela não pode ser experimentada (Koselleck, 2006, p. 311).

A despeito dessa ligeira correção, Ricœur retém de Koselleck dois axiomas: primeiro, “não existe espaço de experiência que não seja oposto a um horizonte de espera, o qual, em compensação, permanece irreduzível ao primeiro” (Ricœur, 2005, p. 36); em segundo lugar, “o

presente vivo tem o papel de permutador entre o espaço de experiência e o horizonte de espera, o que o distingue do instante pontual, que é apenas um corte virtual sobre uma linha indefinida” (Ricoeur 2005, p. 36).

Dessa forma, assim como a experiência, a espera ou expectativa se realiza no hoje, numa espécie de futuro presentificado, tratando-se de um não experimentado, não acontecido — são sempre uma esperança, indicando sempre um presságio. É o presente do futuro, ou, como diria o próprio Koselleck, “esperança e medo, desejo e vontade, a inquietude, mas também a análise racional, a visão receptiva ou a curiosidade fazem parte da expectativa e a constituem” (Koselleck, 2006, p. 310). Em suma, “[...] é a tensão entre experiência e expectativa que, de uma forma sempre diferente, suscita novas soluções, fazendo surgir o tempo histórico” (Koselleck, 2006, p. 313). Mais uma vez, temos aqui a expressão de uma temporalidade densa, resultado da imbricação entre as dimensões do tempo, sem o que não teríamos experiência.

Para Koselleck, o espaço de experiência e o horizonte de expectativa tomados de modo formal não trazem o sentido histórico e sim uma meta histórica, haja vista que:

Cronologicamente, toda experiência salta por cima dos tempos, ela não cria continuidade no sentido de uma elaboração aditiva do passado. Utilizando uma imagem de Christian Méier, pode ser comparada a um olho mágico de uma máquina de lavar, atrás do qual de vez em quando aparece esta ou aquela peça colorida de toda a roupa que está contida na cuba (Koselleck, 2006, p. 311).

A história não se faz no instante, mas talvez isso se dê exatamente porque já a memória se apreende e se depreende entrecruzada ao futuro pela mediação do presente.

Ricoeur, ao se debruçar sobre o enigma posto pelo excesso e pela falta de memória, chega a questionar a unidade desta. Trata-se sempre da mesma memória, esta marcada pela falta, aquela pelo excesso? Para abordar o enigma, Ricoeur lança mão de um texto de Freud, intitulado

Repetição, lembrança, translaboração (*Durcharbeiten*), publicado em 1914. Neste texto, segundo Ricœur, Freud designa a compulsão de repetição como o obstáculo maior ao progresso da cura psicanalítica e, antes do mais, ao trabalho de interpretação. O que o psicanalista escreve sobre a repetição é notável: o paciente repete, em vez de se lembrar (*au lieu de se souvenir*). Ou seja: algo tomou o lugar — em vez de... (*au lieu de...*) — da lembrança esperada. Portanto, essa resistência à lembrança a faz aparecer como um verdadeiro trabalho [do inconsciente], o que em contrapartida exige outro trabalho, como a própria expressão *durcharbeiten* (translaboração ou elaboração) sugere (expressão que os ingleses traduziram por *working through*) (Cf. Ricœur, 2005, p. 37). Nessa perspectiva freudiana,

O terapeuta, com efeito, pede algo ao seu paciente: que, parando de gemer ou de esconder a si próprio o seu estado mórbido, ‘encontre a coragem para fixar a sua atenção sobre estas manifestações mórbidas, de olhar a doença como um adversário digno de estima, como uma parte de si mesmo, como um fundo do qual convirá que ele extraia preciosos recursos para a vida ulterior’. Senão, acentua Freud, não se produzirá nenhuma ‘reconciliação’ (*Versöhnung*) com o recalcado (Ricœur, 2005, p. 37).

Nas palavras de Fernanda Henriques:

Paul Ricœur explora, em primeiro lugar, a perspectiva freudiana sobre o recalçamento de recordações traumáticas que são substituídas por comportamentos de repetição — a recusa de olhar para a ferida e para o trauma é acompanhada da passagem à ação repetitiva para não recordar aquilo que aconteceu e nos fere (Henriques, 2010, p. 7).

Vê-se que Ricœur retoma a ideia de Freud da impossibilidade de esquecer um objeto perdido, determinando uma fixação que impede que o sujeito se liberte do objeto que perdeu e faça o seu luto — ou seja, separe o seu eu do objeto perdido —, para poder partir para novos investimentos afetivos. Em qualquer dos casos, estamos perante uma estrutura de comportamento rígido, não criativo nem realizador. A

definição do projeto de um sujeito em qualquer dessas situações está limitada a essa rigidez e compulsão de repetição e fechamento. É por isso que se exige aqui o trabalho da elaboração.

Dessa forma, a partir da perspectiva freudiana, Ricœur tratará a questão do perdão num uso crítico da memória que corresponde à superação quer da falta de memória ou esquecimento excessivo, quer do excesso de memória, permitindo o trabalho da lembrança e a narrativa das histórias do passado do ponto de vista do outro também implicado.

Vale a pena nos debruçarmos sobre a noção de trabalho de lembrança, segundo a proposta de Ricœur.

Para começar pela compulsão de repetição gostaria de dizer que esta noção esclarece o nosso paradoxo inicial. É com a mesma obsessão do passado que se comprazem os povos, as culturas, as comunidades acerca das quais se pode dizer que sofrem de um excesso de memória. Mas é a mesma compulsão que conduz outros a fugir do seu passado, com o temor de se perderem na angústia da compulsão. Daí a questão: o que é que, nesta circunstância histórica, corresponderia àquilo que Freud denominou trabalho de lembrança? Não hesito em responder: um uso crítico da memória (Ricœur, 2005, p. 37).

É exatamente esse uso crítico que permitirá sair da mera repetição — em que algo se coloca no lugar da lembrança; uma ação compulsiva incapaz de encarar o trauma — e, assim, reformular os elos entre as dimensões do tempo. Ricœur não pretende passar da questão da memória à do esquecimento, sem antes ter recolocado as observações anteriores no quadro da dialética mais vasta do espaço da experiência e do horizonte de espera. O trabalho da lembrança visa ressignificar o passado traumático; não se trata de simplesmente esquecer, como se fosse possível escapar imediatamente das marcas do trauma.

Trata-se de iniciar um processo em que se torne possível uma reconciliação curativa com o passado, de modo que se escape do destino da repetição. Vejamos as razões dessa exigência:

Porque o rearranjo que está em questão não poderia afectar a memória sem alterar também o projecto. Para compreender este duplo efeito do que Freud chamou 'translaboração', é preciso pôr em questão um preconceito tenaz, a saber, a crença fortemente enraizada de que unicamente o futuro é indeterminado e aberto e o passado determinado e fechado. Certamente, os factos passados são inapagáveis: não podemos desfazer o que foi feito, nem fazer com que o que aconteceu não tenha acontecido. Mas ao invés, o sentido do que nos aconteceu, quer tenhamos sido nós a fazê-lo, quer tenhamos sido nós a sofrê-lo, não está estabelecido de uma vez por todas. Não só os acontecimentos do passado permanecem abertos a novas interpretações, como também se dá uma reviravolta nos nossos projectos, em função das nossas lembranças, por um notável efeito de 'acerto de contas'. O que do passado pode então ser mudado é a carga moral, o seu peso de dívida, o qual pesa ao mesmo tempo sobre o projecto e sobre o presente (Ricœur, 2005, p. 37-38).

Não é possível apagar o passado tampouco escapar dos sintomas da repetição sem que se consiga fazer esse acerto de contas. A passagem nos esclarece um ponto fundamental: a cura só será possível se a culpa for expiada. Em seguida, Ricœur é categórico:

É exactamente deste modo que o trabalho de lembrança nos impelle para a via do perdão, na medida em que este abre a perspectiva de uma libertação da dívida, por conversão do próprio sentido do passado. Esta acção retroactiva, do olhar intencional do futuro sobre a apreensão do passado, encontra então um apoio crítico no esforço por contar de outra maneira e do ponto de vista do outro os acontecimentos fundadores da experiência pessoal ou comunitária. O que vale efectivamente para a memória pessoal vale também para a memória partilhada e, acrescentaria, igualmente para a História escrita pelos historiadores (Ricœur, 2005, p. 38).

Isto posto, Ricœur passa do domínio da memória ao do esquecimento.

Num certo sentido, não trocámos de domínio. É banal dizer que não existe memória sem esquecimento. Toda a memória é selectiva. Toda a narrativa selecciona entre os acontecimentos aqueles que parecem

significativos ou importantes para a história que se conta. A este propósito seria conveniente lembrar a grande ‘mise en garde’ de Nietzsche, na segunda *Consideração intempestiva*, contra uma cultura histórica opressora. Não fala ele aí da ‘doença histórica’? Mas o esquecimento coloca, por outro lado, problemas específicos que não se reduzem à função selectiva da memória. Vimos a compulsão da repetição, segundo Freud, substituir-se à lembrança, o *acting out* [substituto, duplo] irrompendo em vez da recordação. É sobre esta compulsão de repetição que se poderia implantar o esquecimento da fuga, a estratégia da escusa, a tarefa da má-fé, que faz do esquecimento passivo-activo um empreendimento perverso. Não nos acusamos nós, nós que não fomos justos (“justos” no sentido do filme de Marek Halter) de termos procurado com obstinação não saber, não nos informar, não averiguar, não indagar, acerca do mal cometido? E a Europa ocidental não cedeu demasiado à casmurra vontade de não saber? (Ricoeur, 2005, p. 38-39).

Por conseguinte, é nos “antípodas deste esquecimento de fuga que será preciso colocar o esquecimento ativo, libertador, que seria como que a contrapartida e o complemento do trabalho de lembrança” (Ricoeur, 2005, p. 39). Para tanto, Ricoeur se aproxima mais uma vez da noção freudiana de trabalho de lembrança por uma outra noção do mesmo pensador, a de trabalho de luto, desenvolvida no ensaio intitulado *Luto e melancolia*. O trabalho de luto, diz-nos Freud, consiste em desligar-nos por graus do objeto de amor — o qual é também objeto de ódio —, até o ponto em que este poderá ser de novo interiorizado, num movimento de reconciliação semelhante ao que se opera em nós no trabalho de lembrança. Poderíamos dizer que é preciso admitir a perda do objeto no luto, para que se processe o desligamento da libido, de modo que ela se libere para se investir em outros objetos; do mesmo modo, o trabalho da lembrança precisa encarar o trauma, rememorá-lo por uma via não patológica, para que a expiação da culpa libere o horizonte da ação para outras investidas.

É, assim, no ponto de convergência entre o trabalho de lembrança e o trabalho de luto que Ricoeur introduz o perdão.

Direi primeiro a dupla afinidade de um com o outro. Por um lado, o perdão é o contrário do esquecimento de fuga; não se pode perdoar o que foi esquecido; o que deve ser destruído é a dívida, não a lembrança, como lembra Olivier Abel num magnífico ensaio sobre esta questão. Mas, por outro lado, o perdão acompanha o esquecimento activo, aquele que ligámos ao trabalho de luto, e é neste sentido que ele cura. Porque o perdão dirige-se não aos acontecimentos cujas marcas devem ser protegidas, mas à dívida cuja carga paralisa a memória e, por extensão, a capacidade de se projectar de forma criadora no porvir. E é toda a dialéctica do passado e do futuro que é resposta em movimento, o potente projecto no recurso imenso das promessas não realizadas pelo passado (Ricoeur, 2005, p. 39).

Mas, Ricoeur não quer dizer que o perdão se resume à adição do trabalho de lembrança ao trabalho de luto. Ele se casa com um e com outro. E, juntando-se a ambos, traz aquilo que, em si, não é trabalho, mas precisamente dom, pois o que o perdão acrescenta ao trabalho de lembrança e ao trabalho de luto é a sua generosidade. Na continuidade do ensaio que ora analisamos, o filósofo esclarece essa referência ao dom:

Mas, se o perdão é mais do que o trabalho, é acima de tudo porque a primeira relação que com ele temos consiste não em exercê-lo, ou dá-lo, como se diz, mas em pedi-lo. O perdão é primeiro o que se pede a outrem, e antes de mais à vítima. Ora, quem se mete pelo caminho do pedido de perdão deve estar pronto a escutar uma palavra de recusa. Entrar na atmosfera do perdão é aceitar medir-se com a possibilidade sempre aberta do imperdoável. Perdão pedido não é perdão a que se tem direito [devido]. É com o preço destas reservas que a grandeza do perdão se manifesta. Nele descobre-se toda a extensão do que se pode chamar a ‘economia do dom’, se caracterizarmos este pela lógica da superabundância que distingue o amor da lógica, da reciprocidade, da justiça (Ricoeur, 2005, p. 39).

Em Paul Ricoeur, o perdão não tem lugar somente na dimensão teológica da existência. Pelo contrário, em virtude da sua própria generosidade, esta espécie de poética da existência emprega os seus efeitos na região do político. A este propósito, Ricoeur afirma que Hannah

Arendt não errava ao ver no perdão também uma grandeza política (Cf. Ricœur, 2005, p. 39.40).

É por isso que o filósofo reconhece “a grandeza de certos homens políticos, como o chanceler Brandt ou o presidente Havel, ou mesmo o Rei de Espanha e o Presidente de Portugal, quanto a esta capacidade de pedir perdão às vítimas das exações cometidas pelos seus predecessores” (Ricœur, 2005, p. 40). Afinal, “também na dimensão do político, o importante é destruir a dívida, mas não o esquecimento” (Ricœur, 2005, p. 40). “É então que o perdão, em virtude da sua própria generosidade, afirma Ricœur, se revela ser o cimento entre o trabalho de memória e o trabalho de luto” (Ricœur, 2005, p. 40).

3 “Sanction, réhabilitation, pardon” (1995)

Vejamos como outros textos de Ricœur podem nos encaminhar do tema do perdão ao da justiça, a exemplo de *Sanction, Réhabilitation, Pardon* [Condenação, reabilitação, perdão] (1995).

No texto *Sanction, réhabilitation, pardon*, Paul Ricœur define o perdão nos seguintes termos: “O perdão é uma espécie de cura da memória, o acabamento do seu luto; liberta do peso da dívida, a memória fica liberada de grandes projetos. O perdão dá um futuro à memória” (Ricœur, 2008, p. 196). Essa definição está em perfeita consonância com o que analisávamos anteriormente, mas talvez seja o caso de trazer aqui uma diferenciação cara ao autor: a diferença entre perdão e justiça.

Segundo Fernanda Henriques em *Dívida e perdão em Ricœur*, “o perdão e a justiça não pertencem ao mesmo registro lógico: o primeiro provém de uma lógica do dom, da superabundância, e a segunda, de uma lógica da reciprocidade” (Henriques, 2012, p. 8). No texto acima citado,

Ricœur trata directamente do tema da descontinuidade entre o plano da justiça e o plano do perdão. Explorando o título, põe de manifesto

que os três conceitos envolvidos não representam uma trajetória contínua porque não relevam das mesmas instâncias, nem se dirigem ao mesmo destinatário. Enquanto que “sanção” e “reabilitação” se referem a quem cometeu o crime, a quem é imputável a culpa relevando do direito e da ordem jurídica, o perdão refere-se à vítima, sendo supra jurídico e mesmo supraético (Cf. Henriques, 2012, p. 8-9).

A ordem jurídica representa a convicção da medida entre crime e castigo, a sua comensurabilidade. No quadro da lógica da reciprocidade, própria da justiça, é necessário fazer equivaler o castigo à falta. Como bem observa Fernanda Henriques:

Outra coisa é o perdão. Antes de tudo, o perdão tem de ser pedido, e tal situação supõe, naturalmente, a possibilidade de uma recusa — a vítima pode considerar impossível perdoar, nomeadamente por avaliar a falta como sendo injustificável, inaceitável. Pedir perdão advém, assim, de um reconhecimento de desmedida, de que algo ultrapassou os limites do mensurável, do representável. Pedir perdão aponta para a confissão de que houve uma ruptura no plano do racionalmente expectável, retirando, por isso, a compatibilidade ou a horizontalidade entre crime e castigo. Deste modo, não pode haver um castigo compossível com o crime porque ele é irrepresentável. Qualquer castigo é desproporcionado em relação ao mal cometido. O injustificável, o inaceitável, para o ser, não pode propor nenhuma compensação reparadora. O juízo criminal não pode, pois, resolver esta questão (Henriques, 2012, p. 8).

4 “La Mémoire, L’Histoire, L’Oubli” (2000)

É em *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli* [A memória, a história, o esquecimento], onde, “como já foi dito, o tema do perdão se entrelaça com os outros, que Paul Ricœur leva mais longe a sua análise do perdão, inserindo-o numa lógica de reflexão global para evidenciar a sua natureza excepcional” (Henriques, 2012, p. 10).

Por conseguinte, a análise de Paul Ricœur, como habitualmente, de acordo com Fernanda Henriques, dialoga com diferentes autores e

obras dedicadas ao mesmo tema, traz a lume princípios da sua filosofia enunciados desde o início do seu percurso filosófico, como é o caso da questão da Falta. No contexto dessa análise, Ricœur apresenta o que designa como ‘equação do perdão’, que situa entre dois polos opostos — a Profundidade da Falta (ou Culpa) e a Altura do Perdão (Cf. Henriques, 2010, p. 10). Vejamos:

Profundidade: a falta

A falta é o pressuposto existencial do perdão (digo existencial, e não mais existenciário como nas páginas precedentes, para marcar a impossibilidade de distinguir aqui, entre um traço inseparável da condição histórica do ser que somos a cada vez e uma experiência pessoal e coletiva marcada por uma história cultural cujo caráter universal permanece pretenso) (Ricœur, 2007, p. 467).

Altura: o perdão

Como não evocar o hino ao amor proclamado por São Paulo na Primeira Epístola aos Coríntios? [...] O apóstolo pode então desenvolver o discurso da efusão, no tempo verbal do indicativo presente: caridade é isto... é aquilo... ela é o que ela faz. “Ela não leva o mal em conta; ela não se alegra da injustiça, mas põe sua alegria na verdade. Tudo desculpa, tudo crê, tudo espera, tudo suporta.” Portanto, se ela não leva o mal em conta, é porque ela desce ao lugar da acusação, da imputabilidade, que faz as contas do si mesmo. Se ele se anuncia no presente, é porque seu tempo é o da permanência, da duração mais abrangente, menos distendida, dir-se-ia em linguagem bergsoniana. Ela “nunca passa”, “ela permanece”, E ela permanece mais excelentemente que as outras grandezas: “Em suma, a fé, a esperança e caridade permanecem todas as três, mas a maior entre elas, é a caridade”. A maior porque é a própria Altura. Ora, se caridade desculpa tudo, esse tudo compreende o imperdoável. Senão, ela mesma seria aniquilada. Nesse sentido, Jacques Derrida, que reencontro aqui, está certo: o perdão dirige-se ao imperdoável ou não é. Ele é incondicional, ele é sem exceção e sem restrição. Ele não pressupõe um pedido de perdão: “Não se pode ou não se deveria perdoar, apenas há perdão, se houver, onde há algo imperdoável”. Todo o resto da problemática parte daí, do que Pascal chama de “desproporção”, num vocabulário marcado pela geometria

cósmica e a álgebra que opõe dois infinitos extremos (Ricoeur, 2007, p. 474).

Como afirma Manuel Prada Londoño em *Pensar el perdón con Paul Ricoeur*:

[...] esta dimensión de alteridad configura la inconmensurabilidad entre la profundidad de la falta y la altura del perdón. Con la primera, Ricoeur se refiere a la experiencia de soledad y fracaso de un sí mismo que es capaz de atribuirse la falta, de reconocer el daño hecho al otro, más allá de lo que dictan las normas o leyes explícitamente violadas y sancionadas por la moral o el derecho. Para Ricoeur, quien reconoce el mal cometido experimenta el sentimiento de pérdida del vínculo humano y de la integridad propia, de una profunda e insoportable inadecuación del yo, que hace lo que no quiere o que, en otros casos, quiere el mal y es causa de “desgracias incalificables para quienes lo sufren” (Londoño, 2020, p. 141).

Fernanda Henriques também observa que:

Esta equação, para além de configurar um horizonte de natureza religiosa, aponta para uma concepção antropológica que indicia o fundo insondável e obscuro onde o agir humano se enraíza. Nesse sentido, a “equação do perdão” remete para a ideia de Karl Jaspers de “situação-limite”, como dimensão constitutivamente questionante da vida humana e, simultaneamente, para além da compreensão conceptual. A este abismo da Falta/Culpa, Paul Ricoeur faz corresponder, agora em diálogo com Lévinas, a ideia de *illéité*, para colocar a palavra fundadora do perdão também como irrepresentável conceptualmente. A linguagem do perdão é a do “há perdão”, porque “há o perdão, como há a alegria, como há a sabedoria, a loucura, o amor. [...] O perdão é da mesma família” (Henriques, 2012, p. 10).

É com esta natureza abissal e insondável das categorias e referências próprias de uma abordagem do perdão que o autor é configurado como excepcional, pois explica a descontinuidade em relação a qualquer plano que se dimensione nos quadros da reciprocidade e da reparação (Henriques, 2012, p. 10-11). Portanto:

Nesse contexto, a linguagem, para traduzir a problemática do perdão, só pode utilizar expressões que apontam para a sua própria limitação explicativa, a saber: Falará de irreparável, do ponto de vista dos efeitos da ação; Falará de imprescritível, do ponto de vista da justiça penal; Falará de imperdoável, do ponto de vista do juízo moral (Henriques, 2012, p. 10-11).

5 Considerações finais

A partir dessas ideias centrais presentes em *Le pardon peut-il guérir?* [O perdão pode curar?] e *Sanction, réhabilitation, pardon* [Condenação, reabilitação e perdão], ambos publicados em 1995, e da obra intitulada: *La mémoire, l'histoire, l'oubli* [A memória, a história, o esquecimento], publicada em 2000, o argumento de Ricœur diz respeito ao fato de o perdão não se referir apenas a uma questão de reconciliação com o passado, mas também uma forma de curar as feridas da memória e moldar nosso futuro. Ele nos convida a considerar a complexidade da relação entre passado, presente e futuro, e a reconhecer o poder transformador do perdão, haja vista que “a finalidade do conjunto da reflexão ricœuriana sobre o perdão não é apenas situar-se no plano pessoal ou religioso do perdão; é, antes, pensá-lo no quadro da vida coletiva onde ele é ‘o horizonte comum da história, da memória e do esquecimento’ (Henriques, 2012, p. 11).

Portanto, fazendo minhas as palavras de Paula Ponce de Leão em *O justo na reflexão ético-político de Paul Ricœur*:

A sabedoria prática, ao mover-se entre sansão, reabilitação, perdão e ao apontar a tensão latente entre consciência e lei, mostra como a responsabilidade ao aplicar a lei à situação particular exige uma hermenêutica capaz de interpretar as ações não se limitando ao abordá-las a partir da ‘mecânica do silogismo prático’ (Leão, 2005, p. 329).

Referências

- HENRIQUES, F. *Dívida e perdão em Paul Ricœur*. Um indicador e um limite de justiça. Covilhã: LusoSofia: Prees, 2012, p. 3-13. Disponível em: www.luso-sofia.net. Acesso em: 24 fev. 2025.
- KOSELLECK, R. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Trad. Wilma P. Maas e Carlos A. Pereira; revisão da tradução César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.
- LEÃO, Paula Ponce de Leão. O justo na reflexão ético-político de Paul Ricœur. In: VILLAYERDE, Marcelino Agís (Org.) et al. *Hermenéutica y responsabilidad: Homenaje a Paul Ricœur*. Actas VII Encuentros Internacionales de Filosofía em el Camino de Santiago, 20-22 de novembro de 2003. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela: Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, v. 161, 2005. 503 p. (Cursos e Congresos da Universidade de Santiago deCompostela), p. 327-346.
- LONDOÑO, Manuel Prada. LONDOÑO, Manuel Prada. Pensar el perdón con Paul Ricœur. In: CARNEIRO, José Vanderlei; SOUSA, José Elielton de; BRITO, Herasmo Braga de (orgs.). *Hospitalidade hermenêutica na filosofia de Paul Ricœur*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Teresina: Editora da Universidade Federal do Piauí — EDUFPI, 2020.p. 139-152.
- RICŒUR, P. O perdão pode curar? Trad. Irene Pinto Henriques, Fernanda Branco e José M. S. Rosa. In: HENRIQUES, F. (org.). *Paul Ricœur e a Simbólica do Mal*. Porto: Afrontamento, 2005, p. 35-40.
- RICŒUR, P. Sansão, reabilitação, perdão. In: RICŒUR, P. *O Justo 1: a justiça como regra moral e como instituição*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008, p. 183-197.

Reconhecimento em Hegel como oposição filosófica ao estado de natureza hobbesiano: uma discussão acerca do reconhecimento mútuo em Paul Ricoeur

Cleiton Jesus Matos¹ & Elton Moreira Quadros²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.214.08>

1 Introdução

Desenvolvemos aqui um conjunto de aspectos tratados na obra *Percurso do reconhecimento* de Paul Ricoeur, especialmente no seu terceiro estudo³ intitulado: O reconhecimento mútuo, onde o autor descreve sua interpretação dos fundamentos morais que os humanos têm na base do viver junto. Na teoria ricoeuriana do reconhecimento mútuo, o filósofo francês destaca que esse entendimento em relação ao convívio da vida humana é baseado no que ele chama de “experiências de paz”, isto é, fundamentos que estão para além do medo da morte, como por exemplo: amor, justiça e a estima social.

Nesse contexto, Ricoeur inicia sua análise explorando as bases de sua teoria do reconhecimento, dedicando-se, primeiramente, a

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), bolsista de iniciação científica pela FAPESB. E-mail: cleitonjesusmatos@gmail.com

² Doutor em Memória: Linguagem e Sociedade pela UESB. Professor adjunto da UESB. E-mail: elton.quadros@uesb.edu.br

³ *Percurso do reconhecimento* é dividido em três estudos, a saber: o reconhecimento como identificação, reconhecer-se a si mesmo e o reconhecimento mútuo.

confrontar os desafios impostos pela perspectiva hobbesiana. As relações humanas descritas por Hobbes no *Leviatã*, pressupõem o homem como sendo por natureza egoísta e, por consequência, violento e cruel e, como destaca Ricoeur, seguido sob o signo da desconfiança e do medo, gerando um desejo de segurança devido à fragilidade da preservação da espécie e suscetibilidade à guerra, o que faz necessário um contrato social e, finalmente a criação de um Estado (*Leviatã*), onde a liberdade natural é diminuída, tendo como ganho a segurança oferecida pelo “artifício” do soberano.

Ricoeur (2006), após destacar o desafio hobbesiano, fará uma releitura do conceito de *Anerkennung* (reconhecimento) em Hegel relacionando-o ao reconhecimento mútuo, com o objetivo de elencar aspectos essenciais para aprofundar sua reflexão e se contrapor de maneira mais fundamental à visão hobbesiana, além de manter a sua característica de diálogo entre várias perspectivas. No jovem Hegel, no seu período em Jena, onde é elaborada a obra *Princípios da Filosofia do Direito*, ele destaca alguns aspectos que apresentam uma necessidade do outro para um reconhecimento de si e, estes aspectos, na contemporaneidade, são retomados por Axel Honneth, filósofo e sociólogo alemão. Ricoeur faz questão de refletir junto às contribuições de Honneth, elementos que também acrescentam a sua teoria, posto que para ele, o que interessa é saber em que medida existe na base do “viver junto” um motivo moral que não esteja fundado somente no medo da morte violenta e na autopreservação. O filósofo francês entende que foi dada aos humanos uma “[...] possibilidade de ter acesso a uma experiência efetiva, embora simbólica, de reconhecimento mútuo, com base no modelo do dom cerimonial recíproco” (Ricoeur, 2006, p. 165).

Como ocorre na abordagem de Ricoeur sobre o reconhecimento mútuo, aqui não nos debruçaremos de fato sobre a figura do Estado e seu aspecto estritamente político; o que interessa nessa discussão é a perspectiva hobbesiana do estado de natureza e sua frontal dissimetria em relação ao reconhecimento mútuo. Para isso, intencionamos

apresentar o itinerário do percurso apresentado por Ricoeur, partindo do desafio hobbesiano, entendendo o porquê da sua firme posição em relação ao convívio humano no seu estado natural como uma “guerra” e em seguida, a busca na conceituação hegeliana do reconhecimento como uma possível problematização para essa perspectiva caótica, destacando a reflexão dialética das relações humanas.

Prosseguindo com a discussão, exploramos o aspecto hermenêutico e ético da relação do “si mesmo” com o “outro” na perspectiva de Ricoeur, refletindo sobre o convívio humano a partir da premissa do reconhecimento fundamentado na ética. Nesse percurso, buscamos estabelecer uma conexão com o conceito de reconhecimento em Hegel, confrontando a noção hobbesiana do estado de natureza e aprofundando a teoria do reconhecimento mútuo.

2 O desafio hobbesiano

Hobbes (2004), na sua obra *Leviatã ou Matéria, Forma e poder de um Estado Eclesiástico e Civil*, destaca como seria o convívio da vida humana em seu início, sem nenhuma instituição política de governo estabelecida, onde os humanos vivessem da maneira mais primitiva possível, também conhecida como “estado de natureza”. Para o autor, as pessoas sempre viveram em uma constante competição com o outro por poderes, levando “[...] à luta, à inimizade e a guerra, porque o caminho seguido pelo competidor para realizar seu desejo consiste em matar, subjugar, suplantar ou repelir o outro.” (Hobbes, 2004, p. 92).

Segundo Hobbes (2004), isso se dá pelo fato de que a natureza fez os homens iguais tanto no corpo como no espírito, embora alguns sejam mais fortes no corpo, ou que outros tenham um espírito mais vivo, isso não é suficientemente considerável para reclamar que um outro seja beneficiado pela natureza, visto que todos estão ameaçados e

sujeitos ao mesmo perigo⁴. Nesse sentido, essa igualdade natural é a premissa que faz com que surja a competição e a violência quando um homem tem o mesmo objetivo do outro. Diz Hobbes:

Desta igualdade quanto à capacidade deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos nossos fins. Portanto, se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para seu fim (que é praticamente sua própria conservação, e às vezes apenas seu deleite) esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro (Hobbes, 2004, p. 108).

Portanto, na perspectiva hobbesiana, quando um homem tem o mesmo desejo que um outro e não podem os dois alcançarem, o que emerge na conduta é o seu comportamento agressivo natural, uma vontade de prevalecer sobre o outro para o alcance do seu fim desejado e, para isso, há uma inclinação também natural de negação do outro para afirmação de si próprio, garantindo sua autopreservação ou o alcance de suas vontades e desejos.

Para Ricoeur (2006), o reconhecimento mútuo está baseado no que ele chama de modelo do dom cerimonial recíproco, isto é, um modelo de reconhecimento entendido como capacidade dada aos humanos pela via simbólica, um dom natural, uma forma de enxergarmos o outro como um “eu mesmo” e, nesse sentido, reconhecer o outro também implica em pedir para ser reconhecido. Para nós, assim como na reflexão ricoeuriana do reconhecimento mútuo, o que está em jogo, não é de fato o Estado, mas sim, as implicações da perspectiva hobbesiana sobre o humano sendo egoísta e cruel no seu “estado natural” e os motivos que fazem com que essa leitura do humano seja tão dissimétrica

⁴ Alguns possíveis perigos enfrentados pelos humanos no seu estado natural descritos por Hobbes (2004) como parte de uma condição de guerra constante, marcada pela famosa expressão “guerra de todos contra todos”: Ausência de segurança e proteção, vulnerabilidade à violência, desconfiança, falta de propriedade e estabilidade, ameaça constante à vida.

em relação à teoria do reconhecimento em Ricoeur. Levando isso em consideração, Ricoeur (2006), busca fazer uma releitura do *Leviatã*, encontrando no estado de natureza as contradições, conflitos ou, em termos ricoeurianos, uma “antinomia originária” entre o medo da morte violenta e a paz. O filósofo francês esclarece que esta releitura é feita a título do que ele nomeia de “teoria do desconhecimento originário”, isto é, uma experiência de pensamento que não resulta de uma observação de fato de um estado natural, mas através de um exercício de imaginação do que seria a vida humana sem a instituição de um governo estabelecido. Pensando em torno disso, Ricoeur escreve:

[...] o medo da morte constitui o princípio de verdade do qual derivam as medidas racionais que conduzirão ao contrato político decisivo. Nesse sentido, o estado de natureza conteria em si a antinomia originária entre vaidade e medo da morte violenta [...] não é possível pronunciar a palavra “guerra” (tomada da experiência histórica) sem vinculá-la à palavra “paz” (Ricoeur, 2006, p. 180).

Portanto, o filósofo ressalta haver uma necessidade de direcionarmos a reflexão para o reconhecimento mútuo baseado no desejo de ser reconhecido, em relação de reciprocidade, diferente da relação baseada na insegurança e no medo, de modo que o estado de natureza caótico descrito por Hobbes, é similar a uma “guerra” fazendo com que, nesta perspectiva, surja um clamor pela paz. De igual forma, Quadros (2016), reafirma esse pensamento:

Não obstante, essa ideia de um estado de natureza brutal hobbesiano nos desafia a ir em direção a uma reflexão que possibilite afirmar a existência do reconhecimento mútuo, pois mesmo tendo em vista a existência da dessimetria originária entre o eu e o outro, ainda consideramos plausível discutir a possibilidade do reconhecimento na reciprocidade (Quadros, 2016, p. 148).

Nessa perspectiva, entendemos a necessidade de um reconhecimento que envolva a relação entre o eu e o outro, uma vez que essa relação implica uma responsabilidade pelo outro, colocando a

dignidade humana acima do medo da morte ou da autopreservação. O reconhecimento mútuo baseado na reciprocidade, para Quadros (2006) é, portanto, uma luta que se dá nas relações sociais concretas. E, por isso, a luta pelo reconhecimento é tão fundamental no pensamento ricoeuriano.

2.1 Aspectos do reconhecimento Hegeliano como resposta ao estado de natureza de Hobbes

Dada a dissimetria existente entre o estado de natureza hobbesiano e o reconhecimento mútuo, Ricoeur (2006) vê a necessidade de procurar elementos que dialoguem com a sua teoria e, para isso, ele reflete a partir da filosofia hegeliana, aspectos de reconhecimento na “base do viver junto”, distintos do medo da morte e da violência. O filósofo francês, para verticalizar o estudo sobre o reconhecimento em Hegel, leva em consideração as observações feitas por Honneth, especialmente as que estão descritas no livro *Luta por reconhecimento*, onde Honneth destaca diferentes formas de compreender os fundamentos de reconhecimento e elucida os motivos que levaram Hegel a pensar sobre o conceito.

À vista disso, Ricoeur (2006) soma à sua teoria, reflexões advindas do reconhecimento hegeliano, entretanto, enfatizamos que tanto o reconhecimento em Hegel quanto as observações honnethianas sobre o conceito são diferentes da proposta ricoeuriana, enquanto o reconhecimento em Hegel ainda tem um caráter de identificação, isto é, reconhecer de forma a distinguir e identificar as coisas, Ricoeur destaca a possibilidade de compreensão do reconhecimento no nível da mutualidade, onde, neste estágio, ele se realiza de maneira mais profunda e concreta, contemplando também as relações humanas no seu viver em comunidade.

No que diz respeito ao motivo que levou Hegel a se deter no conceito de reconhecimento, Honneth (2009), esclarece que ele teria colocado em sua “filosofia política a tarefa de tirar a ideia kantiana de

autonomia individual o caráter de uma mera exigência do dever-ser, expondo-a na teoria como um elemento da realidade social já atuante historicamente” (Honneth, 2009, p. 29). Nesse sentido, Hegel critica a autonomia individual kantiana⁵, entendendo não ser essa possível apenas como uma exigência normativa, isto é, algo que os indivíduos deveriam buscar, na perspectiva hegeliana, esse elemento deve ser analisado como algo já presente na realidade histórica e social ainda que em graus variados de realização. Por isso, Ricoeur (2006) retoma essa observação feita por Honneth (2009), entendendo ser essa crítica de Hegel à autonomia individual já um esboço de reflexão acerca do reconhecimento e, nesse aspecto, também um elemento de reflexão que pode entrar em diálogo junto à teoria do reconhecimento mútuo.

Portanto, nos anos em que passou em Jena, Hegel elaborou um meio teórico para vencer essa tarefa, ou seja, tirar da ideia de autonomia individual kantiana o sentido normativo e entendê-lo como uma realidade já atuante na história. Hegel (2005) nos *Princípios da filosofia do direito*, defende que a identidade das pessoas resulta de uma luta pelo reconhecimento recíproco, advindo de uma pressão intrassocial para o estabelecimento de instituições que possam garantir a liberdade, nesse sentido, a identidade das pessoas está inerentemente ligada à luta pelo reconhecimento intersubjetivo na vida social, uma vez que nessa reflexão, o outro também é um contribuinte na formação de nossa identidade.

Dentro das discussões levantadas por Hegel (2005) nessa obra, ele também discutirá sobre o conceito de “Direito Abstrato”, a primeira etapa do desenvolvimento do direito em sua filosofia, o que em linhas

⁵ Em Kant (1987) autonomia individual é a capacidade de o ser humano agir de acordo com sua razão, estabelecendo e seguindo leis morais que ele próprio reconhece como universais. Para Kant, essa autonomia é a essência da liberdade moral, pois implica que a pessoa age não por imposições externas, interesses pessoais ou desejos, mas por dever, conforme princípios racionais que podem ser universalizados. Ela está diretamente ligada ao imperativo categórico, que orienta a agir apenas segundo máximas que possam se tornar leis universais.

gerais representa o momento inicial em que a liberdade humana se manifesta no plano jurídico, onde o foco está na propriedade, no contrato e na reparação de danos (crimes), mas sobre este conceito, não nos aprofundaremos na discussão, uma vez que, nesse contexto, a discussão não se trata de entendermos de fato como funciona o conceito no campo jurídico, ele é retomado apenas para nos situarmos de onde parte a compreensão hegeliana para chegar na ideia da formação de personalidade e identidade das pessoas e, as consequências disso, para nossa discussão sobre o reconhecimento mútuo.

Na continuação desse pensamento, Hegel (2005) aponta que não vivemos em comunidade apenas para defender nossos direitos individuais, mas sim, porque a vida comunitária é em si um objetivo, nos ligamos ao Estado não somente para nos proteger, mas porque dependemos uns dos outros. São nestas circunstâncias que Hegel (2005) defende a ideia de que a personalidade só inicia quando o sujeito tem “consciência-de-si”, não só como um eu concreto e determinado, mas também com a existência de um conhecimento exterior, a título de esclarecimento:

A personalidade só começa quando o sujeito tem consciência de si, não só como de um eu concreto e de algum modo determinado, como também de um eu puramente abstrato no qual toda limitação e valor concretos são negados e invalidados. Por isso, na personalidade existe o conhecimento de si como objeto exterior elevado pelo pensamento à infinitude simples e, assim, idêntico a ela. Os indivíduos e os povos não possuem ainda personalidade enquanto não alcançam este pensamento e esse puro saber de si mesmos (Hegel, 2005, p. 69-70).

Hegel (2005), enfatiza que a personalidade se desenvolve à medida que o sujeito também aprimora uma espécie de autoconsciência, de maneira a ampliá-la, indo além do reconhecimento de si como um ser concreto e limitado, expandindo o horizonte de consciência, tendo o conhecimento do outro como parte integrante da construção de sua personalidade. Nesse contexto, a autoconsciência envolve reconhecer-

se não apenas como um indivíduo particular, mas também como um *Eu* também universal e abstrato, tendo a capacidade de transcender particularidades e limitações e, nesse sentido, esse também é mais um aspecto do reconhecimento oposto da perspectiva hobbesiana.

Esse aspecto, segundo Ricoeur, destaca que esse componente da noção de reconhecimento mútuo identificado por Hegel no plano jurídico, também confronta o estado de natureza hobbesiano, Ricoeur descreve: “Sua irrupção no plano prático será marcada pelo poder regenerador atribuído ao crime no plano jurídico; a negatividade ética e prática se desenvolverá ao longo de figuras de transações entre humanos” (Ricoeur, 2006, p. 188). Sendo assim, o crime no plano jurídico não é apenas uma infração, mas também algo que pode gerar transformação social, possuindo um poder reparador, em outros termos: ao lidar com o crime por meio da justiça e da reparação, existe a possibilidade de que as sociedades redefinam seus valores e normas. Essa dialética, é um trajeto eminentemente *espiritual*⁶, no sentido hegeliano da expressão e, “a efetivação do ser no sujeito está no movimento e a negatividade constitui algo construtivo no processo, portanto, há sempre caráter regenerativo no percurso do reconhecimento” (Quadros, 2016, p. 149).

Retomando a discussão dos aspectos de reconhecimento descritos por Hegel (2012), é na *Fenomenologia do Espírito* que essa dialética fica ainda mais clara quando Hegel amadurece a reflexão que teve início no seu período de juventude em Jena, não se restringindo apenas

⁶ Em Hegel (2012), o espírito *Geist* é o princípio fundamental que permeia e organiza a realidade, expressando-se como um processo de desenvolvimento pelo qual a realidade se torna consciente de si mesma. Ele se manifesta inicialmente no nível individual, como consciência e subjetividade, e depois em formas sociais e históricas, como o direito, a moralidade e as instituições que concretizam a liberdade humana. No estágio mais elevado, chamado espírito absoluto, atinge sua plena realização por meio da arte, da religião e da filosofia, que expressam a totalidade da realidade. Para Hegel, o espírito é essencialmente dinâmico, movendo-se dialeticamente através da história, superando contradições e alcançando uma reconciliação final em que razão e liberdade se afirmam como princípios fundamentais do mundo.

no plano jurídico, mas também discutindo aspectos da consciência nas relações sociais, percebendo o outro como parte constitutiva na formação da nossa própria consciência, destacando a independência e dependência da consciência-de-si, nas palavras de Hegel:

A consciência-de-si é *em si* e *para si* quando e por que é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido. O conceito dessa sua unidade em sua duplicação, [ou] da infinitude que se realiza na consciência-de-si, é um entrelaçamento multilateral e polissêmico. Assim seus momentos devem, de uma parte, ser mantidos rigorosamente separados, e de outra parte, nessa diferença, devem ser tomados ao mesmo tempo como não diferentes, ou seja, devem sempre ser tomados e reconhecidos em sua significação oposta (Hegel, 2012, p. 142).

Nessa relação dialética, em termos hegelianos, a consciência de si mesma só existe integralmente quando é reconhecida por outra consciência, ou seja, conseqüentemente é necessário o outro para que a percepção do *Eu* seja plena; por um lado, o *Eu* e o outro precisam ser vistos separados, para que seja garantida a identidade, por outro, devem ser entendidos como conectados e interdependentes, uma vez que para Hegel (2012) cada um só é completo ao refletir no outro.

Ainda nesta perspectiva hegeliana, a consciência-de-si não é algo que existe de maneira isolada ou inata, mas sim, ela aparece na dinâmica do reconhecimento mútuo e esse processo envolve tanto a afirmação da diferença entre as pessoas quanto a realização de sua unidade, o que fica claro é que a ideia de identidade pessoal, na verdade, só pode ser realizada plenamente em uma comunidade na dinâmica do reconhecimento mútuo.

Novamente, essa compreensão é vista por Ricoeur (2006) como mais um aspecto de reconhecimento distante da proposta hobbesiana do estado de natureza, a qual foi descrita anteriormente. Se pensarmos em termos hegelianos, não seria possível compreendermos essa necessidade do outro no homem natural, uma vez que este, segundo Hobbes

(2004), seria completamente egoísta e sua consciência seria completamente isolada e inacessível ao outro. Nesse sentido, o reconhecimento da “consciência de si” como “dependente” de sua relação com a consciência do outro constitui um elemento central na discussão ricoeuriana sobre o reconhecimento mútuo.

3 Hermenêutica da identidade e a luta por reconhecimento

No livro *Percurso do reconhecimento*, no estudo do reconhecimento mútuo, Ricoeur (2006) fez questão de discutir a problemática da perspectiva hobbesiana do estado de natureza, como já foi abordado antes, em razão de ser completamente dissimétrica em si e estar em desacordo com a sua teoria. Nessa temática, a filosofia de Hegel é retomada por Ricoeur como material de reflexão, especialmente as suas considerações sobre o reconhecimento, de onde o filósofo francês destaca alguns aspectos que dialogam e servem como ponto de partida para a sua própria reflexão.

Neste ponto, a discussão se volta para o reconhecimento mútuo já como premissa na “base do viver junto”, isto é, a nossa reflexão se deterá em perceber como o reconhecimento mútuo se dá no convívio da vida humana em comunidade. Para isso, utilizaremos da hermenêutica ricoeuriana para entendermos como o reconhecimento também está presente na linguagem e, não menos importante, destacaremos a importância do aspecto ético nessa relação de reconhecimento vivido de maneira concreta entre as pessoas. Para tanto, a ética também será apontada como um componente importante no reconhecimento entre as pessoas na sociedade, nessa perspectiva, as contribuições honnethianas sobre a ética em Hegel serão retomadas para nossa reflexão.

Na hermenêutica ricoeuriana, sobretudo no seu livro *O si mesmo como outro* (2019), Ricoeur, chama a atenção para a importância do

sentido que a interpretação do outro possui sobre a interpretação que temos de nós mesmos, considerando que esse significado está intrinsecamente ligado à linguagem, a qual, segundo ele, se manifesta por meio de símbolos na cultura, as pessoas passam a buscar a compreensão de si mesmas ao interpretar sentidos que estão além de si, neste caso, no outro.

Para aprofundar a reflexão em torno do conceito de identidade e ampliar a perspectiva que temos sobre ela, Ricoeur (2019) traça a distinção entre identidade-*idem* (mesmidade) e identidade-*ipse* (ipseidade), na qual a identidade assumida como mesmidade refere-se à constância ou permanência no tempo, relacionada às características fixas e objetivas que definem uma pessoa ou coisa como sendo a mesma ao longo dos anos, tratando-se de uma condição estática. Em contrapartida, a identidade como ipseidade refere-se a dimensão subjetiva e dinâmica do ser, ela envolve a capacidade do indivíduo de agir, refletir e assumir responsabilidades, permitindo-lhe reconhecer-se em suas histórias de vida e transformações ao longo do tempo. Esta distinção no entendimento hermenêutico da identidade traz para a teoria do reconhecimento mútuo uma contribuição muito importante, porque em termos ricoeurianos essa dialética entre identidade-*idem* e identidade-*ipse* nas relações humanas, inclui uma dimensão mais profunda e transformadora do ser, na qual o *Eu* se constitui plenamente em relação ao outro e ao mundo, sendo ao mesmo tempo estática e dinâmica.

O filósofo francês, portanto, identifica que há uma garantia do “vínculo entre a autorreflexão e a orientação rumo ao *outro*” (Ricoeur, 2006, p. 187). Essa dinâmica de autorreflexão, que inclui simultaneamente a presença do outro, mostra que, ao refletirmos sobre quem somos, também levamos em conta o outro e a forma como ele interpreta o nosso *Eu* (si mesmo).

Assim, o outro está sempre presente no horizonte da nossa reflexão, portanto, essa é para Ricoeur (2006) uma forma de reconhecimento e, essa articulação encontrada nos fragmentos filosóficos de

Hegel, fundamenta o princípio para o diálogo com a problemática hobbesiana, diz Ricoeur: “Essa determinação recíproca da relação entre o si e a intersubjetividade [...] constitui o princípio da resposta a Hobbes [...]” (Ricoeur, 2006, p. 187). Quer dizer, essa relação recíproca da qual fala Ricoeur destaca a necessidade que temos do outro para nos reconhecermos plenamente, o que no estado de natureza hobbesiano não faria sentido, uma vez que “o meu pensamento” seria estritamente egoísta, visando apenas a própria autopreservação.

Honneth (2009), também destaca o aspecto ético da filosofia hegeliana como uma resposta à perspectiva de Hobbes, “Contudo, o que importa a Hegel em sua filosofia política é a possibilidade de desenvolver na teoria um semelhante estado de totalidade ética [...]” (Honneth, 2009, p. 40). O aspecto ético é importante porque, para Hegel, segundo Honneth (2009), o indivíduo só se realiza plenamente quando vive em harmonia com o outro, em uma comunidade baseada na cooperação e no respeito mútuo. Sem essa dimensão ética, o reconhecimento seria superficial, baseado apenas em regras, diminuindo a liberdade, como é no caso do artifício em Hobbes.

No entanto, Ricoeur (2006) aborda essa problemática considerando também o aspecto sistemático do reconhecimento em Hegel. Segundo Ricoeur, Hegel propõe uma solução provisória para a questão do reconhecimento ao destacar a supressão da liberdade presente na filosofia de Hobbes. Nesse contexto, Ricoeur afirma:

Na medida em que essa hierarquização é imanente ao próprio processo do reconhecimento, ela constitui a resposta por excelência ao artificialismo que, no *Leviatã*, encontra sua primeira expressão na distinção entre pessoa natural e pessoa artificial e culmina na fabricação do grande artifício que é o próprio *Leviatã* (Ricoeur, 2006, p. 188).

Deste modo, a verdadeira possibilidade de uma liberdade plena só se concretiza quando o respeito mútuo não depende de artifícios ou condições externas, mas são fundamentados em princípios éticos. Isso

implica em um reconhecimento mútuo que não apenas reconhece a autonomia do outro, mas também estabelece uma base ética que orienta as relações interpessoais, promovendo um convívio na “base do viver junto” mais harmonioso e justo, o que nestes termos, o “conceito hegeliano de *Sittlichkeit*, de ‘vida ética’, pode ser considerado o substituto do conceito de artifício em Hobbes” (RICOEUR, 2006, p. 188). Essa análise na filosofia de Hegel, especialmente na dimensão ética *Sittlichkeit*⁷, Ricoeur (2006) entenderá como um aspecto de grande importância na teoria do reconhecimento e, obviamente não existente no estado de natureza hobbesiano, onde é necessário um Estado, um artifício para evitar o caos e a guerra.

Na perspectiva ricoeuriana essa transição feita por Hegel reflete uma mudança fundamental na forma de compreender a relação entre as pessoas na base do viver junto, visando uma sociedade onde a ética é realizada de maneira mais orgânica e livre sem a pressão de um Estado.

Portanto, para Ricoeur, tanto o aspecto hermenêutico do reconhecimento, quanto o aspecto ético, são elementos fundamentais na “luta” pela teoria do reconhecimento mútuo, uma vez que são bases indispensáveis para que o reconhecimento mútuo possa se realizar de maneira plena e concreta no plano social. As distinções de identidade enquanto mesmidade e enquanto ipseidade, aprofundam a discussão para um nível prático de influência do outro sobre nossas relações de reconhecimento no convívio em sociedade. A questão ética hegeliana levantada por Ricoeur, juntamente com as contribuições honnethianas,

⁷ Em Hegel (2005) *Sittlichkeit* refere-se à “vida ética” como a realização concreta da liberdade no contexto de uma comunidade. Para Hegel, a vida ética supera a oposição entre moralidade individual (*Moralität*) e normas externas, integrando-as em instituições sociais como a família, a sociedade civil e o Estado. Essas instituições são vistas como a manifestação objetiva da razão e da liberdade, onde os indivíduos encontram sua realização ao participarem de uma ordem ética universal. Assim, a *Sittlichkeit* representa a harmonia entre o sujeito e o todo, baseada em valores compartilhados e práticas sociais que sustentam a convivência e o desenvolvimento humano.

destacam o quão importante é uma sociedade com fundamentos éticos livres, que tornam possíveis um reconhecimento genuíno sem a influência de um artifício determinando o comportamento, mas sim, fazendo com que, por exemplo: o respeito, a justiça e a estima social possam emergir de maneira legítima e genuína nos agrupamentos humanos.

4 Considerações finais

Se, por um lado, Hobbes vê o homem como egoísta e cruel, Ricoeur o enxerga como alguém que reconhece o outro, fundamentado no modelo do dom cerimonial recíproco. Devido à marcante dissimetria em sua forma de interpretar o ser humano, Ricoeur, aliado às contribuições honnethianas sobre o reconhecimento em Hegel, destaca aspectos cruciais a serem considerados ao refletirmos sobre o reconhecimento mútuo. Essa análise abrange desde a maneira como compreendemos o humano em seus direitos, identidade, personalidade e consciência, até aspectos mais concretos, como a linguagem e a ética que fundamentam o viver em comunidade.

A discussão sobre a base ética no reconhecimento em Hegel é importante para Ricoeur, visto que ela entende o indivíduo se realizando plenamente quando vive em harmonia com o outro, em uma comunidade baseada na cooperação e no respeito, entretanto, o reconhecimento mútuo é tratado de forma mais objetiva quando observamos com profundidade seu aspecto hermenêutico e as implicações que ele traz na forma como entendemos e interpretamos a nós mesmos e ao outro, ampliando nossa perspectiva de entendimento na construção da nossa identidade e na identidade do outro (identidade-*idem* — identidade-*ipse*).

Nessa reflexão, o aspecto ético é tratado com muita relevância quando é notada a diminuição da liberdade em “troca” de uma proteção artificial, Ricoeur propõe um reconhecimento que seja genuína-

mente espontâneo e livre, onde o respeito pelo outro não seja advindo de uma punição causada por um artifício, mas que seja efetivado por reconhecê-lo como um semelhante digno de ser reconhecido e, portanto, respeitado.

Dessa forma, no pensamento ricoeuriano, o entendimento destes aspectos — hermenêuticos e éticos — são fundamentais para que seja possível a efetividade do reconhecimento mútuo no meio social e, com isso, talvez possamos alcançar a paz.

Referências

- HEGEL, Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses; com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. Petrópolis: Vozes, 2012.
- HEGEL, Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. 2ª ed. Trad. Norberto de Paula Lima; adaptação e notas de Márcio Pulglesi. São Paulo: Ícone, 2005.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento*. Trad. Luiz Repa; apresentação de Marcos Nobre. São Paulo: Editora 34, 2009.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico Civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 2004.
- KANT, I. *Resposta à Pergunta: que é “esclarecimento?” (Was ist Aufklärung?)*. In: LEÃO, Emanuel Carneiro (Org.). Petrópolis: Vozes, 1987.
- RICOEUR, Paul. *Percurso do reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2006.
- RICOEUR, Paul. *O Si-Mesmo como Outro*. 2. ed. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019.
- QUADROS, Elton Moreira. *Memória, reconhecimento de si e alteridade no pensamento de Paul Ricoeur*. (Tese de Doutorado). Vitória da Conquista, 2016. Disponível em <https://www2.uesb.br/ppg/ppgmls/wp-content/uploads/2017/06/Tese-Elton-Moreira-Quadros.pdf>. Acessado em 15 de novembro de 2024.

Um possível diálogo entre Ricoeur e Bakhtin sobre o tempo na narrativa de ficção

Rita de Cássia Oliveira¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.214.09>

1 Introdução

Este diálogo entre Paul Ricoeur (1913-2005) e Mikhail Bakhtin (1895-1975) é de minha inteira responsabilidade e se ampara no modo em que ambos, um filósofo e um teórico da literatura pensam o tempo na narrativa de ficção. Encontrei em ambos a concepção sobre a linguagem e suas significações que ao expressarem o tempo na narrativa de ficção são dimensionadas a uma ampla dimensão que inclui aquele mundo possível a uma ontologia do ser humano na medida em que este mundo possível da narrativa de ficção passa a pertencer ao mundo existencial do ser humano tanto quanto ao ser dotada do poder de narrar uma história quanto o de recepção desta história e deste mundo possível ao meu mundo.

É em *Tempo e Narrativa II: A configuração do tempo na narrativa de ficção* que Ricoeur investiga como a linguagem, principalmente os verbos de ação, consegue dar conta de manifestar a temporalidade em que somos submetidos no mundo, inclusive no mundo interior, subjetivo, ou seja, como se constrói a linguagem nos romances. Antes, em 1975,

¹ Doutora em Filosofia (PUC-SP) e Pós-doutora em Filosofia (UFPI). Professora Associada IV na UFMA, professora permanente dos Programas de Mestrado em Letras e em Filosofia. Membro-fundadora da Rede Brasil-Ricoeur. E-mail: rc.oliveira@ufma.br

Ricoeur publicara *A Metáfora Viva*, uma obra constituída de oito densos e profundos estudos que dão continuidade à pesquisa de Ricoeur sobre a linguagem, aparecendo a metáfora como foco principal por ter ele descoberto ser a metáfora uma “veemência ontológica” por conferir à linguagem a inovação semântica ao ter o poder heurístico de redescrição da realidade, principalmente, a linguagem da ficção. Interessante observar que Ricoeur introduz o estudo da metáfora em sua pesquisa sobre a linguagem como etapa decisiva para formular sua tese sobre a narrativa e essa como uma condição linguística para ancorar o sujeito no mundo. Se *A Metáfora Viva* significa pensar a linguagem segundo o que uma figura linguística originalmente concebida como *tropo* linguístico por possibilitar um desvio que duplica o real em literal e metafórico pelo poder de redescrição do real, em *Tempo e Narrativa* Ricoeur continuará sua reflexão sobre a linguagem numa dimensão mais ampla, agora no nível da narrativa e investigando como a inovação semântica implica na referência da narração, principalmente, na narrativa de ficção.

O teórico da literatura Mikhail Bakhtin, na obra *A Teoria do Romance*, escrita em 1930, que também se distribui em três tomos, são: *A estilística*, tomo I; *As formas do tempo e do cronotopo*, tomo II; *O romance como gênero literário*, tomo III. Bakhtin fez um mergulho profundo na história do romance para extrair e recortar o tempo originário do romance e suas variações. No primeiro parágrafo do primeiro capítulo, ele já afirma:

Já no terreno da Antiguidade, foram criados três tipos essenciais de unidade romanesca e, portanto, os três respectivos modos de assimilação artística do tempo e do espaço no romance, ou, em termos breves, três cronotopos do romance. Esses três tipos se mostraram extraordinariamente, produtivos e flexíveis, e em grande parte determinaram o desenvolvimento de todo o romance de aventuras até meados do século XVIII. Por isso, é necessário começar por uma análise mais detalhada dos três tipos antigos, para podermos depois desdobrar

sucessivamente as suas variações no romance europeu e desvelar um tipo novo, que foi criado já em terreno europeu (Bakhtin, 2015, p. 30).

Os conceitos e definições científicos e filosóficos que embasam uma Teoria da Literatura para verificarmos se estão em Ricoeur e se apresentam semelhanças. Não fizemos um cruzamento direto entre os tomos de *Tempo e Narrativa* e *Teoria do Romance*, mas procuramos utilizá-los conforme a exigência de comprovação da nossa hipótese.

E como uma Teoria do Romance por estar inserida numa Teoria Literária exige que os conceitos e noções sejam referenciados pela crítica literária nos considerados bons Romances e como também a hermenêutica solicita uma aplicação, buscamos no romance de Mário de Carvalho, *Um deus passeando pela brisa da tarde* (1994), o aporte para a análise e interpretação tanto ao que concerne aos conceitos e definições empregados por Bakhtin quanto por Ricoeur, naquilo que comprova haver de coerência.

2 O tempo na narrativa de ficção para Bakhtin e Ricoeur

Um conceito clássico e complexo tanto para a Filosofia como para a Teoria do Romance, é o *tempo*. Paul Ricoeur, desde o título da obra *Tempo e Narrativa*, denuncia a importância dele para a compreensão da necessidade humana de se ancorar no mundo sem perder a capacidade da categoria da imaginação. E a linguagem, precisamente a narrativa, cria a mediação entre o tempo, a humanidade e o mundo. A linguagem, para Ricoeur, viabiliza a percepção da vastidão do tempo, dotando a humanidade do poder da narrativa para se compreender num recorte temporal como a consciência de ser o tempo um fenômeno que carrega consigo o infinito. E Bakhtin, como teórico da literatura, também ressalta a importância do tempo, precisamente na criação romanesca, dedicando-se à pesquisa profunda sobre o tempo, sendo o tomo II de *Teoria do Romance* dedicado a este tema e tem como subtítulo

“*As formas do tempo e do cronotopo*”. Bakhtin fez um mergulho profundo na história do romance para extrair e recortar o tempo originário do romance e suas variações.

E o tempo é indissociável do espaço em Bakhtin. A indissociabilidade entre tempo e espaço é denominada pelo teórico literário de cronotopo pela constatação de que toda narrativa ocorre no tempo e no espaço e, a depender da história narrada, o tempo pode se encurtar e o espaço se alongar ou vice-versa ou, ainda, outras formas de realização do cronotopo na narrativa. Nesta nossa análise nos prendemos em focar as considerações de Bakhtin nos escritos da antiguidade que ele já nomeia como romance.

Assim convencionalizados, o teórico enumerou três tipos de romances antigos de acordo com as variações do cronotopo, que são: romance aventuresco de provação; romance aventuresco e de costume e romance biográfico ou autobiográfico. No romance aventuresco de provação, coloca o chamado romance “grego” ou ‘sofista” que, segundo o teórico, se desenvolveu durante os séculos II a VI da nossa era. O cronotopo comanda a narrativa determinando o tipo de enredo do romance aventuresco de provação, uma vez que o tempo determinará a aventura vivida pela heroína e pelo herói desde o momento do encontro para a desavença do desencontro com todas as suas peripécias até o desenlace final com o final feliz do encontro entre a heroína e o herói. Esses dois pontos são os limites da ação e da intriga e, também, determinam os dois momentos contíguos da vida biográfica e do tempo biográfico que se fundem costurando um hiato entre estes dois momentos biográficos, da vida dos heróis e do tempo biográfico em que a história é narrada, por isso se trata, conforme Bakhtin, “de um hiato extratemporal entre dois momentos do tempo biográfico” (2021, p. 19). Cita exemplos respectivamente, como: *Uma história etíope ou Etiópica* de Heliodoro, *Leucipe e Clitofonte* de Aquiles Tácio entre outros e o *Satiricon* de Petrônio (observa que tal livro chegou aos nossos dias em fragmentos relativamente pequenos), e o *Asno de Ouro* de Apuleio

(chegou inteiro) para alcançar até Rabelais, no Renascimento, e concluir que o tempo se configura na história a depender dos elementos e combinações das ações no enredo. Nos primeiros tipos de romance, o tempo:

Nesses romances encontramos um tipo de tempo aventureesco alta e sutilmente elaborado, com todas as suas nuances e particularidades específicas. A elaboração desse tempo e a técnica de seu emprego no romance já são tão elevadas e completas, que todo o posterior desenvolvimento do romance puramente aventureesco até os nossos dias não acrescenta nada de substancial. Por esse motivo as particularidades específicas do tempo aventureesco melhor se revelam em materiais desses romances (Bakhtin, 2021, p. 16).

O que entendemos com as palavras de Bakhtin é que no romance grego o momento inicial do encontro dos heróis e toda a passagem ao desencontro com as peripécias até o encontro final do “feliz para sempre”, a biografia dos heróis não sofre nenhuma mudança temporal, estando os heróis jovens no início da história e permanecendo jovens até o desfecho final. Daí a fundição entre o tempo da biografia dos heróis com o tempo vivido por eles. “Esse tempo aventureesco extraordinariamente intensivo, mas indefinido, não conta absolutamente para a idade dos heróis. Aqui também se trata de um hiato extra temporal entre os dois momentos biológicos — o despertar da paixão e sua satisfação” (Bakhtin, 2021, p. 20). Assim, nesse tempo não há mudança, as pessoas não envelhecem, a vida biográfica dos heróis não muda. “O tempo aventureesco não deixa vestígios” (Bakhtin, 2021, p. 45).

O segundo tipo de romance intitulado por Bakhtin de “romance aventureesco e de costume”, cita o *Satíricon* de Petrónio e *O Asno de ouro* de Apuleio e diz que este tipo pode ser representado em outros gêneros, como as sátiras, etc. Aqui temos a associação entre o tempo aventureesco com o tempo de costume, o que significa uma mudança nas condições do cronotopo, que se apresenta inteiramente novo e diferenciado do cronotopo do romance grego. No segundo tipo de romance

grego antigo, o “romance aventuresco e de costume”, na análise e interpretação do tempo, Bakhtin diz haver a combinação de dois tempos: o “tempo aventuresco” e o “tempo dos costumes” que se modificam dando origem a um cronotopo inteiramente novo. “Por isso, aqui se forma um novo tipo de tempo aventuresco, acentuadamente distinto do grego, bem como um tipo especial de tempo de costumes” (Bakhtin, 2021, p. 48). E segue observando:

No segundo tipo, salta primeiro à vista a associação do tempo aventuresco com o de costumes, o que chamaremos convencionalmente de “romance aventuresco de costumes”. Contudo, é evidente que não se pode nem falar de uma combinação (composição) mecânica desses dois tempos. Nessa combinação, tanto o tempo aventuresco quanto o tempo dos costumes modificam-se de forma substancial nas condições de um cronotopo inteiramente novo, criado por esse romance. Por isso, aqui se forma um novo tipo de tempo aventuresco, acentuadamente distinto do grego, bem como um tipo especial de tempo de costumes (Bakhtin, 2021, p. 48).

Bakhtin (2021, p. 52) toma como base de análise *O Asno de Ouro*, de Apuleio, e destaca a introdução da metamorfose neste tipo de romance como um traço peculiar. A metamorfose humana — a par como identidade — diz-nos que pertence ao acervo mundial anterior à sociedade de classe, combinando-se precisamente nos contos folclóricos. E que a metamorfose humana, como identidade, a partir daí migra para todo o universo humano. Aparece na filosofia grega ainda em um *formato mitológico*, como em Demócrito e Aristófanes. Depois, nos mistérios antigos, tanto nos cultos orientais como nas formas primordiais do cristianismo e, ainda, no folclore popular. Todas essas formas da metamorfose influenciam a sua aparição e desenvolvimento na literatura.

A introdução da metamorfose cria segundo Bakhtin, um tipo de representação da vida humana em seus momentos basilares de reviravolta, de crise: momento que o ser humano se torna outro, havendo crise e renascimento. Toda esta transformação que ocorre com o romance interfere no modo como o tempo atua. Não se trata de um tempo

biográfico, mas um tempo representado apenas em momentos excepcionais, absolutamente incomum da vida humana real:

Assim se determinam as peculiaridades do tempo aventureso do segundo tipo. Não é o tempo do romance grego do que não deixa vestígios. Ao contrário, ele deixa um vestígio profundo e inapagável no próprio homem e em toda a sua vida. Mas, por outro lado, é o tempo aventureso: é o tempo dos acontecimentos excepcionais, incomuns, e esses acontecimentos são determinados pelo acaso e também se caracterizam pela simultaneidade casual e pela heterotemporalidade casual (Bakhtin, 2021, p. 53).

Ao terceiro tipo de romance grego antigo, Bakhtin denomina de Biografia antiga e autobiografia e tem em vista o romance biográfico e observou dois tipos de autobiografias em base clássica grega. A primeira chamou de tipo platônico e cita a *Apologia de Sócrates* e *Fédon*:

Esse tipo de consciência autobiográfica do homem está vinculado a formas vigorosas da metamorfose mitológica. Em sua base encontra-se um cronotopo — o ‘caminho vital de quem pretende o autêntico conhecimento’. A vida desse pretendente se desmembra em épocas ou degraus limitados com precisão. O caminho passa por uma ignorância presunçosa, por um ceticismo autocrítico e pelo conhecimento de si mesmo no sentido do verdadeiro conhecimento (a matemática e a música)” (Bakhtin, 2021, p. 72).

O terceiro tipo grego que Bakhtin denomina de biografia e autobiografia funda-se no encômio —, citando o “discurso civil de homenagem proferido ao pé do caixão, que substituiu a antiga “lamentação (*threnos*)”. A forma do encômio determinou também a primeira autobiografia antiga: o discurso defensivo de Sócrates” (Bakhtin, 2021, p. 72-73). O teórico russo observa que nestes escritos o cronotopo real é a praça (ágora), sendo na praça que pela primeira vez se revelou e se desenvolveu a consciência autobiográfica e biográfica do homem e de sua vida em base clássica antiga. Porém, alerta que:

[...] uma grande obra biográfica que por nossa terminologia poderia ser chamada de romance, a Antiguidade não criou. Contudo, ela elaborou uma série de formas autobiográficas e biográficas essenciais no mais alto grau, que exerceram enorme influência não só na evolução da biografia e da autobiografia europeia, como também na evolução de todo o romance europeu. Na base dessas formas antigas jazem um novo tipo de *tempo biográfico* e uma nova imagem especificamente construída do homem que percorre seu *caminho vital* (Bakhtin, 2021, p. 71).

Estas considerações de Bakhtin sobre como os escritos na Grécia antiga, concebidos por ele como romances, há uma intrínseca relação entre tempo e espaço, pois o tempo carrega consigo a ideia de espaço: algo que ocorreu no tempo solicita um espaço para a sua realização, e no caso da Grécia Antiga, a praça e o mercado.

Mais a intriga da história narrada, como condições para o autor criar a história e para o leitor recepcioná-la e fazer a sua refiguração, como nos diz Ricoeur em *Tempo e Narrativa*, ressignificando a sua subjetividade e o mundo. Neste texto vamos nos prender à análise e interpretação do tempo em *Tempo e Narrativa II*, que tem por subtítulo: *A configuração do tempo na narrativa de ficção*, no qual Ricoeur analisa e interpreta como o tempo se manifesta na narrativa de ficção nos romances: *A Montanha Mágica*, de Tomás Mann; *Ms. Dallowei*, de Virgínia Woolf e *Em busca do tempo perdido*, de Marcel Proust.

Fazemos a comparação e interpretação hermenêutica entre o cronotopo, de Bakhtin e os jogos com o tempo como concebidos por Ricoeur. Os jogos com o tempo consideram as variações do tempo que ocorrem entre os enunciados e as coisas narradas, sendo possível devido ao desdobramento da narrativa em enunciação e enunciado. E, segundo Ricoeur, os três autores por ele escolhidos vinculam suas teorias do tempo verbal mais à função de enunciação do discurso que à estrutura dos enunciados que permanecem separados, seja da relação com o enunciador, seja da situação de interlocução. Em Bakhtin encontramos no cronotopo também a variação do tempo em jogos de acordo

com uma organização técnico-abstrata conforme com a “enunciação do discurso”.

Para compreendermos como funcionam os jogos com tempo, partimos para a análise e interpretação que Ricoeur empreende nos romances acima citados. Começamos pelo romance *Mrs. Dalloway*, o qual o filósofo francês coloca-o na família dos “romances de fluxos da consciência”. Ora, sabemos que esse tipo de romance tem a sua origem no século XIX com Fiódor Dostoiévski, mas reconhecemos nele que os jogos com o tempo também poderão ser identificados como um cronotopo. Um novo tipo de cronotopo que considera tanto o tempo interior de uma consciência quanto o tempo exterior dessa consciência na mesma medida que considera o espaço que poderá sufocar a personagem quanto libertá-la, a depender de seu estado emocional. Dessa consciência em conexão com tempo e o espaço do estado psicológico da personagem principal chamada de Clarissa Dalloway, resulta uma história de uma mulher de cerca de cinquenta anos que se confronta com o suicídio do amigo, o jovem Septimus Warren Smith, um antigo combatente da Grande Guerra, na noite em que ela oferecerá uma recepção.

Este fato marcará as peripécias da intriga que tem como foco os fluxos de consciência de Clarissa que alonga ou abrevia o tempo ou o espaço a depender do seu estado psicológico, em que os jogos com o tempo e espaço interior de sua alma estão em contraste com os jogos com o tempo e com o espaço exterior, no qual se passa a história, que ocorre entre a manhã e a noite de um dia de junho de 1923. Nesta narrativa, identificamos o surgimento de um novo cronotopo, porém, continua presente o que Bakhtin chama de hiato temporal no cronotopo, identificado por ele no romance grego antigo, devido as personagens se encontrarem jovens e depois de todas as peripécias vividas, terem um final feliz ainda enquanto jovens. Aqui, neste romance, o hiato ocorre entre os fluxos de consciências que demandam um alongamento

do tempo interior à alma de Clarissa e o tempo curto, exterior, em que se passa a história.

O hiato temporal em Mrs. Dallowey ocorre entre os jogos com o tempo ou com o cronotopo que tanto se reporta ao tempo dos fluxos de consciência quanto ao tempo exterior da alma de Clarissa. Então, percebo que os romances de “fluxo de consciência” inauguram um outro tipo de cronotopo mas persiste a existência do hiato entre o tempo dos fluxos de consciência, que se alongam e o tempo exterior da consciência que se abrevia na história narrada, assim, o hiato no cronotopo continua presente nos romances de fluxo da consciência.

Em *A Montanha Mágica*, Ricoeur de início diz ser um romance sobre o tempo. E sua análise e interpretação prende-se aos traços mais manifestos que o caracterizam como um romance de formação. Nós nos prendemos em identificar os jogos com o tempo como um cronotopo, muito evidente. Segundo Ricoeur:

Em primeiro lugar, a abolição do senso das medidas do tempo é o traço maior da maneira de existir e de habitar dos pensionistas do Berghof, o sanatório de Davos. Do início ao fim do romance, esse apagamento do tempo cronológico é claramente realçado pelo contraste entre “os do alto”, aclimatados a esse fora-do-tempo, e “os de baixo” — os da região plana —, que cuidam de suas ocupações no ritmo do calendário e dos relógios. A oposição espacial redobra e reforça a oposição temporal (Ricoeur, 2010, p. 196-197).

A intriga da história é marcada por algumas idas e vindas entre os “de baixo” e “os de cima”. O que marca a história como primeiro acontecimento que irá desenvolver todo o seu curso, é a chegada de Hans Castorp, um jovem engenheiro de cerca de trinta anos que vem de Hamburgo, região plana, visitar seu primo Joachim que se encontra molestado no sanatório em Davos, localizado na parte de baixo da montanha, que tem como chefe o doutor Behrens, um médico cínico e sinistro, chefe da instituição. Hans Castorp, que inicialmente representa o mundo “dos de baixo” em visita planejada para três semanas

acaba por adaptar-se ao mundo “dos de cima” e permanece lá por cerca de sete anos, durante os quais se dá a sua formação. O tempo e o espaço são marcados por idas e voltas de seus personagens.

E ainda, são determinados pela linha da intriga que separa “os de cima” e “os de baixo”, interferindo também na separação entre o tempo e o espaço cotidianos. Os “de baixo” representam o mundo da doença e da morte, enquanto “os de cima” representam a vida, a saúde e a ação: “duas maneiras distintas de “existir e habitar”. A supressão da medida cronológica do tempo abre espaço para uma série de experiências diferentes do tempo e do espaço que, embora distribuídas também entre os personagens, se concentram em um deles, Hans Castorp” (Gentil, 2004, p. 157). Gentil (2004, p. 158) diz que Ricoeur considera este romance como uma fábula sobre o tempo e que pode também ser lido como um romance de formação e um romance da cultura europeia, isto porque, “consiste em entretecer em três dimensões — tempo, formação e cultura — na experiência singular de Hans Castorp”.

Ricoeur coloca que a distribuição da narrativa em capítulos expressa com mais contundência a experiência do tempo, produzindo mais variações que se materializam no número de páginas usadas para narrar, uma vez que um dia é descrito minuciosamente em mais de uma centena de páginas, enquanto semanas e até anos, são contados em algumas linhas. Assim, os jogos com o tempo se dão entre o procedimento de narrar e o número de páginas em que se distribui a narrativa.

Os jogos com o tempo neste romance recebem a denominação de “fábula sobre o tempo” e identificamos aqui o cronotopo como em sua mais autêntica representação, uma vez que o tempo neste romance carrega consigo também a experiência do espaço ao considerar duas existências espaciais diferenciadas naquilo que se considera a experiência temporal e espacial que se passa no mundo “dos de baixo” diferente da experiência temporal e espacial do mundo “dos de cima”. E, segundo Ricoeur (2010, p. 226): “À medida que se reduzem as relações

entre os de baixo e os do alto, um novo espaço de exploração se abre, no qual os paradoxos que emergem são precisamente os que afligem a experiência interna do tempo, quando esta está desligada com o tempo cronológico”.

O romance *Em busca do tempo perdido*, Ricoeur também diz se tratar de uma fábula sobre o tempo. Neste mundo fictício em que o personagem principal também é o narrador, há a procura de apreensão do sentido de uma vida dispersa entre muitos acontecimentos para recuperar, através do relato, um tempo perdido como meio de dotar de sentido a vida assim vivida, numa integração da dispersão em narrativa, ocorrendo o que Ricoeur chama de concordância discordante. “Nossa primeira hipótese de leitura será pois, considerar, sem concessão, o herói-narrador como a entidade fictícia que sustenta a fábula sobre o tempo que constitui a *Recherche*” (Ricoeur, 2010, p. 228).

Para Ricoeur, neste romance acontece a combinação da busca da verdade dos signos com a experiência da revelação do tempo, ocorrendo o desdobramento de uma longa aprendizagem dos signos entre o tempo perdido e o tempo redescoberto. Observamos que o herói-narrador ao descobrir este tempo perdido também descobre o espaço que marca a sua história.

O que faz a singularidade da *Recherche* é que tanto o aprendizado dos signos quanto a irrupção das lembranças involuntárias desenham o perfil de uma errância interminável, que, mais que coroada, é interrompida pela súbita iluminação que transforma retrospectivamente toda a narrativa em história invisível de uma vocação. O tempo volta a ser um ponto crucial, já que se trata de adequar a extensão desmedida do aprendizado dos signos à subitaneidade de uma visita tardamente contada, que qualifica retrospectivamente toda a busca como tempo perdido (Ricoeur, 2010, p. 229).

Daí, decorre a segunda hipótese de leitura de Ricoeur que não confere nenhum privilégio exclusivo nem à aprendizagem dos signos que, segundo ele, desviaria o papel da revelação como chave

hermenêutica da obra inteira e nem à própria revelação final, que absteria de todo significado as milhares de páginas que a antecedem e eliminaria o próprio problema da relação entre a busca e o achado. Ricoeur clama que devemos representar o ciclo da *Recherche* como uma elipse, da qual um dos eixos é a busca e o segundo, a visitação. Sendo a fábula sobre o tempo o mote que cria a relação entre os dois eixos. “A originalidade da *Recherche* consiste em ter dissimulado o problema e sua solução até o fim do percurso do herói, reservando assim a segunda leitura a inteligência da obra inteira” (Ricoeur, 2010, p. 230).

Após examinar os signos da redescoberta do tempo e chegar à conclusão de *Em Busca...*, o seu último volume, denominado *O tempo redescoberto* — e “por que meios narrativos precisos a especulação sobre a arte é incorporada em *O tempo redescoberto* à história invisível de uma vocação” (Ricoeur, 2010, p. 30, Ricoeur conclui com o exame da relação que o projeto da obra de arte nascido da descoberta da vocação de escritor se instaura entre o tempo perdido e o tempo redescoberto.

Identificamos neste romance que os jogos com o tempo que ocorrem como denominado por Ricoeur como uma fábula sobre o tempo com o cronotopo da autobiografia, sendo aqui a autobiografia de um ser fictício que diz “eu” e projeta a história da sua vida.

Sabemos agora que, se a experiência do tempo pode ser o ponto crucial do romance, não é em razão dos empréstimos feitos à experiência de seu autor real, mas em virtude do poder que tem a ficção literária de criar um herói narrador que empreende certa busca de si mesmo, cujo ponto crucial é precisamente a dimensão do tempo” (Ricoeur, 2010, p. 227-228).

É nesta busca que o herói narrador conta a sua biografia num modelo, identificado por nós semelhante ao cronotopo da autobiografia conforme enunciado por Bakhtin. Mas, também este romance inaugura um novo cronotopo.

Neste subtópico tratamos da análise comparativa e hermenêutica entre o cronotopo e os jogos com o tempo nas obras trabalhadas

por Ricoeur em *Tempo e Narrativa*, a partir da leitura do filósofo sobre os citados romances numa tentativa de extrair a identificação dos jogos com o tempo com o cronotopo. No supotético seguinte taratamos de empreender a interpretação no romance “Um deus passeando pela brisa da tarde”.

3 Os jogos com o tempo ou uma fábula sobre o tempo como Cronotopo em *Um deus passeando pela brisa da tarde*

A preocupação literária com o tempo no século XX é marcante e permite englobar os diferentes níveis temporais numa dimensão superior, que se caracteriza pela busca da universalidade numa revisitação à História para esclarecer o tempo que é presente. A literatura contemporânea descobre como uma de suas fontes principais de inspiração a complexidade do tempo individual e coletivo, a intrínseca ligação da posição do ser humano no mundo. E a questão do tempo é definidora para a intriga da história do romance, tanto em Bakhtin quanto em Ricoeur.

O romance de Mário de Carvalho, *Um deus passeando pela brisa da tarde*, publicado no ano de 1994, foi escolhido por nós pelo caráter histórico que a sua narrativa apresenta, mesmo o seu autor advertindo o leitor que: “Este não é um romance histórico. Tarcisis, ou, mais propriamente, o município de Fortunata Ara Tulia Tarcisis, nunca existiu” (Carvalho, 1994, p. 10), mas como história se passa no século II d.C., durante o Império Romano, na fictícia cidade de Tarcisis com um protagonista chamado Lúcio Valério, um homem justo e honrado que vive o drama de tentar corresponder aos desígnios de Roma, ainda pagã, mas ameaçada pelos primeiros cristãos que sua unidade e equilíbrio com a fundação da Congregação do Peixe. Este romance possui uma história rica em pormenores acerca da vida cotidiana e organização

estrutural, política e social, de uma cidade romana que vivencia a sua transição religiosa e política, com descrição pormenorizada dos hábitos e ideais das posturas e dos códigos de valores morais de seus habitantes. A intriga desta instigante história permitiu que nós identificássemos em sua análise e interpretação a existência das condições que são exigidas por Bakhtin em *Teoria do Romance* e que procuramos extrair de *Tempo e Narrativa*.

O escritor português Mário de Carvalho com seu fabuloso romance *Um deus passeando pela brisa da tarde*, apresenta um novo aspecto às situações e ambientes da Roma do século II a. C., transporta-nos a um mundo Antigo — mítico, histórico e literário — tanto como modo de chamar a atenção para uma sutil ironia que subjaz à determinada situação histórica como também meio de sugerir ricas inspirações ao leitor de sua narrativa. A revisão do passado é uma busca que se acentua de maneira mais ou menos explícita em alguns romances do século XX e em *Um deus passeando pela brisa da tarde* constitui o essencial do tempo diegético para denunciar os seus erros e a perpetuação dos comportamentos e dos mitos que impedem a construção de um futuro diferente.

Conduzindo-nos ao Império de Marco Aurélio Antonino, no século II a.C., a história se passa na fictícia cidade de Fortunata Ara Tulia Tarcisis, sempre referida como Tarcisis. Ali, vive seu dirigente maior o duúnviro Lúcio Valério Quíncio, responsável por todas as decisões relativas à segurança da cidade que neste dado momento vive tanto a iminente ameaça de invasão dos Mouros quanto uma série de acontecimentos internos que a tumultuam, como a criação de uma nova seita denominada Congregação do Peixe. Essa nova Congregação começa a questionar os valores da romanidade, como o politeísmo, os banhos públicos e a realização de jogos e lutas entre os gladiadores. Os adeptos da nova religião pregam a existência de um único deus, que anos antes mandara à Terra o seu filho, Cristo, para salvar a humanidade. Lúcio Valério toma conhecimento da existência desta nova Congregação de

modo inesperado em um passeio despretenso pelos arredores da cidade quando se confronta com um menino. Vejamos a passagem:

Outro dia fiquei estarecido com o que vi. Era uma manhã agradável e fresca e, contra o meu costume, dei comigo a afastar-me e a deambular pela margem do rio. Desbruçado sobre uma sebe, um escravo-zito apanhava amoras para uma sacola. Nem todas iriam parar à minha mesa, decerto. Habitualmente fecho os olhos a estas pequenas transgressões. As silvas dá-as a natureza, não exigem despesas nem cuidados. Procurei apenas manter-me à distância para que a criança não me visse e não ficasse inutilmente embaraçada. Em dado momento o garoto parou, sentou-se, encheu a boca de amoras, puxou de uma cana e começou a desenhar na areia: uma linha oblonga, outra linha oblonga com a mesma origem e que se afastava e curvava para sectionar a primeira. Uma terceira linha a unir o remate das outras duas. Um ponto: o olho do peixe.

“Quem te ensinou a desenhar isso?” O rapaz sobressaltou-se e olhou-me aterrorizado, com a boca entreaberta, arroxeadada do suco de amoras. Nunca tinha visto o seu senhor tão de perto. Eu devia parecer-lhe terrível, ameaçador, como Júpiter Trovante levantou-se de entre as nuvens. Ajoelhou-se e, com uma mão, estendeu-me institivamente um punhado de frutos, enquanto com a outra protegia a cabeça: “Perdão, senhor!” Competia-lhe sentir-se em falta e não sabia bem de quê. “Responde: Quem te ensinou esse desenho?” Que tinha sido um cardador que passara por ali. “Dos meus?” Que não, meu senhor, que era um homem forasteiro que ia de longada, com destino certo. E o gaiato tremia, continha o choro com esforço. A boca, tinta de amoras, dava-lhe um ar lastimoso, de mimo trágico. “Vai-te!” Desapareceu, correndo, por entre as urzes deixando um rastro de bagas esbarrondadas pelo chão.

Pisoteei meticulosamente o desenho com as minhas botinas cardadas, até restar uma lavra de areia remexida. Acto inútil. Não se apagam as realidades destruindo-lhes os símbolos. Talvez muitas milhas além, no caminho do cardador outros desenhos aparecessem e outras memórias fossem reavivadas. Estava extinta a congregação do peixe? Eu procurava convencer-me de que sim. Que sabia eu? (Carvalho, 2006, p. 17-18)

Percebemos que os tempos verbais no romance, como deixam transparecer na passagem acima citada, colocam em jogo o tempo

numa perspectiva de relação entre o presente e o passado vivido inaugurando o tempo da narrativa, o que, segundo Ricoeur confere ao tempo fictício uma relação entre o tempo vivido, a memória e a ação. “Os tempos do passado dizem em primeiro lugar o passado, depois, por uma transposição metafórica que conserva o que supera, dizem a entrada na ficção, sem referência direta, e sim, oblíqua, ao passado enquanto tal” (Ricoeur, 2010, p. 128).

A Congregação do Peixe tem como líder a jovem Iunia Cantaber que além de confrontar Lucio Valério, desperta-lhe uma paixão devastadora fazendo-o com que viva o conflito entre seu caráter estóico e o princípio do entusiasmo pelo espírito de um deus único, inspirado por esta paixão. Observemos a passagem do confronto entre Lúcio Valério e Iunia Cantaber:

Descia para a saída pela álea de saibro e já avistava, junto ao portão, o velho escravo, acororado no solo, na companhia dos dois cães, quando reparei que alguém me esperava, a um dos lados do caminho.

Encostada a um tronco, olhando para baixo, Iunia enrolava e desenrolava o véu, de tecido levíssimo, que usara momentos antes, durante a cerimônia religiosa. Não havia maneira de passar de largo. Ela estava obviamente à minha espera, interceptando-me os passos. Caminhei para Iunia, firmando o andar:

— Duúnviro, por que espreitavas as nossas orações, às escondidas? Não precisas de ser tão discreto. Convido-te sempre que queiras.

Não contava com a interpelação. O surgimento de Iunia, comigo desprevenido, incomodado ainda, depois da conversa tão desastrada com Máximo, era de uma total inoportunidade. Preferia ter esquecido a sua figura. Quando muito, recordá-la mais tarde à distância, ou encontrá-la com o resguardo da presença de outro, no quadro da convivência rotineira da cidade.

Debaixo da serenidade do tom e da impassibilidade das feições, Iunia escondia um qualquer intuito provocatório que eu não conseguia apreender. Atrevia-se a pedir-me contas, quando quem lhe devia pedir contas era eu. Que lhe importava, se eu tinha passado desprevenidamente pelo local em que praticavam aqueles ritos? Respondi-lhe, quase hostil:

— Não cabe nas minhas atribuições fiscalizar os cultos dos cidadãos.

— Interessa-te pela minha religião, Lúcio?
Tratava-me familiarmente pelo prenome. Assim como eu a reconhe-
cera, apesar de não a ter visto depois de mulher, assim talvez ela ainda
se lembrasse de mim, das poucas visitas que Máximo e eu trocáramos
anos atrás (Carvalho, 2006, p. 133-134).

Ricoeur acentua que a poética da narrativa adotando o texto e
não a frase como campo operatório, impõe à nomenclatura dos tempos
verbais maior potência na medida em que combina com os inúmeros
signos temporais, como advérbios e locuções adverbiais, sem deixar de
considerar as pessoas do verbo:

[...] a linguística textual mostra a riqueza da gama de diferenças de
que a arte de composição dispõe. A última diferenciação, a do realça-
mento, é dessa perspectiva a que mais tem afinidade com a composi-
ção da intriga. A ideia de realce orienta sem esforço para o discer-
nimento daquilo que constitui o acontecimento numa história narrada
(Ricoeur, 2010, t.2, p. 124).

E nesta passagem acima, os jogos com os tempos verbais real-
çam a importância do impacto causado pelo acontecimento do encon-
tro dos protagonistas numa perspectiva que remete o leitor a conjectu-
rar sobre as consequências deste encontro, despertando a uma curiosi-
dade e a uma ansiedade pelo desenvolvimento da história. Assim
como, os jogos com os tempos verbais enviam para a noção de espaço.
Em um determinado tempo e espaço aconteceu o encontro. E temos o
cronotopo de Bakhtin.

Observo que o fenômeno do tempo aparece intrinsecamente li-
gado ao espaço. Talvez seja neste romance que se manifeste o crono-
topo em sua maior representação. Acentuo que para Bakhtin,

A assimilação do cronotopo real e histórico na literatura transcorre de
modo complexo e descontínuo: assimilam-se alguns aspectos deter-
minantes do cronotopo, acessíveis em dadas condições históricas, ela-
boram-se apenas certas formas de representação artísticas do crono-
topo real” (Bakhtin, 2018, p. 12).

E, em *Um deus passeando pela brisa da tarde*, o cronotopo é representado por um tempo e um espaço históricos em que a narrativa descreve um ambiente de construções arquitetônicas vinculadas à Roma do século II a. C., à sua política e à sua estratificação social. Como a basílica, o pretório e o tribunal, que são ambientes frequentados por Lúcio Valério enquanto magistrado. Patrícia da Conceição Gomes Leal, assim descreve a estrutura da basílica:

A basílica de Tarcisís e a forma como está delimitada sugere uma estratificação social. No andar subterrâneo estão todos os homens e mulheres que cometerem crimes, salientando que nenhum deles pertencia às famílias mais poderosas de Tarcisís [...]. No andar intermediário, ao nível do chão ficava a basílica e o tribunal acessíveis a qualquer pessoa. De salientar que para demarcar a diferença entre a população e os magistrados era construída uma tribuna para estes. No andar superior, situava-se o pretório e a cúria apenas tanto destinados aos mais influentes magistrados e governadores da cidade, aludindo ao poder superior destes cidadãos (Leal, 2016, p. 32-33).

Além da basílica existem, no interior de Tarcisís, as turnas e os balneários, frequentados por poucos cidadãos romanos, sendo a casa de Lúcio Valério um local privilegiado. São espaços construídos na Lusitânia e inspirados em Roma.

O cronotopo como referência à relação em que a tensão tempo-espaço desaparece, pela sua própria inspiração na física moderna, “o termo designa uma unidade: um lugar de fusão entre os índices espaço-temporais em um todo inteligível e concreto” (Amorim, 2006, p. 20). E assim percebo a relação entre espaço e tempo no romance de Mário de Carvalho. A importância decisiva da fusão entre tempo e espaço ocorre pelo caráter histórico da narrativa, que exige à temporalidade do século II a.C. uma descrição arquitetônica do espaço como meio do leitor se apropriar da intriga e de suas circunstâncias.

Os Jogos com o tempo ou a fábula sobre o tempo de Ricoeur identificados por nós como um cronotopo, manifestam-se no romance de Mário de Carvalho a começar pela própria distância espaço-

temporal entre o período de construção da obra e o período em que se passa a história. Esta distância também se apresenta na linguagem empregada pelo romancista, que se vale de uma terminologia erudita que exige do seu leitor a recorrência a dicionários como meio de compreensão do sentido de muitos de seus enunciados, dando à narrativa um poder de mergulho em uma língua portuguesa sofisticada. A começar pela nomenclatura da fictícia cidade, que localizada na província de Lusitânia, que corresponde atualmente, em grande parte, à Portugal, a cidade de Fortunata Ara Tulia Tarcisis em seus significados individuais desta denominação tem “Fortunata” como significando prosperidade; “Ara” remetendo à abertura de caminhos, ao ato de arar a terra; “Tulia” à condição de quietude, pacificação e “Tarcisis” implica a natureza de uma pessoa corajosa, destemida. Assim, o nome da cidade Fortunata Ara Tarcisis está diretamente relacionado com a intriga do romance.

Outro fator que nos faz identificar os jogos com o tempo com o cronotopo no romance de Mário de Carvalho é o próprio título: *Um deus passeando pela brisa da tarde*, em que o verbo “passeando” se encontra no gerúndio, que é uma das formas nominais do verbo e alude para uma ação feita no presente e num determinado local, implicando a existência de um espaço. O gerúndio na narrativa tem a capacidade de dobrá-la em enunciação e enunciado, uma vez que a enunciação produz o enunciado num determinado contexto espaço-temporal. E Mário de Carvalho finaliza seu romance com o seguinte enunciado: “Inquietou-me, é verdade, o pequeno escravo que desenhava um peixe, na areia, outro dia. Hoje sinto-me tranquilo, de novo. Afinal, o rapaz não sabia que sinal era aquele. Nunca ouviu, nem ouvirá, decerto, mencionar o deus que passeava no jardim, pela brisa da tarde” (Carvalho, 2006, p. 319).

4 Considerações finais

Tratamos de investigar sobre se a obra *Tempo e Narrativa* contém uma teoria do romance e para tal empreitada, confrontamo-la com a obra *Teoria do Romance*, do teórico da literatura Mikhail Bakhtin. Como a nossa pesquisa insere-se numa proposta de Filosofia Hermenêutica exige a sua aplicação e, para tanto, recorreremos ao romance *Um deus passeando pela brisa da tarde*, de Mario de Carvalho, como aporte literário para o emprego de uma das condições estabelecidas por Bakhtin para que se tenha uma teoria do romance, que é o conceito de cronotopo e se encontraríamos em Ricoeur, em *Tempo e Narrativa*, com a definição de jogos com o tempo o sentido que se assemelhasse com tal conceito. Para, em seguida, identificá-lo no romance citado.

O confronto exigiu notadamente a relação entre o tomo II de *Tempo e Narrativa: A configuração do tempo na narrativa de ficção* com também o tomo II de *Teoria do Romance: As formas do tempo e do cronotopo*. O diálogo por nós proposto entre Ricoeur e Bakhtin nestes dois tomos de suas respectivas obras, permitindo-os acreditar na veracidade da nossa tese, uma vez que encontramos semelhanças entre os jogos com o tempo e o cronotopo tanto no que compete aos sentidos e abrangência dos conceitos investigados quanto suas ocorrências nas obras literárias tratadas por Ricoeur no referido tomo. Para, depois, destacá-los no romance de Mário de Carvalho.

Ricoeur não se refere especificamente ao espaço como faz Bakhtin no conceito de cronotopo, mas percebi que a noção de jogos com o tempo carrega consigo a ideia de espaço, uma vez que os jogos com o tempo exigem o verbo e esse se remete à ocorrência de uma dada ação, que necessita sempre do espaço para acontecer. E o cronotopo por ser a fusão espaço-temporal também solicita da língua o emprego do verbo além, propriamente, da simples descrição arquitetônica de um dado lugar. E outra observação de Bakhtin, é que o cronotopo modifica-

se no decorrer do desenvolvimento da história da literatura, apresentando-se sob as mais diversas formas.

Para Ricoeur, o sistema dos tempos verbais modifica-se de uma língua para outra e não se deixa reduzir à experiência fenomenológica do tempo e nem da distinção intuitiva entre presente, passado e futuro. E que essa independência dos sistemas dos tempos verbais favorece para que a composição da narrativa ocorra em dois níveis: um nível estritamente paradigmático, o qual disponibiliza uma provisão de distinções, relações e de combinações, “no qual a ficção vai buscar os recursos de sua própria autonomia com relação à experiência viva; o meio de modular temporalmente todos os verbos de ação ao longo da cadeia narrativa” (Ricoeur, 2010, p. 105). E o outro nível, o sintagmático, no qual os tempos verbais colaboram para a narrativização tanto pelos vários modos de suas diferenças no sistema paradigmático quanto pela sua estruturação sucessiva na cadeia da narrativa.

Já o cronotopo, para Bakhtin, ocorre na história de modo complexo e descontínuo e é elaborado de muitas formas em sua representação artística a depender do seu gênero. Se no início das diferentes formas dos gêneros foi corroborado pela tradição e no desenvolvimento posterior continuou tenazmente a existir, mesmo quando perdeu a sua referência de importância realisticamente produtiva e adequada, na literatura continua a coexistir dado os fenômenos profundamente heterotemporais, “o que confere extrema complexidade ao processo histórico-literário” (Bakhtin, 2018, p. 13).

Estes fenômenos heterotemporais que ocorrem na literatura, segundo Bakhtin, dependem do sistema dos tempos verbais, como enunciados por Ricoeur, fazemos esta consumação em decorrência da comparação, análise e interpretação que empreendemos entre as teses dos dois autores. O cronotopo é comandado pelo tempo e os jogos com o tempos verbais carregam a noção de espaço, ficando inteligível tal afirmação quando empreendemos as suas aplicações no romance *Um deus passeando pela brisa da tarde*, em que o cronotopo tanto se mostra real na

descrição arquitetônica da fictícia cidade de Fortunata Ara Tulia Tarcis, que segue o modelo da antiga cidade de Roma, quanto e principalmente nos modos de emprego dos tempos verbais para descrever as ações de suas personagens.

Referências

- AMORIM, Marília. Ato versus objetivação e outras oposições fundamentais no pensamento bakhtiniano. IN: FARACO, Carlos Alberto; TEZZA, Cristovão; CASTRO, Gilberto (Orgs.). *Vinte ensaios sobre MIKHAIL BAKHTIN*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.
- BAKHTIN, Mikhail. *Teoria do romance I: A estilística*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2015.
- BAKHTIN, Mikhail. *Teoria do romance II: As formas do tempo e do cronotopo*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2018.
- BAKHTIN, Mikhail. *Teoria do romance III: O romance como gênero literário*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2019.
- CARVALHO, Mário de. *Um deus passeando pela brisa da tarde*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- GENTIL, Hélio Salles. *Para uma poética da modernidade: uma aproximação à arte do romance em Temps et Récit de Paul Ricoeur*. São Paulo: Loyola, 2004.
- LEAL, Patrícia da Conceição Gomes. *A arqueologia do espaço urbano na construção ficcional de Um deus passeando pela brisa da tarde, de Mário de Carvalho*. Universidade do Minho: Instituto de Letras e Ciências Humanas, 2016.

Identidade e narrativa: Perspectiva ricoeuriana em *Estive lá fora* de Ronaldo Correia de Brito

Daniela Sousa da Rocha¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.214.10>

1 Introdução

Entre os conceitos que permanecem como objetos de interesse da Filosofia estão a identidade e a narrativa, que serão focos de estudo deste artigo. Do mesmo modo, a identidade tem sido tema central de muitas obras literárias da contemporaneidade. Dentro desse contexto, selecionou-se o romance *Estive lá fora*, autoria de Ronaldo Correia de Brito, publicado em 2012 para ser analisado em conformidade com o pensamento de Paul Ricoeur.

Direcionando como temas de pesquisa as noções de identidade e narrativa na perspectiva ricoeuriana e tendo como base de análise a obra acima mencionada, lança-se a seguinte questão: Que aspectos das noções identidade e narrativa permitem analisar os elementos filosóficos da obra literária *Estive lá fora* (2012) de Ronaldo Correia de Brito? A partir desse problema, surgem ainda outras questões que irão nortear o desenvolvimento do artigo: Em que o estudo da composição da narrativa contribui para a investigação da obra literária *Estive lá fora*? Em que o estudo da configuração de identidade contribui para a análise da

¹ Graduada em Letras pela UFPI (2021). Mestranda em Filosofia pela UFPI. Bolsista CNPq. E-mail: rochasousad@gmail.com

obra literária *Estive lá fora?* Qual é a relação das noções de identidade e narrativa na obra literária *Estive lá fora?*

Nosso objetivo é desenvolver uma análise filosófica do romance de Ronaldo Correia de Brito, *Estive lá fora* (2012), a partir das noções ricoeurianas de identidade e narrativa. Além disso, nosso intuito foi de investigar a noção de Identidade em *O si mesmo como o outro* (2014); interpretar a noção de narrativa na obra *Tempo e Narrativa* (2010) e analisar as noções de Identidade e Narrativa no romance *Estive lá fora* (2012). A proposta de investigação apresenta um estudo de cunho qualitativo de abordagem. Diante do tipo de pesquisa a ser desenvolvida, pretende-se realizar uma análise hermenêutica ricoeuriana.

A hermenêutica ricoeuriana articula uma fenomenologia ontológica a partir dos usos da linguagem humana destacando o fazer literário. O que este artigo pretende, a partir de uma perspectiva ricoeuriana, é teorizar acerca dos textos ficcionais contemporâneos trazendo os elementos narratológicos relacionados à identidade discutidos pelo filósofo. De acordo com José Vanderlei Carneiro (2013), a palavra “hermenêutica” passou a ser utilizada a partir do século XVII e constitui uma ferramenta de compreensão de texto cada vez mais usada pelas ciências da linguagem.

Entre as variadas formas de hermenêutica surgidas, a mais recente é a filosófica. “No sentido mais restrito e usual, ela designa a posição filosófica de Hans Georg Gadamer e, eventualmente, também a de Paul Ricoeur” (Grondin, 1999, p. 24). Como teoria da interpretação do sentido, desempenha a finalidade de guiar o sujeito a se compreender no momento em que ele assimila o mundo do texto. Tem sua origem associada à mitologia grega pela narrativa do deus mensageiro alado, Hermes, que metamorfoseou o sentido daquilo que estava fora do alcance da compreensão humana.

O projeto hermenêutico de Paul Ricoeur é de natureza interdisciplinar pela presença de convergências epistemológicas tendo como centro uma reflexão sobre a linguagem humana. Ele utiliza-se de

conhecimentos de outras áreas tais como a psicanálise, antropologia, sociologia, história e linguística para realizar seus estudos de bases fenomenológicas, mas que partem para a interpretação em busca da decifração dos sentidos, dos comportamentos simbólicos.

Para Claudio Reichert do Nascimento (2021), a hermenêutica em Paul Ricoeur sai do simples problema-base à interpretação da linguagem humana para a interpretação das capacidades humanas de agir, ou seja, para a “hermenêutica do si”. A sua hipótese é que a “hermenêutica do si parte de um nível pragmático da linguagem para um nível narrativo que é requerido para que as ações sejam tomadas em conjunto e sujeitas a avaliações éticas e morais” (Nascimento, 2021, p. 50). A pragmática aparece em Ricoeur através de aspectos da filosofia da linguagem no qual ele apresenta uma filosofia que se aproxima bastante de uma análise linguística trazendo um diálogo com teóricos da área realizando um trabalho interdisciplinar.

Iniciaremos o percurso do nosso texto apresentando uma breve exposição acerca das noções de identidade e de narrativa na filosofia ricoeuriana e finalizaremos com a análise do romance *Estive lá fora* (2012), da autoria de Ronaldo Correia de Brito, investigando as noções de identidade e narrativa, observadas no romance, por uma perspectiva ricoeuriana.

2 Noção de identidade

As observações realizadas sobre os estudos realizados por Paul Ricoeur (2014) acerca daquilo que ele desenvolveu sobre a noção de identidade têm como obra norteadora *O si-mesmo como outro* (2014).

A proposta de Ricoeur é de trazer novos debates ao longo da trajetória da dialética entre identidade-idem e identidade-ipse. Trata-se de uma problemática que vai além daquela trazida pelas filosofias do sujeito, ou seja, as filosofias do Cogito, nos quais o sujeito é posto em primeira pessoa — “eu”. O Cogito vem passando por uma crise na

contemporaneidade, na qual o sujeito está em conflito, sem referências “espaçotemporais associados ao corpo” (Ricoeur, 2014, p. XVII) e que não sabe ele próprio quem ele seja. De acordo com Ricoeur (2014), Descartes desenvolve uma certeza que hoje não responde à pergunta *o que eu sou?*

A hermenêutica do “si-mesmo” de Ricoeur (2014), que direciona uma dialética entre o “mesmo” e o “outro”, evita que uma ontologia do ato finalize na tautologia, ou seja, que simplesmente se diga uma mesma coisa de formas diferentes. Ele explica que a atestação ao Cogito é posta em virtude da sua posição de certeza diante do ser e não devido os saberes construídos.

O filósofo utiliza-se das ferramentas da filosofia analítica, apoiada nas particularidades gramáticas das línguas naturais, que possibilitam as indicações necessárias ao sentido buscado, apesar das diferenças existentes entre as variadas línguas. Ele realiza a dissociação dos significados de identidade. Para Ricoeur (2014), a identidade, no sentido de *idem*, possui uma hierarquia de significados, sendo o da “permanência no tempo” o seu grau mais elevado. Opõe-se a este o sentido de mutação, variação, que diz respeito à identidade *ipse*. Sua tese é que a identidade, no sentido *ipse*, será referente àquilo que varia na identidade pessoal. A separação de significado entre os dois termos permitiu considerar a mesmidade como *identidade-idem* e a ipseidade como *identidade-ipse*. Ele defende uma dialética que complementa a dialética entre ipseidade e mesmidade, “entre si e o outro que não o si” (Ricoeur, 2014, p. XIV). O “outro” representa, dessa forma, o antônimo do “mesmo”, se permanecer somente no círculo identidade-mesmidade. Porém, será diferente quando usamos alteridade e ipseidade, pois que a alteridade, ou seja, o outro, não constitui apenas uma comparação, mas constitui-se a partir da ipseidade. Assim, “a alteridade está implicada em um nível originário e profundo no processo de constituição da pessoa” (Corá; Nascimento, 2020, p. 54), a alteridade é sugerida como a ipseidade do “si-mesmo”.

É, então, desenvolvida, pelo filósofo francês, uma alternativa a partir da hermenêutica do *si-mesmo*. Ricoeur (2014) dá forma interrogativa à problemática do *si-mesmo* com a questão *quem?* subdividindo-a ainda em quatro questões: quem fala?; quem age?; quem se narra? e quem é o sujeito moral da imputação?

Ele inicia com a noção de identificação, partindo do seu sentido mais simplório, isto é, fazer com que alguém conheça algo que pretendemos comentar. A pessoa surge, dessa forma, pela primeira vez, como referência identificadora. Por hora, essa identificação não se refere a si mesmo, apenas a identificação de “alguma coisa”, incluindo a pessoa. Ricoeur (2014) ressalta que o processo da classificação é a base do processo da individualização. Ele nos apresenta alguns dos procedimentos presentes na linguagem e identificados por lógicos e epistemólogos: as descrições definidas, os indicadores e os nomes próprios.

Por “descrição definida” entende-se a criação de uma classe composta por um único item e originada pela intersecção de outras classes selecionadas. Vejamos um exemplo em trecho retirado do romance *Estive lá fora* (2012): “Os corpos inocentes enterrados no chão da futura praça [...]” (Brito, 2012, p. 13). Percebemos que os elementos associados a “corpos” funcionam como seus definidores, especificando que “corpos” são aqueles. Por parecer dar sequência a classificação e a predicação, e por parecer sugerir a constituição de uma linguagem sem o uso de nomes próprios e indicadores, são de interesse dos lógicos. Conforme Ricoeur (2014), quando recorrem aos artifícios da classificação e predicação, as descrições definidas possuem o objetivo de contrapor um membro de uma classe aos demais membros.

Os “indicadores”, como procedimento de individualização, são formados por “pronomes pessoais (“eu”, “tu”), os dêiticos, que agrupam os demonstrativos (“isto”, “aquilo”), os advérbios de lugar (“aqui”, “ai”, “lá”), de tempo (“agora”, “ontem”, “amanhã”) etc.” (Ricoeur, 2014, p. 5). São operadores que, a cada construção, irão designar coisas diferentes. Apenas será invariável aquilo que cada operador

designa no enunciado. Como podemos observar nos seguintes exemplos retirados de *Estive lá fora* (2012): “— O senhor é novo *aqui*, desconhece o funcionamento” (Brito, 2012, p. 152); “— *Aqui* em cima tem bastante vento” (Brito, 2012, p. 164); “— Tome isso *aqui*, selecionei para você ler” (Brito, 2012, p. 221). Nos três exemplos o advérbio de lugar *aqui* designa “todo e qualquer lugar próximo da fonte de emissão da mensagem” (Ricoeur, 2014, p. 5). Os pronomes pessoais “eu” e “tu” aparecem como interlocutores nas construções de linguagem: “— E tu? — Eu não passo de mercadoria” (Brito, 2012, p. 205). Representam os sujeitos aos quais os acontecimentos se referem.

E, finalmente, os “nomes próprios” como categorias de operadores de individualização. Esta categoria tem a função de designar uma entidade sem caracterizá-la, ou seja, sem passar qualquer informação a respeito dela. Segundo a perspectiva lógica, dispensando a função do “nome próprio na denominação dos indivíduos, a denominação singular consiste em estabelecer uma correspondência entre uma designação permanente e o caráter não repetível e indivisível de uma entidade, sejam quais forem suas ocorrências” (Ricoeur, 2014, p. 4). Este tipo de operador, segundo o filósofo francês, não tem a função de descrever, mas apenas de nomear. Vejamos os exemplos a seguir encontrados no romance *Estive lá fora* (2012): “[...] tudo em meio às preocupações habituais com Geraldo, Cirilo e Luís Eugênio” (Brito, 2012, p. 199). “Luís Eugênio é o quinto de nove irmãos” (Brito, 2012, p. 83). Para Ricoeur (2014), trata-se de um operador que propicia a ocorrência imediata de um predicado, como vimos no segundo exemplo apresentado.

Empenhando-se em determinar de maneira mais concreta a noção do “si”, Ricoeur (2014) elabora um plano que consiste em isolar, entre aqueles de um mesmo tipo, os particulares identificáveis pela individualização. Ele explora o aspecto primitivo da pessoa em três pontos distintos e relacionados, e que podemos associar a noção de identidade. O primeiro ponto é aquele que diz que a noção de pessoa diz respeito à atribuição dos predicados; o segundo é o fato de serem

atribuídos predicados físicos e psíquicos à pessoa; o terceiro, referente apenas aos predicados psíquicos, é o fato dos acontecimentos mentais conservarem o mesmo sentido, qualquer que seja aquele que o recebe.

Passando ao quinto estudo de *O si-mesmo como outro*, Paul Ricoeur (2014) retoma a tradição fenomenológica e hermenêutica aliadas àquilo que ele trouxe de suas análises realizadas com bases na tradição analítica. Ele inicia ressaltando que a questão do si foi superada pela questão da ação. O si será agora especificado pelo agir humano, ou seja, as ações do sujeito que determinarão quem ele é. Neste estudo ele traz a ideia de que “a pessoa de quem se fala e o agente do qual a ação depende têm uma história, são sua própria história” (Ricoeur, 2014, p. 112). Neste sentido, chegamos ao principal ponto de nosso texto, quando nos é apresentado aquilo que está diretamente relacionado com a noção ricoeuriana de identidade.

Ele recorre à teoria narrativa para a construção do si, pois é com ela que se pode dialogar concretamente com os dois tipos de identidades distinguidos pelo filósofo desde o início de seus estudos, a identidade-idem ou mesmidade e a identidade-ipse ou ipseidade. Ricoeur (2014) recorre a modelos narrativos, que proporcionam uma mediação privilegiada entre as formas de identidade ricoeuriana, na busca da compreensão de si. Além disso, a teoria narrativa exerce entre as perspectivas descritivas e prescritivas da ação, uma tríade, “descrever — narrar — prescrever” (Ricoeur, 2014, p. 113). Partindo da ideia de que eu sei quem eu sou através do relacionamento que eu tenho com o outro, entende-se que a identidade não é constituída de maneira precisa e nem pela autodeterminação, mas da interação entre o eu e o outro.

Ao longo de nossas vidas, temos a oportunidade de conviver com outras pessoas com as quais compartilhamos determinados valores. Ricoeur (2014) destaca ainda que, a noção de disposição também é relacionada ao conjunto das “identificações adquiridas” por meio das trocas que realizamos com outras pessoas, pela nossa vivência em

comunidade e ainda pela imitação de figuras às quais admiramos por seus feitos.

As “identificações adquiridas” são, portanto, elementos constituintes do outro que passam a fazer parte, também, da nossa constituição, isto é, passam a compor nossa identidade. Podemos perceber a presença dos polos da identidade, da mesma forma que verificamos em relação à aquisição dos hábitos, na aquisição de novos valores. A “preferência valorativa” fará com que, com o passar do tempo, ocorra um processo de aquisição de certos valores e a pessoa passe a se reconhecer por meio deles.

Em suas primeiras análises, e sob uma perspectiva gramatical, Ricoeur (2014) limitou-se a tratar de ações curtas. Porém ele percebe que para a busca da identidade do si é necessária uma junção de várias narrativas na escala de uma vida inteira. O problema da identidade pessoal lhe permitiu confrontar os usos das duas identidades, mesmidade e ipseidade. Apesar de ter sido mencionada nos primeiros estudos, essa temática apenas ganha status de problema quando a ela são ligadas as dimensões temporais, por meio da questão da permanência no tempo. Segundo as teorias analíticas, a permanência no tempo é associada à mesmidade. É, então, recordada a operação de identificação, quando uma coisa é identificada como sendo ela mesma quantas vezes forem as suas recorrências. Mas também aproveita para refletir sobre este tipo de identificação, pois que quando entra a questão da permanência do tempo, como, por exemplo, na situação de identificação de uma pessoa apenas pelo critério de sua aparência física, a dificuldade de reconhecimento pode ser aumentada à medida que se aumenta a distância temporal.

Na tentativa de sanar a fragilidade encontrada na noção de identidade adquirida pela distância temporal, Ricoeur (2014) recorre a outro critério, dessa vez o da continuidade ininterrupta. Por este confere-se uma sequência, sem saltos temporais, entre a primeira e a última etapa de desenvolvimento de um mesmo indivíduo. Corresponde ao

critério que permite a observação do crescimento e envelhecimento do sujeito, que irá conferir a identidade do sujeito como sendo o mesmo. Funciona de modo a substituir ou complementar o critério de semelhança. Com a observação da seriação ordenada, a semelhança poderá, entretanto, estar ameaçada, mas não a elimina por completo. Este tipo de demonstração pode facilmente ser encontrado em vídeos da internet, onde pessoas compartilham a evolução de sua vida em uma sequência de fotografias realizadas, diariamente ou anualmente, durante vários anos. Neste caso, o tempo corrobora para a verificação da dessemelhança.

Ricoeur (2014) propõe que a identidade pessoal somente articula-se dentro de uma dimensão temporal. E é a partir dessa ideia que surgem as noções de identidade *idem*, ou mesmidade, e identidade *ipse* ou ipseidade, citados por ele nos primeiros capítulos, porém explorado apenas mais adiante. No início do capítulo onde o filósofo irá tratar do seu estudo sobre identidade, ele anuncia realizar duas tarefas: a primeira é de aprofundar-se na dialética entre a mesmidade e a ipseidade e a segunda de utilizar das mediações permitidas pela teoria narrativa entre teoria da ação e teoria moral a fim de completar sua investigação acerca do *si* narrado. Mesmidade e ipseidade são noções base para o entendimento da formação da identidade narrativa, por isso iremos dedicar uma subseção exclusivamente para eles.

Surge, então, o questionamento por parte do filósofo se seria essa dimensão temporal da disposição responsável por conduzir o caráter por uma narrativização da identidade pessoal. Ele associa a noção de disposição com a noção de hábito em suas duas acepções, a saber, o hábito “contraído e o já adquirido” (Ricoeur, 2014, p. 121), estes possuindo uma relação com aspectos temporais, ou seja, referentes ao presente e ao passado, respectivamente. Dessa forma, os contraídos são aqueles novos hábitos e os já adquiridos são aqueles que fazem parte da constituição do sujeito. De acordo com Ricoeur (2014), ocorre uma sedimentação, ou seja, uma acumulação entre as duas formas de

hábitos, os já adquiridos tendem a sobrepor-se aos contraídos fazendo que sejam descartados. Percebemos, com isso, a relação entre caráter e hábito, e entre estes e a permanência no tempo. Serão os hábitos mais antigos, os adquiridos no passado, que prevalecerão sobre os novos hábitos, o que Ricoeur (2014) interpreta como a sobreposição do *idem* sobre o *ipse*. Entretanto, permanece o problema da identidade na qual *idem* e *ipse* são equiparados. Existe, pois, a alternativa em que hábitos contraídos são, por disposição duradoura, transformados em hábitos adquiridos, passando a fazer parte da composição do sujeito, o que Ricoeur (2014) chama de “traço”. Será por meio do traço de caráter, “ou seja, signo distintivo pelo qual se reconhece uma pessoa e esta é reidentificada como sendo a mesma, visto que o caráter não é outra coisa senão o conjunto desses signos distintivos” (Ricoeur, 2014, p. 122).

3 Noção de narrativa

De modo geral, o campo narrativo demonstra sua função na organização dos acontecimentos em uma história narrada. Existem certos modos de composição próprios à narração e que irão constituir uma tradição de modelos narrativos. Por possuir uma tradição, o campo narrativo possui uma historicidade própria baseada no arranjo formal da trama narrativa e que, segundo Nascimento (2018), resulta do *mythos* aristotélico.

Platão condena a mimesis, e consequentemente todo e qualquer tipo de imitação, com o argumento do afastamento desta em relação à natureza e, por conseguinte, também da verdade. Deste modo, com tais argumentações, chega-se também à condenação da poesia. Aristóteles (2008) em sua *Poética* apresenta dois aspectos diferentes da mimese, em resposta a este ponto de vista platônico. O primeiro aspecto relaciona a mimese à ação, considerado por Aristóteles (2008) o seu verdadeiro âmbito; e o outro, relacionado ao universal, visto como seu verdadeiro significado. É no capítulo 6 da *Poética* (2008), quando o filósofo grego

traz a definição de tragédia, que encontramos o seu conceito de mimese:

A tragédia é a imitação de uma acção elevada e completa, dotada de extensão, numa linguagem embelezada por formas diferentes em cada uma das suas partes, que se serve da acção e não da narração e que, por meio da compaixão (eleos) e do temor (phobos), provoca a purificação (katharsis) de tais paixões (1449b 24-28).

Além de apontar os elementos necessários para a elaboração de uma tragédia, também é feita a distinção entre ação e narração. A tragédia deverá ser constituída por seis partes: enredo (*mythos*), caracteres (*ethe*), elocução (*lexis*), pensamento (*dianoia*), espectáculo (*opsis*) e música (*melopoiia*). No que concerne ao *mythos*, para Aristóteles (2008), é o princípio e a alma da tragédia. Tendo em vista a importância da composição do enredo, é realizada uma série de indicações de como se procede para alcançar uma boa história. E tendo em vista a mimese como objeto de uma ação completa e como “imitação de coisas que despertam a compaixão e o temor”, as belas histórias serão aquelas desta maneira construídas. Os enredos (*mythos*) poderão ser simples ou complexos, sendo este último identificado pelo uso do reconhecimento (*anagnorisis*) e da peripécia (*peripeteia*), os quais podem ocorrer em conjunto ou separadamente. Acrescentando-se ainda o *pathos*, elemento que configura aspectos dolorosos à história. Portanto, entre as seis partes constitutivas da tragédia, o *mythos* foi aquele do qual Aristóteles (2008) mais versou.

O filósofo Paul Ricoeur (2010), na década de 1970, inicia seus estudos acerca da narrativa por meio da tese de que esta é responsável por tornar a experiência humana do tempo acessível. Em *Tempo e Narrativa* (2010), o autor procura compreender o sujeito agente do mundo e a avaliação de suas ações e palavras relacionando seus estudos sobre linguagem e ação. “O tempo torna-se tempo humano à medida que é articulado pela narração e essa se torna significativa, produz sentido,

ao passo que esboça os traços da experiência temporal humana” (Nascimento, 2018, p. 16). O sujeito começa a se compreender por meios dos traços temporais presentes nas narrativas, e relacionados às ações narradas. Irão contribuir para o seu plano da compreensão de si, não só as narrativas históricas, mas também as narrativas ficcionais, direcionando-se, principalmente, para as últimas no decorrer de sua análise.

A narrativa de ficção, conforme Ricoeur (2010), está incluída naquilo que é considerado como subconjunto dentro da teoria dos gêneros literários. O filósofo explica que utiliza o termo “ficção” não como sinônimo de configuração narrativa, mas para se referir às criações literárias que não possuem o mesmo compromisso com a verdade que têm as narrativas históricas. Ele assim o faz para que haja dois termos diferentes para dois modos narrativos que estejam relacionados com a questão da verdade. Ambas as formas provêm de operações configurantes que tornam os seus esqueletos semelhantes no que concerne à estrutura narrativa, porém é a pretensão à verdade que irá definir cada uma delas.

A correlação entre a atividade de narrar e o caráter temporal será defendida por Ricoeur (2010) através da construção de um elo que unirá a análise agostiniana do tempo nas *Confissões* (2024) e a análise aristotélica da intriga em *Poética* (2008). A proposta dessa mediação, que dá título à obra do filósofo, tem como fio condutor a articulação entre o que ele denominou de *mimesis* I, *mimesis* II e *mimesis* III extraídas da sua interpretação da *Poética* de Aristóteles (2008)².

Ele elege a *mimesis* II como eixo de sua análise por esta constituir o cerne da composição poética, em uma posição intermediária através de sua função mediadora, e da literariedade da obra literária. De acordo com Jeanne Marie Gagnebin (2016), Paul Ricoeur faz uma reflexão hermenêutica da dimensão ficcional e crítica sobre símbolo,

² No capítulo 3 do volume 1 de *Tempo e Narrativa* (2010) o filósofo desenvolve os três conceitos de *mimesis* por ele propostos.

metáfora e narrativa e defendeu de maneira convicta a dimensão referencial da literatura através da tese da reconfiguração mimética. É a dinâmica da composição da intriga, na perspectiva de Ricoeur (2010), a chave do problema entre tempo e narrativa. Sendo assim, ele pretende desimplicar os aspectos temporais na configuração da intriga expondo o papel mediador do tempo em sua composição, prefigurados no campo prático e refigurados na experiência humana por meio da linguagem.

Mimesis I corresponde à etapa de pré-compreensão do mundo da ação, ou seja, de todos os seus elementos estruturantes, simbólicos e temporais. Sendo, portanto, a intriga uma imitação da ação, faz necessário a identificação de seus aspectos estruturais, semânticos, além da mediação simbólica da ação. Será na articulação simbólica que encontraremos os aspectos temporais da composição da intriga. Entretanto, Ricoeur destaca que “a narrativa não se limita a fazer uso de nossas familiaridades com a rede conceitual da ação, acrescentando a ela aspectos discursivos que a distinguem de uma simples sequência de frases de ação” (2010, p. 99). E isso vale tanto para as narrativas de ficção, quanto para as narrativas históricas.

Entender o que é uma narrativa, de acordo com Ricoeur (2010) é conhecer as regras que regem sua ordem sintagmática e que orientam a ordem diacrônica da história. A intriga, em sentido amplo, é o agenciamento dos fatos na ação total constitutiva da história narrada. Em um olhar sobre o que diz Aristóteles, “compreender uma história é compreender ao mesmo tempo a linguagem do ‘fazer’ e a tradição cultural da qual procede à tipologia das intrigas” (Ricoeur, 2010, p. 100). É a partir dos ‘fazeres’ apresentados na narrativa que iremos compreender não só a história, mas também os personagens presentes nela.

Em *mimesis* II iremos verificar como se constrói de fato a narrativa, ou, nas palavras de Ricoeur (2010), abre-se o reino da ficção, conforme se diz na crítica literária. Ainda sem aprofundar-se sobre o aspecto da verdade que diferencia as narrativas ficcionais e históricas, ele

opta pelo uso apenas da palavra “ficção” para se referir somente às narrativas de ficção, sobre as quais irá tratar para apresentar a configuração da intriga.

Por meio da liberação das restrições impostas por Aristóteles (2008) à atividade de configuração do paradigma da tragédia, Ricoeur (2010) leva a configuração da intriga a um grau mais elevado de abstração e adiciona aspectos temporais apropriados, porém sem alterar radicalmente o modelo aristotélico, no qual o há uma aproximação entre *mímesis* e *mythos*, transpondo as ações e padecer humanos.

A função mediadora em *mímesis* II, derivada de seu caráter dinâmico referente à operação de configuração, dá-se pela relação feita entre os acontecimentos narrados e a história como um todo, pela composição da intriga por meio da união de fatores heterogêneos no que Ricoeur (2010) chamou de “concordância-discordante” e pelos caracteres temporais próprios refletindo paradoxos agostinianos do tempo através de uma solução poética.

Ainda sob a explicação da intercessão entre tempo e narrativa, é em *mímesis* III, conforme Ricoeur (2010), que a narrativa alcança seu sentido completo, quando é restabelecida ao “tempo do agir e do padecer”. Nesta última etapa da narrativa, estabelece-se a conexão entre os mundos do leitor e do texto. “A intersecção, portanto, entre o mundo configurado pelo poema e o mundo no qual a ação efetiva se desdobra e desdobra sua temporalidade específica” (Ricoeur, 2010, p. 123). A história, ou seja, a narrativa é objeto de uma construção cujo tempo é preenchido de maneira particular. São estágios que estão num incessante ressurgimento.

Por meio do ato da leitura é verificada a transição de *mímesis* II para *mímesis* III. É nesta etapa que a intriga ganha a sua última versão, modelada pelas experiências prévias do leitor. Esta configuração final vai além da oposição entre as atividades estruturantes do texto e a operação de composição da intriga. Corresponde a composição imaginativa à medida que a obra vai sendo lida.

4 As noções de identidade e narrativa em *Estive lá fora*

De acordo com a perspectiva de Paul Ricoeur (2010), naquilo que concerne à noção de narrativa, estrutura e conteúdo formam um todo que não podem ser vistos de maneira separada, ou seja, estão unidos inerentemente. Ao analisarmos a formação narrativa do romance *Estive lá fora* (2012) sob a compreensão ricoeuriana, levamos em consideração tanto este primeiro aspecto voltado à estrutura — conteúdo, quanto à verificação daquilo que ele nomeou como *mímesis I*, *mímesis II* e *mímesis III*.

Para Ricoeur (2010), independente de quão grande seja a inovação poética, a intriga, composto narrativo formado por uma estrutura, por recursos simbólicos e por um caráter temporal, é imitação de uma ação. A capacidade narrativa da ação surge das suas características temporais presentes nas articulações simbólicas da própria ação. Estes três aspectos aparecem de maneira simbiótica na produção narrativa. Assim, como fez Ricoeur (2010), utilizamos estes três pontos para nortear a análise do romance de Brito (2012) naquilo que antecede a sua composição.

Ancorado no conceito restrito de que ação é aquilo que alguém faz, Ricoeur (2010) desenvolve sua significação a partir da rede conceitual de seus elementos básicos. Trazendo as implicações dos objetivos referentes às ações, “cuja antecipação não se confunde com qualquer resultado previsto ou predito, mas compromete aquele de quem a ação depende” (Ricoeur, 2010, p. 97). Que diferem dos motivos pelos quais alguém faz ou fez alguma coisa, e que pode ser movido por outra ação que lhe antecede. E finalmente, dos agentes que são aqueles que fazem algo, isto é, que realizam a ação. Conforme o filósofo, “identificar um agente e reconhecer-lhe motivos são operações complementares” (Ricoeur, 2010, p. 97). São as circunstâncias externas aos agentes que fazem com que estes produzam respostas às forças que agem sobre eles.

Efetivada a leitura do romance *Estive lá fora* (2012) tendo em foco as ações dos seus personagens, de modo especial o protagonista Cirilo, apuraram-se inúmeras situações que atuam como uma espécie de válvula para as suas ações e sentimentos. São circunstâncias que têm relação, como pudemos averiguar, principalmente, com questões relacionadas à sua memória. Por pertencerem ao campo prático, tais circunstâncias circunscrevem o intermédio dos agentes históricos em direção aos acontecimentos físicos, podendo promover ocorrências benéficas ou não.

Ao entendermos que as sequências de ações que constituem uma narrativa formam um conjunto ou um todo, também consideramos que os elementos que compõem este conjunto possuem relação entre si. Ricoeur (2010) estabelece uma espécie de afinidade entre a “compreensão prática” e a “compreensão narrativa” a partir do seu ponto em comum, a ação. Para explicar tal relação, ele utiliza-se da filosofia analítica. Ele procede da ideia de que os termos: agente, objetivo, motivação, circunstâncias, conflito, sucesso etc. são comuns entre narrador e leitor. Com isso, em uma frase mínima de ação, “X faz A em tais ou tais circunstâncias e levando em conta o fato de que Y faz B em circunstâncias idênticas ou diferentes” (Ricoeur, 2010, p. 99). O que para o filósofo representa a ideia de pressuposição.

Essa mesma ideia aparece em *Estive lá fora* (2012) com suporte nos trechos em que a memória do protagonista resgata a história de seu tio João Domísio, que assim como ele, saiu do interior do Ceará para Recife. Cirilo acredita que, mesmo a sua história de vida tendo sido totalmente diferente da história de seu tio, terá também um final trágico como o dele pelo simples fato de haver em comum entre eles essa mudança de espaço do Ceará para o Pernambuco. “Recife é um paraíso ruim, desde o tempo do seu tio João Domísio” (Brito, 2012, p. 175) E a própria família reforça uma ideia negativa relacionando Recife ao tio encontrado morto. Este é um dos aspectos memorialista que, ao longo do romance, tem influenciado as ações do personagem Cirilo.

Ricoeur (2010) recorre à distinção entre ordem paradigmática e ordem sintagmática para explicar a relação entre a rede conceitual da ação e regras de composição da narrativa e que nos ajudam a entender melhor o estruturamento do romance analisado:

Na medida em que remetem à ordem paradigmática, todos os termos relativos à ação são sincrônicos, no sentido de que as relações de intersignificação que existem entre fins, meios, agentes, circunstâncias e o resto são perfeitamente reversíveis. Em contrapartida, a ordem sintagmática do discurso implica o caráter irredutivelmente diacrônico de toda história narrada. Mesmo que essa diacronia não impeça a leitura de trás para frente da narrativa, característica do ato de recontar, essa leitura que remonta do fim para o começo da história não abole a diacronia fundamental da narrativa (Ricoeur, 2010, p. 99).

No caso do romance analisado, por se tratar de uma obra memorialista, encontramos uma diacronia que contém uma sequência que traz hora o tempo presente, hora o tempo passado. De acordo com Ricoeur (2010), os termos da semântica da ação, quando colocados de uma paradigmática para uma ordem sintagmática, ganha atualidade e integração. Atualizam-se receber uma significação em decorrência da relação que passam a adquirir com os demais elementos que fazem parte do encadeamento sequencial realizado na composição da intriga. E integram-se precisamente por deixarem de ser heterogêneos dentro desta relação, passando a fazer parte de uma unidade que é o todo da intriga.

Sobre os recursos simbólicos Ricoeur (2010) afirma que à medida que a ação é posta em uma narrativa, os signos, regras e normas vão sendo articulados de maneira que a narrativa é “simbolicamente mediatizada”. Para ele, essa mediação permite que sejam especificados os símbolos de natureza cultural que sustentam a ação e que estabelecem a sua significância primeira. Em *Estive lá fora* (2012), encontramos uma duplicidade em relação aos aspectos culturais, pois que o romance apresenta elementos simbólicos da realidade de uma pequena cidade

cearense e símbolos da realidade da grande Recife em um período em que o Brasil estava sob o regime político ditatorial. Tais referências culturais têm relação com o passado e o presente, com a memória e a vida conflituosa do protagonista.

Repetia os versos igualmente como se eles fossem um mantra; dava-me consolo, o consolo da poesia. Ou talvez imaginasse me acalmar como a avó serenava debulhando as contas do rosário, três vezes por dia — de madrugada, após o almoço e antes de dormir —, e a mãe rezando um terço à noite, cochilando de cansaço, mesmo assim rezando por obrigação, porque o bispo pedira. Já não falo mais reza, prefiro a palavra mantra, despojada do catolicismo com que rompi definitivamente após minha visita ao convento franciscano. Sinto-me impregnado de misticismo indiano, superficial como as missas que ajudava na celebração, seduzido pelo cheiro do incenso e o luxo dos paramentos (Brito 2012, p. 274).

Conforme percebemos no trecho acima e em conformidade com o que defende Ricoeur (2010), os símbolos não surgem apenas em operações psicológicas que guiam as ações do personagem. Eles possuem uma significação integrada à ação e que podem ser compreendidos pelos demais personagens. Cirilo parece viver em um quase sincretismo religioso, pois ao passo que acredita ter rompido com o catolicismo e estar buscando outras formas de religiosidade, suas ações e sua narrativa estão permeadas da influência católica, como constatamos em diferentes passagens da obra de Brito (2012). Ações particulares podem ser contextualizadas observando-se um determinado sistema simbólico, ou seja, a interpretação de gestos e atitudes do sujeito será feita com base nas convenções simbólicas.

O principal aspecto narrativo observado no romance é o traço memorialista. Esta é uma tendência literária contemporânea, segundo Karl Erik Schollammer (2011). A memória tem sido um elemento cada vez mais relevante, tanto considerada em sua amplitude social, quanto em sua esfera individual. Ela diz respeito não apenas à capacidade de armazenar informações, mas abrange uma das peculiaridades

humanas que está ligada diretamente à formação cultural do sujeito. Dessa forma, tem relação com os seus hábitos, comportamentos, mas também com a forma pela qual cada um testemunha o mundo, os outros e a si próprio, tendo relação direta com a sua identidade. O momento atual tem sido de uma busca por reconhecimentos e ressignificações das identidades pelos próprios sujeitos, antes definidas apenas pela história oficial.

Apesar de Paul Ricoeur (2007) acreditar na reflexividade da memória, o seu estudo, fenomenológico de bases hermenêuticas, sobre esta, parte do seu elemento objetual, neste caso, a lembrança. Para ele, mais importante do que quem está lembrando, é o que está sendo lembrado. “Sempre se deixou conduzir por um rio invisível [...]” (Brito, 2012, p. 8). Por meio desta metáfora, logo no início da narrativa, podemos inferir que este “rio invisível” seja a memória do protagonista que vai direcionando a sua vida. Apesar de não ficar explícito que a narrativa seja de Cirilo, uma obra memorialista só poder ser narrada por aquele que possui estas memórias; não é possível a dissociação dos fenômenos psíquicos do traço do pertencimento (Ricoeur, 2014). A despeito disso, podemos depreender por meio da própria narrativa que a narrativa seja realizada pelo protagonista, sendo assim utilizado o recurso da voz poética.

Por meio do recurso metafórico, o autor da obra literária nos permite entender que o escritor da história que está sendo contada seja Cirilo com o objetivo de libertar-se das sujeições que vem sofrendo ao longo de sua vida e que ele relata no decorrer da obra. Paul Ricoeur explora no volume 2 de *Tempo e Narrativa* (2010) a respeito daquele que narra, separando bem autor e voz narrativa para que não sejam confundidos. Ele ressalta ainda que o “eu” do narrador herói é fictício, porém algumas vezes “o recurso à noção de voz narrativa não basta para que se dê o justo valor à experiência fictícia que o narrador-herói faz do tempo nas suas dimensões psicológicas e metafísicas” (Ricoeur, 2010, p. 149). Para o caso do romance de Brito (2012), que traz, na narrativa,

aspectos íntimos da memória do protagonista, mesmo que Ricoeur (2010) defenda que o romance em terceira pessoa seja aquele que narra os sentimentos, pensamentos e as palavras de outro fictício, sendo aquele que vai mais longe ao interior dos espíritos, preferimos a sua ideia de que essa interioridade só é possível a partir do próprio sujeito que a possui e assim só este poderá narrar certas memórias. E como veremos mais adiante, a memória não aparece nas narrativas apenas em forma de relatos.

A proposta de Ricoeur (2017) para a memória apresenta um esboço de uma fenomenologia fragmentada, porém conduzida pela sua relação com o tempo. Ele toma emprestado de Aristóteles a premissa de que a memória é do passado, mas segundo seu próprio ponto de vista “ser do passado se diz de múltiplas maneiras” (Ricoeur, 2007, p. 41). Verifica-se que a memória do protagonista aparece na narrativa de três formas: pelo surgimento das lembranças do protagonista, pela influência nas ações do protagonista, por meio de expressões dentro da própria narrativa.

Para a realização da análise do romance optamos por evidenciar os aspectos religiosos da memória do protagonista que aparecem na narrativa e que influenciam em suas ações. Ao longo do romance analisado encontramos a presença da memória do protagonista tanto em suas ações, quanto na estrutura da narrativa e que vão revelando a sua verdade e ao mesmo tempo delineando a sua identidade. “A cultura ocidental tem sido marcada por diferentes modos de relações entre o sujeito e a verdade, diferentes formas pelas quais o sujeito se constitui pelas relações estabelecidas com a verdade” (Silva, 2020, p. 76). O protagonista de *Estive lá fora* (2012), ao deparar-se com uma realidade diferente daquela em que havia nascido e crescido, encontrou também valores bastante diversos daqueles com os quais já estava acostumado e faziam parte de sua identidade.

Dessa forma, a verdade na qual ele acreditava fielmente passa a ser questionada: “[...] abomina a memória que o escraviza, não

deixando que se liberte de tanta sabedoria inútil” (Brito, 2012, 204). Um dos principais aspectos que passaram a ser renegados por Cirilo foi a sua formação cristã. A seguir apresentaremos alguns trechos retirados do romance de modo a ilustrar como acontece a composição da verdade no romance e de modo mais específico, como a sua memória traz à tona a sua formação religiosa.

Os desastrosos seguram a boia com dez mãos, temendo novos desperdícios, e se dirigem a uma praça nos arredores. Quem presencia o desvelo com que transportam a comida lembra o embaraço dos fiéis numa procissão, conduzindo o andor de um santo (Brito, 2012, p. 32).

No trecho acima encontramos evidências explícitas de uma narrativa em que aquele que narra possui um conhecimento de quem tem alguma vivência das práticas cristãs católicas. A passagem mostra de maneira bastante específica à memória de alguém que teve a experiência de participar de procissões realizadas pela Igreja Católica. O narrador utiliza esse rito em uma situação testemunhada por ele recentemente e que não tem qualquer ligação direta ou indireta com religiosidade, isto é, não diz respeito a qualquer cerimônia religiosa realizada pela igreja, mas que surge em sua narrativa como forma de analogia a situação presenciada. A experiência do protagonista em procissões católicas é confirmada no trecho acima e que aparece em um momento posterior ao outro na narrativa.

Agora que as lágrimas não borravam os olhos de Cirilo olhou o irmão e achou-o magro, bonito, envolto numa aura de santidade. Lembrava a imagem de São Estevão Mártir, apedrejado por suas convicções cristãs. Cirilo conduzia o andor com o santo nas procissões, tornando-se alvo dos achincalhes de Geraldo (Brito, 2012, p. 212).

Enfia-se nos corredores de braços e gemidos, compre os doze passos da paixão e as três quedas, suporta açoites e a coroa de espinhos. Sobe ao Gólgota carregando a cruz do corpo, transpira e esporra num lençol branco cheirando a alfazema do campo. Termina sozinho e desamparado, suplicando o pai que não o abandone antes da ressurreição ao terceiro orgasmo (Brito, 2012, p. 71).

Também nesta outra passagem do romance encontramos detalhes da religiosidade cristã no discurso do protagonista; a paixão de Cristo é usada como metáfora para narrar a relação sexual entre Paula e Cirilo. Sendo assim, verifica-se que a memória cristã do protagonista está bastante presente em sua vida.

5 Considerações finais

Tendo como temas de pesquisa as noções de Identidade e Narrativa na perspectiva ricoeuriana e como corpos de análise a obra literária *Estive lá fora* (2012) de Ronaldo Correia de Brito, o objetivo geral desse texto foi de desenvolver uma análise filosófica do romance de Brito (2012), a partir das noções ricoeurianas de identidade e narrativa.

Em nossa investigação sobre a noção de Identidade em Paul Ricoeur, exploramos aqueles estudos que consideramos direcionados ao tema, o primeiro, o segundo, o quinto e o sexto estudos de *O si-mesmo como outro* (2014). O primeiro voltado, principalmente, para uma filosofia da linguagem em seus aspectos semânticos e pragmáticos. Representa uma introdução da hermenêutica do *si-mesmo*, que tem origem em uma filosofia continental, mas que apresenta fragmentos importantes da filosofia analítica.

Dando sequência às suas análises iniciadas em *Tempo e Narrativa* (2010), Ricoeur (2014) pretende mostrar que o modelo de conexão entre acontecimentos composta pelo enredo permite, através da permanência no tempo, o que aparenta ser o oposto da identidade *idem*, isto, é, possibilita o regime de variabilidade, de descontinuidade. Ele pretende ainda revelar que a dialética entre mesmidade e ipseidade é expressa a partir da noção da composição de enredo. Isso acontece pela transferência da ação para os personagens da narrativa. O filósofo confronta os recursos de ficção literária e de ficção científica diante do problema da identidade pessoal. Dessa forma, procura-se elevar o significado de conexão pertencente à teoria narrativa de identidade pessoal. “A

identidade, entendida narrativamente, pode ser chamada, por convenção, identidade do *personagem*” (Ricoeur, 2014, p. 146) A identidade do personagem da narrativa surge na dialética entre mesmidade e ipseidade e essa mesma identidade é constituída em ligação com o enredo.

Direcionando-nos para a segunda temática proposta para esta pesquisa, a noção ricoeuriana de narrativa, nos debruçamos prioritariamente sobre sua obra *Tempo e Narrativa* (2010). A obra é composta de três volumes: 1 — A intriga e a Narrativa histórica; 2 — A configuração do tempo na Narrativa de ficção; 3 — O tempo narrado. Entretanto, ao longo das leituras realizadas em *O si-mesmo como outro* (2014) também encontramos relevantes contribuições do filósofo envolvendo a teoria narrativa. Ricoeur dialoga de maneira simultânea com muitas tradições de estudos de linguagem, transitando desde a linguística à teoria literária, ou mesmo entre a estética da recepção e a crítica da historiografia. Ao longo de todo o romance encontramos a presença da memória³ de Cirilo como elemento principal da composição narrativa. Para o filósofo, quando uma lembrança surge como uma afecção ela está mais próxima do que poderíamos considerar a verdade dos fatos. A sua observação será voltada, principalmente, ao como a lembrança surge. Entretanto, se buscamos uma determinada lembrança, acontece a interferência da pragmática da memória, ou seja, passamos a utilizar a nossa percepção sobre aquilo que estamos lembrando. Dessa forma, os sentidos que damos a nossas lembranças poderão comprometer a sua verdade.

Por se tratarem de aspectos intimamente ligados ao sujeito, as noções de identidade e narrativa acompanharam e seguem partici-

³ No plano da memória a questão da definição da identidade não é fácil nesse sentido que, à primeira vista pelo menos, a memória poderá ser uma identidade não somente pessoal, mas íntima: lembrar-se é, de saída, lembrar-se de si mesmo. Isto é, aliás, a lição de Santo Agostinho nas Confissões e, novamente, na época moderna, do filósofo de língua inglesa, John Locke. No Ensaio filosófico concernente ao entendimento humano, este propõe identificar uns aos outros os termos da série: identidade, consciência, memória, si mesmo (Carré; Tiellet; Rossatto, 2020, p. 8)

pando da história da humanidade a partir da vida particular e coletiva, do que concerne o seu passado, presente e futuro e dos registros históricos oficiais e das obras ficcionais. Por conseguinte, encontramos singularidades referentes às noções de identidade e narrativa tanto em Filosofia, como em outras áreas tais como a Literatura. A verdade sobre a vida do protagonista de *Estive lá fora* (2012) no que diz respeito às influências que ele recebe, tanto de sua memória, quanto das pessoas de seu convívio no momento presente, atuam não somente em suas ações, mas também na forma como ele constrói o seu discurso narrativo. E é essa verdade que revela a sua identidade construída ao longo da narrativa do romance.

Referências

- ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução e notas: Ana Maria Valente. Edição da Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2008.
- BRITO, Ronaldo Correia de. *Estive lá fora*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.
- BRITO, Herasmo Braga de Oliveira. Esboço de uma poética de Ricoeur: em busca de uma ética esquecida. In: CARNEIRO, José Vanderlei; SOUSA, José Elielton de; BRITO, Herasmo Braga de Oliveira. (Orgs). *Hospitalidade hermenêutica na filosofia de Paul Ricoeur*. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix; Editora da Universidade Federal do Piauí — EDUFPI, 2020
- CARNEIRO, José Vanderlei. Hermenêutica da narração de ficção: a intriga como mediação do sentido. *Pensando — Revista de Filosofia*. Vol. 4, Nº 8, 2013.
- CARRÉ, Douglas; TIELLET, Claudia; ROSSATTO, Noeli Dutra. Ricoeur, Paul. Identidade Frágil: Respeito ao outro e identidade cultural. *Saber Humano*, ISSN 2446-6298, V. 10, n. 17, p. 7-15, jul./dez. 2020.
- CORA, Elcio José Corá; NASCIMENTO, Cláudio Reichert do. O quem que habita o espaço construído. In: CARNEIRO, José Vanderlei; SOUSA, José Elielton de; BRITO, Herasmo Braga de Oliveira. (Orgs). *Hospitalidade hermenêutica na filosofia de Paul Ricoeur*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Editora da Universidade Federal do Piauí — EDUFPI, 2020.

- GAGNEBIN, Jeanne Marie. Filosofia e literatura. *Limiar*, v. 3, n. 5, p. 4-14, 2016. Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/limiar/article/view/9243>. Acesso em: 10 dez. 2024.
- GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução: Benno Dischinger. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1999.
- NASCIMENTO, C. R. do. Narração como meta-gênero. *Dissertativo*, v. 8, outubro, p. 16-30, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/dissertatio/article/view/14576>. Acesso em: 10 dez. 2024.
- NASCIMENTO, C. R. do. Hermenêutica do si e ação em Paul Ricoeur. *Pensando*, v. 12, n. 26, p. 49-95, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/3550>. Acesso em: 10 dez. 2024.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa: A intriga e a narrativa histórica*. Tradução: Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradutor: Alain François et al. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.
- RICOEUR, Paul. *O si mesmo como o outro*. Tradutor: Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.
- SCHOLLAMMER, Karl Erik. *Ficção brasileira contemporânea*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- SILVA, Stela Maris da. *Estética da existência e parresia cínica: sua trans-historicidade moderna na experiência foucaltiana da pintura de Édouard Manet*. Curitiba: Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2020.

Literatura e memória: uma hermenêutica refiguracional ricœuriana na obra *Não verás país nenhum (memorial descritivo)*, de Loyola Brandão

Adriano Carvalho Viana¹ & Walnice Vilalva²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.214.11>

1 Introdução

Com cinquenta e sete anos de produção literária, o escritor que trazemos neste capítulo para reflexão impõe um necessário questionamento sobre os rumos da memória e da História no romance brasileiro. Ignácio de Loyola Brandão, com *Bebel que a cidade comeu* inaugura, em 1968, uma configuração do romance brasileiro que alinha literatura e imprensa.

Como romance inaugural publicado em plena ditadura militar, *Bebel que a cidade comeu* irrompe com o universo diegético que explora a repressão e o impacto do surgimento da televisão, a partir da personagem Bebel e o seu sonho de ser famosa. Com sarcasmo, o enredo envereda-se por uma geração de jovens idealistas que o sistema acaba por devorar.

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Doutorando em Estudos Literários na UNEMAT. Bolsista CAPES. Professor da Secretaria de Educação do Estado de São Paulo. E-mail: acarvalho.acv@gmail.com

² Doutora em Teoria Literária pela UNICAMP. Pós-doutora pela USP. Pesquisadora da Universidade do Estado de Mato Grosso. E-mail: walnicevilalva@unemat.br



BRANDÃO, Ignácio de Loyola. *Bebel Que A Cidade Comeu* (1968) – Primeira edição.

Após treze anos da publicação de seu primeiro romance, Ignácio Loyola Brandão publica um dos mais emblemáticos romances das décadas de 70 e 80 do século XX, *Não verás País Nenhum*, abrindo um franco território em que a linguagem literária impõe, pela memória, um embate com a História e com o presente. Mais que “terreno tão propício e instável”, como afirma Regina Dalcastagnè (1996, p. 15), a configuração romanesca alinha um eficiente projeto estético que lança mão da linguagem jornalística, compondo uma das mais potentes narrativas brasileiras. Cabe aqui, um adendo: a análise que apresentamos não se realiza dentro da ecocrítica, muito embora algumas sugestões tenham sido apresentadas, durante o Encontro Nacional de Filosofia — AN-POF/2024 em Recife; em que apresentamos ponderações iniciais e que agora se amplia de maneira expandida neste capítulo.

2 *Não verás* — a refiguração do texto — o leitor

Em *Não verás País Nenhum* o processo de *refiguração* abre para confrontação entre o mundo do texto e o mundo do leitor; por essa dicotomia chegar-se-á à noção que é, a nossos olhos, a mais decisiva expressão da experiência romanesca no seu eixo entre memória e História. *Não Verás país nenhum* (1982), constitui-se no terceiro romance que marca a incursão decisiva de Loyola na escrita romanesca.



BRANDÃO, Ignácio de Loyola. *Não Verás País Nenhum: memorial descritivo*. Rio de Janeiro: Codreci, 1982.

Como romance constituí a ideia agostiniana de tempo, trazendo no tempo de sua urdidura fatos e acontecimentos que exigem uma revisão e reavaliação críticos. O narrador projeta a reformulação do discurso da História ao trazer como cronotopo do romance a repressão militar, a ditadura, a violência e desrespeito aos direitos e à cidadania.

Refigurados, portanto, à luz da ação das personagens, seus dilemas e angústias, o discurso absorve a medida jornalística, trazendo a feição da imprensa e da informação para dentro do romance. O que nos

parece extremamente criativa é a escolha feita pelo autor ao dizer no romance aquilo que estava impedido, proibido e censurado de dizer no jornal. A literatura e o romance ganham, portanto, a expressão libertária de contestação e resistência.

É na fala do personagem-narrador Souza (1982, p. 61), ao des-trinchar ao leitor que, “os anos setenta em diante, fomos conduzidos dentro de indefinições. Rodeados por coordenadas paradoxais. Sistemas duros, ares democráticos. Repressões justificadas e justificativas aceitas. Democracias em clima de ditadura”. E, ainda, “a nossa memória é admirável, porque este passado é recente, e nos esquecemos. Tudo se precipitou. Rápido demais” (Brandão, 1982, p. 30). Observamos nas palavras do protagonista a reiteração de um esquecimento, ou seria melhor dizer, o desprestígio de uma memória coletiva, que se faz pelo esquecimento, pela ausência de memória. Quando falha a História e quando falha a memória? Eis a questão enunciada por este romance. Vejamos que nos fragmentos acima, dois sintagmas nos chamam atenção: 1) “a nossa memória é admirável”, 2) “esquecemos”. É nessa sequência que se orchestra a ironia e se formula uma dicotomia predominantes como recursos linguísticos de Brandão. Na composição da experiência romanesca alude à memória coletiva (absolutamente) vinculada ao esquecimento, ressaltando-a como uma “memória curta”.

Se a narrativa de Brandão funciona como uma espécie de reivindicação dessa memória, propondo uma busca pela identidade histórica, relegada ao esquecimento, a narrativa transforma-se, portanto, em instrumento privilegiado. De fato, “memória exercida é, o plano institucional, uma memória ensinada” (Carré et al., 2020, p. 7).

Em *Não verás país nenhum* a diegese absorve a História assim como o jornalismo, convergindo em uma multiplicidade de vozes (configuradas a partir das personagens Souza, Adelaide, o sobrinho Mili-tecno e o seu Patrão), em uma multiplicidade de experiências, de contextos ou perspectivas de sofrimento com o regime ditatorial. Todos

são sujeitos que falam no romance constituindo-se, essencialmente, numa dimensão social e histórica.

O personagem-narrador, Souza, lança mão das suas memórias com as marcas deixadas pela vivência no Estado autoritário, constituindo-se em um filtro, uma percepção individual, assumindo-se como narrador do vivido, da experiência vivenciada no governo brasileiro autoritário; portanto, é muito mais que “falar sobre”, é transformar seu discurso, sua palavra, em testemunho e em ferramenta de comprovação, legado de pertencimento a uma história. Dizer do vivido, nas palavras do narrador: “o país foi dividido, retalhado, entregue, vendido, explorado. Tenho medo de pensar nisso” (Brandão, 1982, p. 31).

Essa necessidade de uma linguagem híbrida que carrega pistas e que serve de comunicação para a codificação da estilização da literatura e que mantém a estrutura e a entonação da fala com a ideia do discurso escrito em seu romance, onde o personagem-narrador, “o sujeito que fala no romance, é sempre “um ideólogo” e suas palavras são sempre um “ideologema” (Bakhtin, 1993, p. 135).

2.1 Elementos estruturantes da condição híbrida em *Não Verás*

Como expressão artística, o romance jornalístico é defendido por uma leva de críticos e surge a partir de uma ligação entre literatura com o jornalismo, que via de regra acontece em decorrência de jornalistas migrarem para a posição de romancistas. Destacamos importantes jornalistas que se tornaram célebres romancistas: Ignácio de Loyola Brandão, Marina Colasanti, Antônio Torres, Antônio Callado, dentre outros.

A denúncia social, em plena ditadura, reivindica a memória exercida e o tom do debate crítico sobre um passado histórico brasileiro. Alude, portanto, a um esquecimento, ou melhor seria, a uma memória enferma; como se fosse uma ferida que é aberta pelo discurso, na função da narrativa e no papel do narrador, na palavra empenhada, na

restauração de uma memória coletiva crítica. Rildo Cosson (2007, p. 48) afirmar que:

No caso de ligação da literatura com o jornalismo, tema prioritário de Ignácio de Loyola Brandão, são a censura, a autocensura e a repressão que determinam uma acentuada presença dos jornalistas-escretores no campo literário, também chamada de “migração jornalística” por alguns ensaístas, esse fenômeno terá um papel importante na explicação do romance-reportagem.

Não Verás país nenhum formula, enquanto projeto romanesco, uma reconciliação com o passado perdido da ditadura militar, em torno do qual se constata e se confronta os dilemas pessoais do narrador-personagem Souza. E sua insatisfação em relação à situação do país, Souza:

[...] “está na hora de nos unirmos, nos fortalecermos” [...]. Os governantes da Era da Grande Locupletação é que destilaram este conceito de más notícias (Brandão, 1982, p. 56).

A Era da Grande Locupletação veio logo depois dos Abertos Oitenta que tinham se sucedido a uma ditadura grotesca. A imprensa tinha se acostumado a tratar dos assuntos livremente, a denunciar e apontar. Incomodava. O círculo dos Ministros Embriagados sentiu-se ofendidos, exigiu reparações (Brandão, 1982, p. 57).

Sob essa perspectiva, o romance apazigua um conflito entre a imprensa livre e o Estado de controle, de censura, em que a reportagem e o jornal deixam de ser uma ferramenta de informação voltados à complexidade histórica brasileira. É no romance que Brandão, portanto, estrutura sua comunicação, frente a uma crise, resultante do império da censura; ao mesmo tempo em que encontra na literatura uma restituição da liberdade de criação e o exercício da palavra livre. Nesse sentido, o romancista brasileiro adere, como produto estético também da ditadura militar, uma alternativa formal de resistir e reivindicar à memória, o direito à imprensa livre e o direito à cidadania.

Esse esquema entre literatura e imprensa está organizado em *Não Verás país nenhum*, a partir de o personagem-narrador (Souza) que tem sua própria concepção do mundo, personificada em sua ação e em sua palavra (Bakhtin, 1993, p. 137), conformadas por suas leituras de jornais e como professor de História aposentado.

A narrativa em primeira pessoa refigura uma espécie de personagem-narrador com suas angústias. Souza tem um furo na mão que limita a não ser comum diante dos demais personagens no enredo da trama. É essa particularidade singular que remete a uma pluralidade; deseja, pois, ser ouvido, porém, como é silenciado, convida assim o leitor a rebelar-se contra o sistema na tessitura da refiguração narrativa.

Cria-se, assim, a trama para estabelecer, por meio da narrativa, a história brasileira, conjugada com a ficção literária. Em que “[...] Durante alguns anos, como professor “autorizado a receber um jornal semanal. Havia pouco para ler. Pouco que interessasse. As más notícias estavam proibidas para não alarmar o povo” (Brandão, 1982, p. 56). De um lado, a precarização da imprensa jornalística, ao ser impedida de cumprir o seu papel; de outro, a denúncia da realidade de perseguição e opressão que se alastra por toda sociedade como universidade, escolas, bares, entre outros. “A maioria dos cientistas foi cassada. Outros se retiraram, aceitando convites estrangeiros. Muitos institutos foram fechados, enquanto uma nova ordem crescia e dominava: a dos Militecnos ou tecnocratas avançados da nova geração” (Brandão, 1982, p. 57)

Encontramos na própria estrutura narrativa de Souza, os materiais necessários para evidenciar os discursos que tomam forma, a partir de uma língua escrita, complexa e heterogênea que estabelece uma “rede conceitual”, ou melhor seria dizer, uma rede fronteiriça que já traz dentro de si seus potenciais narrativos (Ricoeur irá chamá-los de “configurações pré-narrativas da ação”). Com base na compreensão de que o romance contém a plenitude das linguagens sociais, encontrando na percepção entre a memória, a História e o jornalismo, como matéria essencial para Loyola, como essência do plurilinguismo romanesco em

Não verás país nenhum. Trazemos Paul Ricoeur (2010) na explicação do texto como momento indispensável do processo de interpretação, entendendo-o como análise de sua estrutura; conhecer e revelar essa estrutura propicia uma melhor compreensão do texto, uma elucidação maior de qual seja o mundo que ele configura e propõe.

Essa relação referencial do discurso, no romance, ao campo “real” da ação recebe outras determinações além das determinações “éticas” consideráveis. Souza aponta novamente a relação da voz com a vivência real através do narrador em primeira pessoa, que transforma a experiência e a linguagem numa espécie de espelho-refletido, o dizer-de-si para si-mesmo, encontrando na outra ponta, no momento da leitura, o leitor. O romancista permitiu que Souza assumisse seu próprio discurso:

Chegamos a este ponto. Aceitar os civitares como necessários, suportá-los e chamá-los, de vez em quando. Para mim, ter de fazer isso um dia vai ser pior que tomar óleo de rícino (Brandão, 1982, p. 19)

O povo ainda fala destes tempos insondáveis. Eles sobrevivem na tradição oral. Os livros de história omitem. Quem se der a um grande trabalho encontrará nos arquivos de jornais alguns elementos. Distorcidos é claro. Foi um período de intolerância, amordaçamento, silêncio (Brandão, 1982, p. 8).

A voz da personagem que fala no romance cruza a experiência temporal do autor e do leitor e a experiência espacial da personagem da narrativa, esse recorte do *corpus* literário é organizado por um jogo de analogias e oposições no qual o texto é construído, na pluralidade de formas, em que o enunciado é constituído por jogo de palavras CIVIL-TARES (junção de civil e militares), jogos de palavras, referência a outros escritores como por exemplo, Guimarães Rosa, um trocadilho de palavras, ou até à música Chico Buarque de Holanda, em *Cálice*.

Como dissemos, é a estruturação entre o mundo real representante e o mundo real representado, pela obra, que marca um contraste

na obra de Loyola, assumindo uma função histórico-social, em que o processo de criação refigura a História.

3 Considerações Finais

O mundo do texto, dirá Ricoeur (2010), o mundo que esse texto projeta diante de si, por sua estrutura, por sua configuração linguística, é o mundo possível a ser habitado pelo leitor. Com isso, aludimos ao paradoxo de que o romance, com estilização jornalística, suscita numa hipótese fundamental: o romance refigura a memória coletiva e a História, alojando um sentido profundo de esquecimento.

Referências

- BAKHTIN, Mikhail. *Questões de Literatura e Estética (A Teoria do Romance)*. São Paulo: Ed. UNESP, 1993.
- BRANDÃO, Ignácio de Loyola. *Não Verás País Nenhum*, São Paulo: Editora Global, 1982.
- BUARQUE, Chico; NASCIMENTO, Milton. *Cálice*. Gilberto Gil, Chico Buarque. In: BUARQUE, Chico. Chico Buarque. Philips/ PolyGram, 6349 398, 1978. 1 LP, lado A, faixa 2.
- CARRÉ, D.; TIELLET, C.; ROSSATTO, N. D. (2020). Identidade frágil: respeito ao outro e identidade cultural. *Saber Humano: Revista Científica Da Faculdade Antonio Meneghetti*, v. 10, n. 17, p. 7-15. Disponível em: <https://doi.org/10.18815/sh.2020v10n17.444>. Acesso em: 22 ago. 2024.
- COSSON, Rildo. *Romance-reportagem: o gênero*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.
- DALCASTAGNÉ, Regina. *O espaço da dor: o regime de 64 no romance brasileiro*. Brasília: UNB, 1996.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Tomo II. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

Homo interpretans: considerações de Johann Michel sobre o conceito de *Umwelt*

Cristina Amaro Viana¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.214.12>

1 Introdução

Em “*Homo interpretans*” (Hermann Ed., 2017), o pesquisador francês Johann Michel lança um olhar antropológico sobre a hermenêutica, buscando elucidar em que medida a interpretação pode ser considerada como uma marca própria do ser humano. Para tanto, percorre seis densos capítulos ao longo dos quais vai delineando seu conceito de interpretação, por meio de aproximações e embates com variadas abordagens.

No presente texto, pretendemos discutir a primeira dessas incursões, em que o pesquisador confronta a noção de interpretação com a ideia de *Umwelt*, conceito oriundo da etologia. Nesta seara, é sabido que se destacam os trabalhos do biólogo nascido na Estônia Jakob von Uexküll (1864-1944), mas o conceito está longe de se restringir às ciências naturais. A filosofia contemporânea vem se apropriando de modo bastante fecundo do conceito de *Umwelt*, o que pode ser vislumbrado de modo bastante peculiar nas discussões sobre os estados mentais

¹ Doutora em Filosofia pela UNICAMP (2016). Pós-doutora em Filosofia pela UFPE (2024). Professora do curso de Licenciatura em Filosofia e do PPGFIL da Universidade Federal de Alagoas (UFAL). E-mail: cristina.viana@ichca.ufal.br

desenvolvidas nas Ciências Cognitivas e na Filosofia da Mente². Na filosofia hermenêutica, o conceito de *Umwelt* adquiriu uma forte notoriedade após a consistente apropriação feita por Martin Heidegger (1889-1976)³.

Percorrendo a ideia de *Umwelt* em várias de suas acepções — seja enquanto o entorno ou ambiente em que um organismo realiza suas funções vitais (abordagem etológica), seja enquanto a mundanidade que fundamenta a ideia de ser-no-mundo (abordagem filosófica proposta por Heidegger) —, Johann Michel defenderá que a atividade interpretativa não é um grau elevado da operação de recorte significativo do ambiente visando a ação, mas sim uma atividade de uma natureza totalmente outra, que não advém de nenhum esquematismo corporal.

No seio de uma abordagem antropológica da interpretação tal como a que é proposta por J. Michel, três características da noção de interpretação são investigadas com maior profundidade, a saber: (i) primazia do símbolo na abertura aos horizontes de sentido; (ii) suspensão reflexiva da compreensão do sentido; e (iii) capacidade de autointerpretação. Pretendemos, no presente texto, apresentar e discutir cada um desses três traços elucidados por J. Michel, a fim de nos aproximarmos de sua concepção antropológica da interpretação, em particular nesta implicação segundo a qual teria de ser admitido um distanciamento importante entre a atividade interpretativa humana e a ideia de *Umwelt*.

² Cf., por exemplo, Araújo, Arthur. “*Qualia e Umwelt*” (2010) e Araújo, Arthur. “Intencionalidade e *Umwelt*” (2018).

³ Cf. Heidegger. *Ser e tempo*. [1927] (2012).

2 Johann Michel e a abordagem antropológica da interpretação

Segundo a visão de Johann Michel, assim como o ser humano é considerado um ser linguístico, mesmo se ele não falar efetivamente⁴, ele semelhantemente deveria ser considerado interpretativo em sua própria constituição, independentemente se ele estiver interpretando ativamente ou não. Nas suas palavras:

A interpretação e a humanidade do homem formam uma unidade, mesmo que o homem não interprete o tempo todo. Isto é verdadeiro igualmente sobre a linguagem, mesmo quando o ser humano não fala. A interpretação está sempre em potência, quando ela não está em ato. O *homo interpretans* se erige sempre que o mundo das significações perde sua evidência (Michel, 2017, p. 10, trad. nossa).⁵

É assim que, como corolário de tal posição teórica, advém que a interpretação, mais do que apenas uma atividade dentre tantas outras que desempenhamos, seria o traço central da própria condição humana, a característica que nos define — e por isso a expressão “*homo interpretans*”. Essa é a tese que Michel se propõe provar em seu livro, a qual consideramos bastante original. O primeiro capítulo — que é o que exploraremos aqui — enfrenta o teste da abertura ao mundo. Ora, se sua tese estiver correta, o primeiro enfrentamento é tecer uma comparação entre o comportamento humano e o comportamento animal, a fim de mostrar que a interpretação nos seres humanos é um processo radicalmente distinto daqueles processos orgânicos que ocorrem com os outros animais, nas suas relações com o meio ambiente (ou mundo

⁴ Um clássico exemplo dessa possibilidade extrema foi colocado nas telas do cinema por Herzog em “*O enigma de Kaspar Hauser*” (1974).

⁵ No original em francês: “L’interprétation fait corps avec l’humanité le l’homme, même s’il n’interprète pas en permanence. C’est vrai également du langage, fût-ce quand l’être humain ne parle pas. L’interprétation est toujours en puissance, quand elle n’est pas en acte. L’*homo interpretans* se dresse lorsque le monde des significations a perdu son évidence.”.

circundante, se quisermos usar uma terminologia de cunho mais filosófico).

Ao longo desse primeiro capítulo, Michel busca, então, colocar em relevo a especificidade da atividade interpretativa no ser humano, em confrontação com o que ele vai chamar de “proto-interpretação” nos outros animais. “Proto-interpretação” é a expressão que o autor designará para se referir àqueles processos de “leitura” do meio ambiente numa escala sensório-motora do ser vivo. É inevitável, nesse nível inicial da investigação, encarar a etologia, e em particular a sua promissora noção de *Umwelt*:

A questão interpretativa não é somente de ordem epistemológica nos termos de uma ampliação da hermenêutica às ciências da vida. Ela é também de ordem etológica como maneira pela qual o organismo vivo se relaciona com seu mundo circundante. [...] É a noção de *Umwelt*, introduzida por von Uexkhül (sic), que permite romper com a explicação do animal-máquina e compreender como o vivente se constrói reciprocamente com o seu mundo circundante (Michel, 2017, p. 19-20, trad. nossa).⁶

2.1 *Umwelt*: um primeiro nível da interpretação?

Michel passa então à confrontação entre a noção de interpretação e a ideia de *Umwelt*. A ideia de *Umwelt* pode ser lida em pelo menos duas acepções. A primeira é a abordagem etológica que, como foi dito, deu origem ao conceito. Nesta acepção, *Umwelt* seria o entorno ou o ambiente em que um organismo realiza suas funções vitais. Já na abordagem filosófica, *Umwelt* seria entendido enquanto a mundanidade que fundamenta a ideia de *ser-no-mundo* (um conceito que, como se

⁶ No original em francês: “L’enjeu interprétatif n’est pas seulement d’ordre épistémologique au titre d’un élargissement de l’herméneutique aux sciences de la vie. Il est aussi d’ordre éthologique comme manière pour l’organisme vivant de se rapporter à son monde ambiant. [...] C’est la notion d’*Umwelt*, introduite par von Uexkhül (sic), qui permet de rompre avec l’explication de l’animal-machine et de comprendre comment le vivant se construit réciproquement avec son monde ambiant.”.

sabe, explora as relações intrínsecas que o Dasein estabelece com o seu entorno já imbuído de uma significação). O ponto de partida de Johann Michel é de que a atividade interpretativa nos seres humanos não é um grau elevado da operação de recorte significativo do ambiente visando a ação, mas sim uma atividade de uma natureza bem distinta, que não poderia ser derivada de uma habilidade ou capacidade adaptativa de origem corporal ou orgânica. A interpretação seria, por assim dizer, originária.

Para ilustrar, Michel toma como exemplo o comportamento da fêmea de certa espécie de carrapato, que inclusive foi um dos muitos experimentos científicos analisados por Uexküll em sua obra (Cf. Michel, 2017, p. 21). Após acasalar, essa fêmea pode permanecer numa árvore por um longo período com atividade vital quase nula, até que um mamífero passe embaixo dela; nesse momento, ela recupera a atividade, se deixa cair sobre o corpo do mamífero, parasita o sangue desse mamífero receptor e só então permite a fecundação dos ovos que trazia em si. Michel faz então a seguinte indagação: será que esse mecanismo ou habilidade da fêmea de carrapato, em que ela detecta sinais vitais como odor e calor do mamífero a ser parasitado, poderia ser comparado com o processo interpretativo que os seres humanos desempenham ao selecionar, no amplo mundo ao redor, apenas aqueles signos pertinentes aos seus planos de vida?

O que está em jogo nesta indagação é saber se um mecanismo de ação disparado por uma função orgânica poderia ser legitimamente chamado de interpretação. Michel reconhece a riqueza da noção de *Umwelt* para pensarmos os mecanismos vitais. Essa noção evidencia, por exemplo, que a percepção sensorial jamais será bruta; o que representamos por “nosso mundo” sempre se tratará de algum recorte significativo. Se apoiando em outro exemplo de Uexküll, Michel mostra que um mesmo caule de flor pode ser definido em três *Umwelt* diferentes (ou mundos circundantes distintos): uma jovem que o colhe para fazer um buquê, uma formiga que utiliza o caule como caminho para

chegar a outro local e uma vaca que come o caule com flor e tudo para se alimentar: “A partir de um mesmo *Umgebung* [ambiente], cada espécie interpreta precisamente, em função de suas disposições próprias, signos que parecem impenetráveis para outras espécies”⁷ (Michel, 2017, p. 22, trad. nossa).

O *Umwelt* tem, então, esse caráter de ser sempre relativo a uma determinada espécie. Mas, além disso, há ainda as variações entre os indivíduos de uma espécie. Aqui, evidentemente, quanto mais evoluída for a espécie, mais variações pode haver nos recortes ontogenéticos (daquele organismo em particular) em relação ao recorte pré-estabelecido filogeneticamente (daquela espécie em particular). Isso significa que o recorte do ambiente circundante na especificação do “mundo” de um ser vivo não é totalmente determinado, mas também não é totalmente fruto do acaso (Cf. Michel, 2017, p. 24). Mas, para Johann Michel, tais recortes ainda não são uma atividade propriamente interpretativa — da maneira como ele entende o que seja *interpretar*.

Michel recorre ainda a um outro exemplo para robustecer sua argumentação, dessa vez não oriundo dos experimentos científicos da Biologia e Etologia, mas da reflexão filosófica. Trata-se do caso do sentido especial da ecolocalização, presente na estrutura orgânica de inúmeras espécies de morcegos. Esse perplexo sentido tornou-se bastante conhecido dos filósofos devido, em grande medida, ao texto de Thomas Nagel, *Como é ser um morcego?* (“*What is it like to be a bat?*”, publicado pela primeira vez em 1974). Nagel mostrou que nós nunca poderemos saber como é, para um morcego, ser um morcego. No máximo, podemos saber como é ser um morcego do nosso ponto de vista humano, e para isso empenhando todos os nossos esforços imaginativos para supor como seria nos movimentarmos com base na ecolocalização:

⁷ No original em francês: “À partir d’une même *Umgebung*, chaque espèce interprète précisément, en fonction de ses dispositions propres, des signes qui semblent impénétrables pour d’autres espèces”.

Então, se a extrapolação a partir do nosso próprio caso está envolvida na ideia de como é ser um morcego, então a extrapolação é impossível de ser completada. Nós não podemos formar nada além de uma concepção esquemática de como é ser um morcego. Por exemplo, podemos atribuir tipos gerais de experiência com base na estrutura do animal e do seu comportamento. Descrevemos o sonar do morcego como uma forma de percepção tridimensional; acreditamos que os morcegos sintam, além da percepção por sonar, alguma variante de dor, medo, fome, libido e outros tipos familiares de percepção. Mas acreditamos também que essas experiências tenham um caráter subjetivo específico, o qual está além da nossa habilidade de concepção (Nagel, 2005, p. 250).

Aos olhos de Michel, essa análise do morcego mostra que o *Umwelt* não pode ser considerado um caso rudimentar de interpretação, pois ele se pauta muito mais num esquematismo do corpo, e não numa ação refletida. A reflexão, aliás, será um dos elementos centrais da caracterização de Michel do caráter antropológico da interpretação. Para Johann Michel, a compreensão espontânea e imediata, de caráter corporal e esquemático, não é interpretação em sentido estrito. A interpretação, tal como a entende Michel, será sempre simbólica, reflexiva e autointerpretativa, razão pela qual existiria uma descontinuidade entre *Umwelt* e interpretação:

O conhecimento científico dos seres vivos, incluindo do humano enquanto organismo vivo, é aqui absolutamente precioso para analisar as camadas pré-conscientes de proto-interpretações através das quais se constroem os *Umwelt*. Se se pode dizer que há graus crescentes de complexidade de uma espécie a outra no que diz respeito às proto-interpretações, é preciso admitir que existe, no entanto, uma relativa descontinuidade no que concerne às interpretações propriamente ditas (Michel, 2017, p. 32, trad. nossa).⁸

⁸ No original em francês: “La connaissance scientifique du vivant, y compris de l’humain comme organisme vivant, est ici tout à fait précieuse pour analyser les couches pré-conscientes de proto-interprétations à travers lesquelles se construisent les *Umwelt*. Si l’on peut dire qu’il y a des degrés croissants de complexité d’une espèce à

3 Características da interpretação que a distanciam da ideia de *Umwelt*

Ora, se a interpretação não se reduz ao *Umwelt*, inclusive constituindo um processo que exhibe descontinuidade em relação às aquelas “leituras” do ambiente efetuadas de modo corporal e orgânico pelos seres vivos, cumpre então examinar quais seriam, segundo Michel, as características peculiares da interpretação humana, tal como ele a entende. Passaremos a essa análise agora.

3.1 Primeiro traço da interpretação: primazia do símbolo

Um primeiro elemento surge então na complexidade do processo interpretativo próprio do humano — e que merece atenção —, que é a relação do humano com o mundo simbólico e com a linguagem. Por “mundo simbólico” estamos compreendendo o conjunto das criações representativas que não se materializam na forma de um discurso ordenado linguisticamente. A construção simbólica não se pode dizer como rudimentar nem primitiva em relação à linguagem, e isso por pelo menos dois motivos: primeiro porque o símbolo nem sempre pode ser traduzido em linguagem discursiva sem perda semântica; e segundo porque, mais do que apontar para um único sentido, o símbolo frequentemente é polissêmico por natureza. “O símbolo dá a pensar”, já dizia Ricoeur na conclusão de *La symbolique du mal* (2009, p. 566).

No ser humano, as impressões sensíveis do organismo vivo passam por uma elaboração fina de processos de categorização, de classificação e de abstração, estruturadas em diversos níveis (Cf. Michel, 2017, p. 33-36). E é neste ponto que encontramos a construção simbólica ocupando um local de destaque nas interações humanas com o ambiente e com os seus semelhantes, pois muitas vezes, antes de conseguir elaborar linguisticamente uma vivência, nós a denotamos por meio de

l'autre s'agissant des proto-interprétations, il y a bien en revanche une discontinuité relative s'agissant des interprétations à proprement parler”.

um símbolo, seja algum já disponível no acervo cultural, seja algum proveniente de inovação semântica. Para nossa análise circunscrita no presente texto, nos importa observar, com Michel, que a robustez do simbólico vai muito além dos limites do *Umwelt*: “A condição simbólica da humanidade implica também a possibilidade de construir horizontes de sentido e de existência que excedem os limites do mundo circundante”⁹ (Michel, 2017, p. 39, trad. nossa). Isso porque o simbólico nos leva a um “excesso de significação” — para usar as conhecidas palavras de Paul Ricoeur¹⁰.

O que ocorre é que a dimensão simbólica no humano se localiza numa camada mais ontológica da existência. Isso pode ser verificado, por exemplo, quando projetamos um mundo de sentido e de existência que, no entanto, é completamente irreduzível ao mundo em que efetivamente habitamos. J. Michel não usa tais comparações, mas podemos pensar, por exemplo, nas utopias revolucionárias e nas representações mítico-religiosas da transcendência, ou, de modo mais generalizado — se quisermos —, em toda a dimensão do “para-si” revelada por Sartre em *O ser e o nada*, por exemplo. Os horizontes de sentido do humano se constroem na nossa condição de seres simbólicos. E, para Michel, não se pode legitimamente falar em interpretação se não houver atividade simbólica.

3.2 Segundo traço da interpretação: suspensão reflexiva da compreensão do sentido

A interpretação apresenta ainda uma segunda característica que permite ao ser humano se distanciar do mundo efetivamente circundante em um outro nível. Trata-se da suspensão reflexiva por meio da qual nós buscamos significar nossas vivências. Para adentrar nessa

⁹ No original em francês: “La condition symbolique de l’humanité implique en outre la possibilité de construire des horizons de sens et d’existence qui excèdent les limites du monde ambiant”.

¹⁰ Cf. Ricoeur, 1996.

explicação, Johann Michel inicia recorrendo à análise heideggeriana da mundanidade em três esferas: (a) mundo ambiente: a estrutura de significações pré-teóricas onde se dá a experiência vivida; (b) mundo partilhado: o *Mitsein*, que diz respeito à presença constitutiva dos outros seres humanos; (c) mundo do si: a esfera da consciência intencional onde se dá a apropriação significativa do mundo para um sujeito específico (Cf. Michel, 2017, p. 39-40). É nessa complexa teia da mundanidade que a interpretação encontraria, no ser humano, o espaço para se movimentar entre o vivido e o refletido. Cumpre notar que — embora não seja central para nossa análise — Michel acredita que Heidegger, no afã de caracterizar com acuidade a mundanidade, tenha exagerado na sua simplificação do mundo dos animais. Por exemplo, ao não considerar um traço que aproxima o humano dos animais, sobretudo aqueles mamíferos mais desenvolvidos, que é a inquietude (Cf. Michel, 2017, p. 41). A inquietude tem a ver com a liberdade e, assim como toda indeterminação, amplia a esfera do que chamamos de “nosso mundo”. Para Michel, muito embora os animais não exibam processos deliberativos complexos como os humanos, seria simplista defender que o mero recorte do mundo ambiente daria conta de explicar perfeitamente todos os seus comportamentos. Assim, Michel propõe que uma análise mais fina do mundo dos animais poderia revelar “infinitos *Umwelts*” (Cf. Michel, 2017, p. 42). Isso pode ser vislumbrado se pensarmos nas relações que os animais estabelecem entre si, sem o humano incluso. Pesquisas de viés não antropomórfico mostram que há choques entre “*Umwelts*” animais, e que o mundo ambiente não corresponde à imagem harmônica de uma orquestra musical (Cf. Michel, 2017, p. 43), como frequentemente é representado nas análises antropomórficas divulgadas.

Sem avançar demais nesse ponto sobre a necessidade de se considerar, também entre os animais, um certo distanciamento em relação ao mundo ambiente em seu sentido estrito, Michel se direciona para a especificidade da interpretação humana, seguindo o fio da ideia de

mundanidade. O aspecto fundamental da relação do homem com seu “mundo” é o de que ele transcende o mundo pela sua capacidade imaginativa. Nas três esferas da mundanidade mencionadas acima, o ser humano está sempre transitando entre os mundos passados, os mundos prováveis e os mundos fictícios. Essa dimensão *temporal* é algo que, aparentemente, a ideia de *Umwelt* não daria conta, segundo a análise de Michel.

Mas a relação reflexiva que o homem estabelece com o seu “mundo” tem ainda outra peculiaridade. Muito embora sua visada inicial seja estabelecer os “conjuntos estáveis de significações” (Cf. Michel, 2017, p. 45), ela atinge sua potência plena justamente quando essa estabilidade se mostra ausente ou problemática. É como se Michel, neste ponto, recuperasse a velha conhecida máxima gadameriana de que só há interpretação se houver má compreensão. A interpretação aparece, assim, associada a um certo mal-estar em relação à nossa própria mundanidade, algo como uma certa sensação de não saber direito em que “mundo” se está¹¹. Na presença de um fenômeno perturbador, o impulso inicial do ser humano é tentar encaixá-lo em algum quadro de significações já estabelecido. Quando isso não é possível, daí tem lugar a indagação do próprio quadro significativo:

O encontro de um universo de significação estranho, de um acontecimento perturbador, de um texto que contém obscuridades obrigam [...] a uma atitude suspensiva em relação à compreensão espontânea. É neste caso e somente neste caso que uma atividade interpretativa é requerida a fim de se construir uma nova inteligibilidade (Michel, 2017, p. 45, trad. nossa).¹²

¹¹ O livro *Matéria escura*, de Blake Crouch, que populariza a temática bastante atual dos multiversos, pode dar uma ideia ampliada desse mal-estar na pele do seu personagem principal, Jason. Muito embora Jason esteja sempre de volta ao mesmo “mundo” físico a cada viagem que faz, ele não consegue se reconhecer como pertencendo a nenhum dos universos paralelos que frequentou.

¹² No original em francês: “La rencontre d’un univers de signification étranger, d’un événement perturbateur, d’un texte comportant des obscurités obligent [...] à une

Este ponto é importante para a análise de Johann Michel para embasar um dos corolários centrais de sua tese, a saber, de que muito embora o ser humano seja por excelência um ser interpretativo, ele não está interpretando o tempo todo. Interpretar cansa — poderíamos ousar dizer. Para dizer em outros termos, em inúmeras situações nós agimos como a fêmea de carrapato mencionada mais acima (Cf. Michel, 2017, p. 46). Quando a significação de uma situação é conhecida e previsível, nós apenas nos deixamos cair da árvore sobre o corpo imenso, confortável e suculento do mamífero que passava mais abaixo. No entanto — e aqui vamos bem além do carrapato — o traço específico do humano é que podemos permanecer na ambiguidade; podemos viver no “conflito de interpretações” (Ricoeur, 1978) — e aqui mais uma vez tomando emprestada uma das célebres colocações de Ricoeur —; podemos lidar com fenômenos sem forçá-los num quadro de significações prévio, e sem ter ainda construído um outro quadro significativo alternativo (Cf. Michel, 2017, p. 47).

Poder-se-ia objetar que o animal também lida com a ambiguidade dos significados, o que poderia ser visto, por exemplo, nos processos de adestramento e domesticação de cães. É por meio da suspensão das significações habituais — que necessariamente gera perturbação e perplexidade no animal — que ele aprende novas habilidades para se situar em ambientes mais elaborados, tais como guiar pessoas cegas, farejar drogas etc. J. Michel argumenta, no entanto, que não é pelo aprendizado que o homem se destaca, mas sim pela reflexão sobre o sentido de suas atuações no mundo circundante, o que lhe faz projetar outros mundos:

Permanece propriamente humana a possibilidade de colocar reflexivamente em questão todo sentido dado que excede o entorno. A suspensão da compreensão imediata e o colapso das significações

attitude suspensive à l'égard de la compréhension spontanée. C'est dans ce cas et dans ce cas seulement qu'une activité interprétative est requise afin de construire une nouvelle intelligibilité”.

correntes afetam todo mundo possível e imaginável. A postura suspensiva do sentido pode se aparentar, com certas reservas, à *epoché* [...] no sentido fenomenológico husserliano [...] (Michel, 2017, p. 48, trad. nossa).¹³

3.3 Terceiro traço da interpretação: capacidade de autointerpretação

Por fim, chegamos ao terceiro traço fundamental da interpretação considerada como marca antropológica, segundo Michel: a autointerpretação. Somente o *Homo Interpretans* é capaz de autointerpretação. Ela vai além da suspensão reflexiva aludida logo acima. Na reflexividade, nós tínhamos “[...] um indivíduo socializado capaz de colocar em questão sua relação com o meio ambiente, de se tomar como objeto de análise, de reorientar sua conduta e de lhe dar um novo *sentido*” (Michel, 2017, p. 51, grifo do autor, trad. nossa)¹⁴. A autointerpretação, contudo, avança um degrau em profundidade, pois agora já não é o sentido do mundo que ficou confuso, mas o próprio sentido de si.

O sentido de si seria como que um conjunto de significações estáveis em relação à ideia que temos de nós mesmos. Ele pode ser preservado mesmo em meio a fenômenos desconcertantes, alarmantes, ameaçadores e catastróficos. Mas quando o fenômeno, por alguma razão, causa abalo no sentido de si, entra em cena a autointerpretação, pois só ela pode reconfigurar o sentido desse *self*, desse “eu”. Neste ponto, J. Michel se aproxima da obra bastante conhecida de Paul Ricoeur, *Tempo e narrativa*, chegando a dizer que o *Homo Interpretans* é um

¹³ No original em francês: “Demeure proprement humaine la possibilité de mettre en question réflexivement tout sens donné qui excède l’espace environnant. La suspension de la compréhension immédiate et l’effondrement des significations courants concernent tout monde possible et imaginable. La posture suspensive du sens peut s’apparenter, sous certaines réserves, à l’*epoché* [...] dans le sens phénoménologique husserlien [...]”.

¹⁴ No original em francês: “[...] un individu socialisé capable de mettre en question son rapport à l’environnement, de se prendre comme objet d’analyse, de réorienter sa conduite et de lui donner un nouveau *sens*.”.

parente próximo do *Homo narrans* (Cf. Michel, 2017, p. 53). Ora, por que narramos, segundo Ricoeur? No tomo I de *Tempo e narrativa*, Ricoeur analisa longamente as relações entre vida e texto, estabelecendo uma distinção entre três momentos desse belo enlace, os quais ele denominou *mímesis I, II, e III*. É a *mímesis II* — ou configuração — que interessará a Michel neste ponto de sua análise, pois ela consiste justamente na composição de uma intriga ou enredo (“*mise en intrigue*”):

A intriga é mediadora por pelo menos três motivos. Primeiramente, faz mediação entre *acontecimentos* ou incidentes individuais e uma *história* tomada como um todo. [...] Além disso, a composição da intriga *compõe juntos fatores* tão *heterogêneos* como agentes, objetivos, meios, interações, circunstâncias, resultados inesperados etc. [...] A intriga é ainda mediadora em terceiro lugar, por seus *caracteres temporais* próprios. Eles nos autorizam a chamar a intriga, por generalização, de *síntese do heterogêneo* (Ricoeur, 2010, p. 114-115, grifos do autor).

É justamente essa função mediadora característica da atividade de composição de uma intriga que interessará a Michel. À questão colocada logo acima, ele responde do seguinte modo: Nós humanos narramos porque a narrativa é o meio privilegiado para realizarmos a “[...] síntese dos acontecimentos heterogêneos em uma unidade inteligível” (Michel, 2017, p. 53, trad. nossa)¹⁵. Então, por exemplo, uma pessoa cria uma narrativa para explicar como que ela, sendo flamenguista desde pequena, de repente passou a torcer para o Palmeiras, um time de São Paulo e não do Rio de Janeiro. Ainda um outro exemplo entre os inúmeros possíveis: é por meio da criação de uma narrativa que uma pessoa tentará explicar como que ela, sendo uma pessoa que se definia como calma e racional, de repente teve um acesso de raiva e agrediu fisicamente um colega de trabalho. É somente por meio da narrativa que uma ocorrência se transmuda em acontecimento biográfico. A mera ocorrência ganha sentido ao ser integrada numa unidade coerente

¹⁵ No original em francês: “[...] synthèse d’événements hétérogènes dans une unité intelligible”.

e organizada que lhe confere significação nesse contexto. Pode acontecer também — e a obra ricoeuriana permite perfeitamente que se considere tais possibilidades — de que durante a aplicação dessa racionalidade narrativa que busca integrar acontecimentos numa história de vida coerente, algumas ocorrências não se mostrem passíveis de inserção na narrativa biográfica. As maneiras pelas quais as pessoas lidarão com tal dificuldade podem variar enormemente, inclusive pendendo para a negação da ocorrência inconciliável.

Mas, voltando à aplicação que Michel faz da tese ricoeuriana, o que ele pretende sublinhar é que a autointerpretação surge numa necessidade, numa turbulência — por assim dizer. Assim como não interpretamos o tempo todo, também não nos autointerpretamos o tempo todo. Somente quando a ruptura na ordem do sentido nos acomete no íntimo do nosso sentido de nós mesmos é que a autointerpretação vem para nos socorrer (Cf. Michel, 2017, p. 54). A noção de acontecimento é bastante cara à fenomenologia, e não teríamos condições de esmiuçá-la aqui¹⁶. Nos limitaremos a sublinhar, com J. Michel, que a ideia de imprevisibilidade não é suficiente para sua proposta teórica. Assim, um acontecimento que abala a ordem do mundo não é necessariamente uma ocorrência imprevisível nem inesperada, até porque “um acontecimento, mesmo que fortemente previsível, pode também gerar uma crise forte de inteligibilidade”¹⁷ (Michel, 2017, p. 55, trad. nossa). Podemos citar como exemplo a maternidade ou paternidade planejada, ou ainda uma mudança planejada de Estado ou país. Vejamos: Todos esses acontecimentos podem ser previstos e podemos supor um cenário em que a pessoa tenha se preparado para eles por meses, às vezes por anos. Ainda assim, quando eles viram realidade, podem causar um

¹⁶ Indicamos um texto nosso sobre o tema que pode servir de introdução: “Paul Ricoeur e o acontecimento” (Revista Lampião, v.3, n.1, 2022, p. 73-88).

¹⁷ No original em francês: “Un événement, bien que fortement prévisible, peut ainsi générer une crise forte d’intelligibilité”.

tremendo abalo na estrutura de sentido de si que se tinha antes, quando tais ocorrências existiam apenas no plano da expectativa.

Claudio Romano, fenomenólogo que tem se destacado no cenário atual da fenomenologia na França, tem uma conceituação do *acontecimento* que interessará a J. Michel, que é a seguinte: um acontecimento só se torna acontecimento de modo retrospectivo (Cf. Michel, 2017, p. 56). Ele modifica a unidade de sentido de uma vida, ao mesmo tempo que recebe dela o seu significado. É uma relação temporal que só pode ser estabelecida no tempo de uma construção narrativa, que tem o poder de reprojeter o futuro e também de ressignificar o passado. Novamente, uma poderosa frase de Ricoeur nos ajuda a ilustrar o que está em jogo: “é quando o acaso se transforma em destino” (Cf. Ricoeur, 2014). O sentido do si passa a ser, então, uma questão de negociação, que envolve uma renegociação do sentido da existência passada (Cf. Michel, 2017, p. 57). E aqui chama a atenção o caráter vivo da identidade narrativa: ela nunca se completa; enquanto a pessoa viver e estiver sujeita a novos acontecimentos, sua relação com o seu próprio passado poderá ser objeto de uma “renegociação”.

4 Considerações finais

Este breve texto teve como propósito ser uma primeira incursão na ideia defendida por Johann Michel de que a interpretação é o traço antropológico central do humano. Para tanto, exploramos o tema da abertura ao mundo, acompanhando em particular as reflexões do autor acerca das diferenças entre a significação do ambiente operada pelos animais de modo orgânico ou corporal e a atividade interpretativa realizada pelos seres humanos em suas interações com os objetos e com os outros seres. A fim de elucidar as distinções entre os dois tipos de operações significantes, buscamos expor e discutir os três traços centrais da interpretação que fazem com que ela difira do recorte sensório-

motor do *Umwelt*, transcendendo as particularidades de cunho mais corporal-animal também presentes no homem.

Com a primazia do símbolo, vimos que ele permite ao homem extrapolar o mundo circundante projetando imaginativamente outros mundos, não redutíveis ao mundo vivenciado. Com a suspensão reflexiva, defendemos que ela torna o ser humano hábil para conviver num mundo em que o significado frequentemente não é claro, ou ainda recebe abalos, e então se busca recriar esse significado num esforço interpretativo do próprio mundo de significações prévias. Por fim, com a autointerpretação, vimos que ela surge como um recurso de adaptação naqueles momentos mais confusos em que o sentido do si mesmo se encontra abalado ou mesmo rompido completamente, diante de algum acontecimento avassalador.

Referências

- ARAÚJO, Arthur. *Qualia e Umwelt*. In: *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 22, n. 30, p. 41-68, jan./jun. 2010.
- ARAÚJO, Arthur. Intencionalidade e *Umwelt*. In: *Filosofia Unisinos — Unisinos Journal of Philosophy* — 19 (2), p. 105-120, may/aug 2018.
- CROUCH, Blake. *Matéria escura*. Trad. Alexandre Raposo. São Paulo: Editora Intrínseca, 2017.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Edição em alemão e português. Trad. e org. Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.
- MICHEL, Johann. *Homo interpretans*. Paris: Hermann Éditions, 2017.
- NAGEL, Thomas. Como é ser um morcego? In: *Cad. Hist. Fil. Ciência*. Campinas, Série 3, v. 15, n. 1, jan.-jun. 2005, p. 245-262. Trad. Paulo Abrantes e Juliana Orione.
- O *Enigma de Kaspar Hauser* (filme). Direção: Werner Herzog. Alemanha: Werner Herzog Filmproduktion, 1974. DVD, 109 min, Som, Cor.
- RICOEUR, Paul. *Conflito de interpretações: Ensaio de Hermenêutica*. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

- RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como outro*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté*. 2. Finitude et culpabilité. Livre II: La symbolique du mal. Paris: Éditions Points, 2009, p. 201-577.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Vol. I. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação: O discurso e o excesso de significação*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1996.
- SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: Ensaio de ontologia fenomenológica*. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- VIANA, Cristina Amaro. Paul Ricoeur e o acontecimento. In: *Revista Lampião*, v.3, n.1 (2022), p. 73-88..



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Palatino Linotype*

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no encontro, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

Esta edição conta com 12 contribuições originais de autores(as) que apresentaram na XX edição da ANPOF, em 2024. Desejamos que os textos aqui elencados sejam lidos, compartilhados e revisitados, inspirando novas pesquisas e possibilitando novas perspectivas e diálogos filosoficamente frutíferos. As discussões aqui apresentadas exibem a envergadura filosófica do GT alcançada pelo empenho e trabalho de todos(as) que dele participam, propondo novos temas para além das discussões clássicas e repensando problemáticas brasileiras contemporâneas sob a ótica da hermenêutica filosófica.

