

3º ENCONTRO DO GT FILOSOFIA HERMENÊUTICA SITUAÇÃO E PERSPECTIVAS DA HERMENÊUTICA NO BRASIL

17, 18 e 19 de maio de 2021

CADERNO DE RESUMOS

(Orgs.)

Leonardo Marques Kussler

Cristina Amaro Viana Meireles

PROMOÇÃO E APOIO

ESCOLA
de Humanidades
FILOSOFIA

UNISINOS
DESAFIE O AMANHÃ.

unipampa
Universidade Federal do Pampa

PPG
FIL PROGRAMA DE
POS-GRADUAÇÃO
EM FILOSOFIA DA UFAL

PPGFIL
UFMA
PROGRAMA DE POS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA, UFMA



PPGFIL
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, UFPA

CMAOP
Mestrado em Filosofia/UECE



ANPOF
Associação Nacional de
Pós-Graduação em Filosofia

Caderno de Resumos

3º Encontro do GT Filosofia Hermenêutica:
Situação e perspectivas da hermenêutica no Brasil

17 a 19 de maio de 2021

Universidade Estadual do Ceará

Organizadores do Caderno:

Leonardo Marques Kussler
Cristina Amaro Viana Meireles

Fortaleza, CE, Brasil, 2021

E56 Encontro do GT Filosofia Hermenêutica: cadernos de resumo (3.: 2021: Fortaleza, CE).

Caderno de Resumos [do] Encontro do GT Filosofia Hermenêutica : situação e perspectivas da hermenêutica no Brasil [recurso eletrônico] / Organizado por Leonardo Marques Kussler e Cristina Amaro Viana Meireles. – Fortaleza: UECE, 2021.

143 p.

Tema: Filosofia Hermenêutica no Brasil.

1. Filosofia. 2. Filosofia Hermenêutica. 3. Hermenêutica no Brasil. 4. Paul Ricoeur. 5. Hans-Georg Gadamer. I. Título. II. Kussler, Leonardo Marques. III. Meireles, Cristina Amaro Viana. IV. ANPOF.

CDU: 101(81). CDD: 100

Bibliotecário Zayr Claudio Gomes da Silva – CRB-4/1833

Comissão organizadora do evento

Cláudio Reichert do Nascimento

Cristina Amaro Viana Meireles

Leonardo Marques Kussler

Luiz Rohden

Rita de Cássia Oliveira

Sérgio Ricardo Silva Gacki

Viviane Magalhães Pereira

APRESENTAÇÃO

É com grande satisfação que apresentamos o Caderno de Resumos do 3º *Encontro do GT Filosofia Hermenêutica: situação e perspectivas da hermenêutica no Brasil*. Com 37 textos, de todos os cantos do Brasil, a presente publicação mostra o resultado de pesquisas sobre a temática da hermenêutica em diferentes áreas do conhecimento, como Filosofia, Teologia, Arte, História, Sociologia, Educação, Design, Direito e Literatura. Isso traduz o interesse do desdobramento da hermenêutica e a atualidade do tema no Brasil, que se renova e se expande a cada nova edição do evento, mostrando a situação das investigações e abrindo novas perspectivas.

Agradecemos imensamente pela contribuição de cada autor(a) e desejamos uma ótima leitura e um profícuo diálogo no evento!

Comissão Organizadora

LISTA DE AUTORES(AS)

Alan Campos e Camila Pordeus - A EXPERIÊNCIA DA RELIGIOSIDADE NA LINGUAGEM A PARTIR DE MIRCEA ELIADE.....	7
Aluizio Oliveira de Souza - A SABEDORIA TRÁGICA, A SABEDORIA PRÁTICA, A “PEQUENA ÉTICA” EM PAUL RICOEUR.....	11
Antonio Augusto Pegado - HERMENÊUTICA E EDUCAÇÃO: FORMAÇÃO ENQUANTO PROCESSO CONTÍNUO E ABRANGENTE	15
Bráulio Marques Rodrigues - CO-IMUNISMO: UM DIREITO HUMANO À IMUNIDADE?	19
Carlo Arturo Zarallo Valdés - DUSSEL E UM PARADIGMA HERMENÊUTICO LATINO-AMERICANO.....	23
Cláudia Raissa Silva Rodrigues - EDUCAÇÃO EM HANNAH ARENDT: UMA REFLEXÃO CURRICULAR NA CONTEMPORANEIDADE.....	26
Claudio E. dos Santos, Alexandra F. Braz e Tiago A. Brutti - HERMENÊUTICA: UM NOVO MODO DE PENSAR O EXERCÍCIO DO CONTROLE SOCIAL	30
Cristina Amaro Viana Meireles - É POSSÍVEL ACOLHER O OUTRO PELA COMUNICAÇÃO? APROXIMAÇÕES ENTRE AS HERMENÊUTICAS DE JEAN NABERT E DE PAUL RICOEUR	33
Daniel B. Portugal - RUMO A UMA ABORDAGEM HERMENÊUTICA DO DESIGN: INTERPRETAÇÃO, PROJETO E HISTÓRIA	37
Devair Gonçalves Sanchez - HEIDEGGER E AS PRELEÇÕES DE 1923: UMA INTRODUÇÃO À HERMENÊUTICA.....	41
Edimarcio Testa - A <i>PHRONESIS</i> COMO FORMA DE HERMENÊUTICA.....	45
Emerson de Lima Pinto - O ESTADO DE EXCEÇÃO E CONSTITUCIONALISMO AUTORITÁRIO: APROPRIAÇÃO HERMENÊUTICA EM DEFESA DA SAÚDE COLETIVA	49
Frederico Soares de Almeida - A INTERPRETAÇÃO RICOEURIANA DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE HANS-GEORG GADAMER.....	53
Gian M. de Carvalho - PRÁXIS HERMENÊUTICA: UMA TAREFA “FRONÉTICA”	57
Hayane Inez da Rocha Ribas - A MEMÓRIA COLETIVA E A REALIDADE DO PASSADO HISTÓRICO.....	60
Igor Cesar Nobre Messias - HERMENÊUTICA PASCALIANA: UMA CONQUISTA METÓDICA.....	63

LISTA DE AUTORES(AS)

Jonathan Napoleão dos Santos - O ACOLHIMENTO INFINITO E A HOSPITALIDADE DO ESTRANGEIRO ATRAVESSANDO O PENSAMENTO DE DERRIDA COM O CINEMA DE THEO ANGELOPOULOS	67
Joseilton Nunes da Silva - SAIR DE SI: O CONTEXTO ÉTICO EM EMMANUEL LEVINAS.....	71
Katarina Albuquerque de Lima - O CONCEITO DE EXPERIÊNCIA EM HANS-GEORG GADAMER SEGUNDO A PRIMAZIA HERMENÊUTICA DA PERGUNTA	74
Luana Goulart de Castro Alves - SOCIOLOGIA DA IMAGEM: INSTRUMENTO, LINGUAGEM E FENOMENOLOGIA-HERMENÊUTICA - SOBRE O <i>DES-COBRIMENTO</i> DO SER	76
Luciane Luisa Lindenmeyer - HERMENÊUTICA E TRANSCENDENTALISMO.....	80
Marcelo Rabelo Ramos - HERMENÊUTICA E ENSINO DE FILOSOFIA	84
Mauricio Martins Reis - HERMENÊUTICA E PSICANÁLISE: SENTIDO, SINTOMA E “SEM TER ESTADO”	88
Natalia Mendes Teixeira - GADAMER, O KIERKEGAARD DA ALEMANHA	91
Paula F. Goulart - O JOGO NA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE GADAMER: O JOGO, A COMPREENSÃO E O DIÁLOGO	96
Rafael Ribeiro de Almeida - UM ESTUDO SOBRE A MUNDIDADE DO MUNDO NA OBRA DE <i>SER E TEMPO</i>	100
Rayane Helena Costa Pinto - A HERMENÊUTICA DO CONCEITO DE ALMA: APOLOGIA DE SÓCRATES.....	105
René Dentz - PALAVRA E HERMENÊUTICA: TRAMAS TEOLÓGICAS DESDE A PERSPECTIVA DE PAUL RICOEUR	108
Ricardo Avalone Athanásio Dantas - FATICIDADE, VIDA E MORTE: CONSIDERAÇÕES FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICAS	112
Ricardo Pereira Alves do Nascimento - A BUSCA DOS SENTIDOS PERDIDOS: A HERMENÊUTICA HISTÓRICA DE PAUL RICOEUR	115
Rodrigo Viana Passos - HAMLET, OU DA INCOMPREENSÃO	118
Roney Lopes Brito - A REABILITAÇÃO DA TRADIÇÃO, AUTORIDADE E PRECONCEITOS PARA A COMPREENSÃO NA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE GADAMER.....	122

LISTA DE AUTORES(AS)

Sebastião Mauricio de Melo - CÍRCULOS DE DIÁLOGOS FILOSÓFICOS: ABORDAGEM METODOLÓGICA PARA O ENSINO DE FILOSOFIA NO ENSINO MÉDIO NA PERSPECTIVA FILOSÓFICA DE GADAMER	127
Simone Teresinha Vedana - A DESCONSTRUÇÃO DO MITO ANDROCÊNTRICO.....	131
Thiago Luiz de Sousa - RUMO A QUAL FILOSOFIA: REFLEXÕES HERMENÊUTICAS A PARTIR DE SOREN KIERKEGAARD.....	133
Tomás Jobin Coutinho Lopes - SOBRE A NORMATIVIDADE DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE GADAMER.....	137
Wandyr Hagge - ATHENA, NO MUNDO DE HERMES: CONTINGÊNCIA E HISTÓRIA DO DESIGN	140

A EXPERIÊNCIA DA RELIGIOSIDADE NA LINGUAGEM A PARTIR DE MIRCEA ELIADE

Alan Campos

Doutorando em Comunicação, UFPE

E-mail: alancampos1965@gmail.com

Camila Pordeus

Mestranda em Comunicação, UFPE

E-mail: camilapordeus@gmail.com

O presente trabalho discorre acerca da hermenêutica do autor Mircea Eliade através de suas investigações sobre o caráter de religiosidade que a linguagem possui. Eliade (1992) coloca que a partir da miríade de experiências religiosas nas sociedades pré-modernas, as quais ele chamou de arcaicas, a concepção de mundo habitável girava ao redor da delimitação de um *centro* - um espaço em que o sagrado se manifestou de tal modo a formar ao seu redor um espaço diferente daquele que o cerca, e portanto habitável aos olhos do homem arcaico religioso. O que estaria fora desses espaços centrais seria o amorfo, o caos primordial pré-cosmogônico e portanto impossível de garantir a sobrevivência do homem.

O real, para o homem religioso¹ identificado por Eliade, estava intimamente conectado com seu espaço geográfico possível de existir enquanto comunidade direcionada para uma metafísica do Ser transcendental. Mesmo num mundo secularizado onde qualquer espaço poderia se tornar habitável apenas pelo desejo e pela técnica, Eliade ainda defende que a dimensão da religiosidade não desapareceu do homem, ela só se encontra encoberta por gestos e atitudes em direção aos espaços sacros que não são tomados enquanto tais

Já não é possível nenhuma verdadeira orientação, porque o “ponto fixo” já não goza de um estatuto ontológico único; aparece e desaparece segundo as necessidades diárias. A bem dizer, já não há “Mundo”, há apenas fragmentos de um universo fragmentado, massa amorfa de uma infinidade de “lugares” mais ou menos neutros onde o homem se move, forçado pelas obrigações de toda existência integrada numa sociedade industrial. E, contudo, nessa experiência do espaço profano ainda intervêm valores que, de algum modo, lembram a não homogeneidade específica da experiência religiosa do espaço. Existem, por exemplo, locais privilegiados, qualitativamente diferentes dos outros: a paisagem natal ou os sítios dos primeiros amores, ou certos lugares na primeira cidade estrangeira visitada na juventude (ELIADE, 1992, p. 18).

¹ Importante colocar que Eliade localiza o homem arcaico como sendo historicamente anterior ao avanço secular e industrial que formam a modernidade ocidental.

Seria impossível afirmar a partir de Eliade uma morte ou desaparecimento da religião nos tempos seculares pois, para o autor, a experiência religiosa é fundada no sentido da busca pelo ser e pelo significado, que contemporaneamente são facilmente confundíveis com desejos e metas (1979), mas ainda dotadas de profundo sentido religioso pois buscam explicar a existência do homem na realidade em que este se encontra. Por considerar essa busca parte da situação humana essencial, Eliade define a religiosidade enquanto parte da própria estrutura de consciência da humanidade. Portanto, “A dessacralização ininterrupta do homem moderno alterou o conteúdo da sua vida espiritual mas não quebrou as matrizes da sua imaginação: todo um resíduo mitológico sobrevive nas zonas mal controladas” (1979, p. 18).

No contexto da secularização, o substrato da vida religiosa cai de seu lugar privilegiado enquanto conduta primária da existência e dá lugar a sua possibilidade enquanto escolha de sujeitos. Em contrapartida a um pensamento inteiramente erudito, Eliade coloca que o simbólico pede uma vinculação sensível com o sagrado decaído num contexto onde este não é mais a força condutora da história dos povos.

O homem moderno é livre de desprezar as mitologias e as teologias mas isso não o impedirá de continuar a alimentar-se de mitos decadentes e de imagens degradadas. A mais terrível crise histórica do mundo moderno — a segunda guerra mundial e tudo o que ela desencadeou com e após ela — demonstrou suficientemente que a extirpação dos mitos e dos símbolos é ilusória. Mesmo na «situação histórica» mais desesperada (nas trincheiras de Estalinegrado, nos campos de concentração nazis e soviéticos), homens e mulheres cantaram romanzas, ouviram histórias (chegando a sacrificar uma parte da sua magra razão para as obterem); estas histórias não faziam mais que substituir os mitos, essas romanzas estavam carregadas de «nostalgias». Toda essa porção, essencial e imprescritível do homem que se chama imaginação voga em pleno simbolismo e continua a viver de mitos e de teologias arcaicas (ELIADE, 1979, p. 19-20).

Para Eliade a própria experiência com a linguagem já coloca o sentido religioso em uma perspectiva fora do misticismo individual e em busca de um coletivo amplo e que fundamenta o uso da linguagem. Ao afirmar que a linguagem já fala a partir de um todo, Eliade se aproxima de Heidegger (2015), quando este último afirma que todo enunciado já se encontra manifesto, em forma de significância, a partir de um mundo totalizante. Porém, Eliade oferece uma conotação religiosa para o sentido como sendo a experiência comunitária de partilha

A linguagem é a comunidade no indivíduo. Toda a história do mundo está em mim agora porque eu uso a linguagem. Portanto, mesmo que eu tenha uma religião puramente individual com meus próprios ritos e similares, ainda assim

é uma expressão da comunidade se for expressa por meio da linguagem (ELIADE, 1973, p. 109, tradução nossa)

O uso da linguagem deve apontar e revelar toda a riqueza semântica que alicerça o pensamento dos pesquisadores das ciências humanas. Nesse aspecto, uma hermenêutica em tons elidianos busca aquilo que fundamenta a experiência da linguagem como parte da estrutura fundamental do ser-humano em buscar o sentido e, como vimos, para o autor isto consiste na dimensão do sagrado. Portanto, a linguagem científica do pesquisador das humanidades já estaria vinculado ao homem arcaico e mitológico desde que esteja direcionado na procura pelo sentido em suas argumentações acadêmicas.

Dessa forma, o sagrado continua sendo parte integrante do modo de vida secular moderno. É uma estrutura subjacente do homem. Ele vem do nada e simplesmente assume uma nova forma com o tempo, ao definir sua própria linguagem contínua. O historicista secular não aboliu o sagrado, mas deu-lhe uma orientação diferente; e esta orientação pode ser claramente discernida através de uma análise hermenêutica realizada com o auxílio de uma história fenomenológica das religiões (ELIADE, 1973, p. 113, tradução nossa).

Em concordância com Eliade, Ricoeur (2017) define o símbolo enquanto uma matriz de significações possíveis de serem comunicadas - caso não houvesse a linguagem, a imagem simbólica seria uma compilação infinita de sentidos e portanto nunca partilhável. O símbolo, para ambos os autores, é um meio de comunicação não apenas entre os homens que compartilham do mesmo sentido de religiosidade, mas o meio de entendimento entre o homem e sua própria realidade - pois uma das principais características do símbolo é seu caráter cósmico, ou seja, ele já é *hermenêutica* pois depende de uma interpretação fundada em seu meio cultural.

Vemos aqui a necessidade de um historiador das religiões ir além do mero acúmulo de dados. Em vez disso, ele deve tentar apreender o centro de uma crença religiosa, o significado dela - assim como venho discutindo o significado do tempo mítico - para fazer justiça à própria religião e também para fazer justiça a nós mesmos, para nos enriquecer com significados que são novos para nós, ao invés de passar por superstição todo mito (ELIADE, 1973, p. 106, tradução nossa)

A título de conclusão, o essencial para Eliade não é o mero acúmulo de informações por meio de um observador passivo, mas a imersão do historiador das religiões em uma outra realidade que não a sua original através da busca pelo sentido de outras existências. Mais que apenas um trabalho de descrição sobre as variadas experiências de mundo e formas do sagrado,

o historiador das religiões deve propor uma hermenêutica como forma a elucidar estas experiências para além do homem moderno ocidental. Assim como o autor sugere que a linguagem é a base para a experiência religiosa (1973), que por definição deve ser compartilhável, é preciso buscar na partilha destes fenômenos sócio-culturais por uma morfologia que nos permita acesso a outras compreensões que não necessariamente as nossas, a fim de provocar, a partir destas outras experiências ontológicas, novos olhares não apenas acerca do outro, mas de si mesmo, a respeito da infundável situação humana.

REFERÊNCIAS

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**. Lisboa: Arcádia, 1979.

_____. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. The Sacred in the Secular World. **Cultural Hermeneutics**, Chicago, n. 1, p. 101-113, April 1973.

HEIDEGGER, Martin. **Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo-Finitude-Solidão**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

RICOEUR, Paul. **A Simbólica do Mal**. Lisboa: Edições 70, 2017.

A SABEDORIA TRÁGICA, A SABEDORIA PRÁTICA, A “PEQUENA ÉTICA” EM PAUL RICOEUR

Aluizio Oliveira de Souza
Mestre em Letras, UFAC
E-mail: a.filo@hotmail.com

Nas obras, *O Justo II: justiça e verdade e outros estudos* (2008) e *O si-mesmo como outro* (2014), estão presentes os textos: *Da moral à ética e às éticas* e *O si-mesmo e a sabedoria prática: a convicção*, em destaque o *Interlúdio: O trágico da Ação*, descritos pelo filósofo francês Paul Ricoeur (1913-2005). Nossa reflexão sobre a noção de “sabedoria prática” partirá, principalmente, destes dois textos. Corroborando com estes textos elaboramos a seguinte problemática: qual o limite da sabedoria prática? Como identificar o limite conceitual da “sabedoria prática”?

Para compreendermos a amplitude e os limites deste conceito – sabedoria prática – no pensamento ético de Paul Ricoeur, precisamos percorrer algumas questões. Desse modo, vamos elaborar uma “rede conceitual”, assim como fez, o filósofo no texto *O Problema do Fundamento Moral*, criou uma “rede conceitual” – “liberdade”, “mediação”, “valor”, “norma”, “imperativo”, “lei” – para pensar a ética, o mesmo disse: “esforçar-me-ei principalmente por elaborar a rede conceitual que permite constituir uma ética” (RICOEUR, 2011b, p. 129). Os conceitos que selecionamos para investigar são: a “pequena ética”, “sabedoria prática” e “sabedoria trágica”.

Iniciando com a pergunta socrática, o que é a ética? Delimitando a questão, a pergunta ficaria, o que é, ou qual a ética do filósofo Ricoeur? Até aqui as respostas podem não ser tão satisfatórias, um pouco mais além, pode-se dizer que na perspectiva ética ricoeuriana não há respostas para essas duas questões. No entanto, este pensador se debruçou no pensamento ético filosófico, de tal modo, que podemos indagar: o que Ricoeur identifica como sua filosofia moral? Como o pensador francês organizou os meandros de um pensamento ético filosófico? De onde parte a ética filosófica de Ricoeur?

Para tentar discorrer sobre estas questões, começaremos com uma explanação da “pequena ética”. E para isso, pontua-se que: Ricoeur não criou, não propôs uma ciência do comportamento humano, um tratado ou uma teoria da ética. Porém, o filósofo francês formula uma leitura/escrita que foi nomeada de “pequena ética”, disse o filósofo: “por modéstia e ironia, chamei de “pequena ética”, situada no fim de *Soi-même comme un autre*, obra oriunda das

Gifford Lectures dadas em Edimburgo em 1986” (RICOEUR, 2008, p. 2). Dessa maneira, encontra-se a “pequena ética” situada nos estudos sétimo, oitavo e nono, em um conjunto de dez estudos que compõem a obra *Soi-même comme un autre* (1990).

Ricoeur descreveu sobre os estudos anteriores à “pequena ética” dizendo que: “nos capítulos de *Soi-même comme un autre*, que antecedem a “pequena ética”, prepara o terreno para essa capacidade propriamente ética, a imputabilidade, capacidade de reconhecer-se como autor verdadeiro de seus próprios atos” (RICOEUR, 2008, p. 57). Os seis primeiros capítulos, de “Si-mesmo como outro”, aborda temas como “hermenêutica do si”, “sujeito falante”, “identidade pessoal”, “identidade narrativa”, são investigações “preliminares” e imprescindíveis para a construção da perspectiva ética ricoeuriana.

Nesta breve introdução sobre a “pequena ética”, podemos tratar de dois pontos de sua importância, são: o primeiro remete a leitura e a retomada das duas maiores tradições da filosofia moral, a teleológica e a deontológica, aos dois grandes nomes da história da filosofia no campo ético, ou seja, a “ética do bem na esteira de Aristóteles, moral do dever na linha kantiana” (RICOEUR, 2008, p. 2). O filósofo antigo está dedicado ao bem-viver, a busca do bem na *pólis* grega; já o filósofo moderno se volta para a aplicação a norma, para a obrigação moral do sujeito. O segundo ponto de importância aparece na escrita de Ricoeur que disse o seguinte: “Uma das teses da “pequena ética” [...], se articula numa tríade na qual o si mesmo, o outro próximo e o outro distante são igualmente honrados: viver bem, com e para os outros, em instituições justas” (RICOEUR, 2008, p. 62). Portanto, a “pequena ética” é a tentativa de promover a mediação/relação – algumas vezes com conflitos, outras sem – entre o si, o outro e as instituições justas.

Na “pequena ética” de Ricoeur encontramos o conceito de sabedoria prática, ressignificada a partir da *phrónesis* aristotélica, presente no livro VI da obra *Ética a Nicômaco* (1973), que está implicada com as singularidades das situações concretas. Algumas características da sabedoria prática em Ricoeur merecem destaque, selecionamos três para explanação: a exceção e a regra, as éticas aplicadas, a questão pública.

Um dos principais problemas éticos está incluso na quebra das regras, diante disto, Ricoeur posiciona sua a sabedoria prática da seguinte maneira: “A sabedoria prática consiste em inventar as condutas que satisfarão ao máximo à exceção demandada pela solicitude, traindo o mínimo possível a regra” (RICOEUR, 2014, p. 311-312). A traição a regra é válida, desde que seja consentida ou esteja no âmbito da solicitude. E, “nunca a sabedoria prática poderia consentir em transformar em regra a exceção à regra” (RICOEUR, 2014, p. 313). É a tomada de decisão correta e no momento oportuno, com sabedoria.

A ética judiciária e a ética médica podem e são incluídas nas éticas aplicadas, e nelas consideramos como sendo lugares de atuação da sabedoria prática, são áreas/lugares referenciais onde se verificam e se encontram as decisões difíceis. Assim, “o único meio de dar visibilidade e legibilidade ao fundo primordial da ética é projetá-lo no plano pós-moral das éticas aplicadas. A essa empreitada dei o nome de sabedoria prática em *Soi-même comme un autre*” (RICOEUR, 2008, p. 57).

Ricoeur não pensa uma ética individualista, não elabora uma ética exclusiva do outro e também não reproduz uma ética institucionalizada, institucional ou empresarial, porém, quando trata da *phrónesis*, filósofo relaciona-a com o público, no sentido de que todos têm acesso. Diz o filósofo que: “tal sabedoria prática não é um assunto pessoal: é, se assim o podemos dizer, uma *phrónesis* de vários, pública, tal como o próprio debate” (RICOEUR, 2011a, p. 18). Na leitura desta citação, indagações ressoam em nossos ouvidos, são elas: ao que se refere os “vários”? o termo “pública”, qual o sentido? Talvez, o próprio Ricoeur tenha alguns apontamentos, um direcionamento com uma de suas frases centrais: “o desígnio de uma vida boa, com e para os outros, em instituições justas” (RICOEUR, 2011a, p. 5).

No conjunto da obra do filósofo é possível encontrar outras características, outros aspectos para a sabedoria prática. No entanto, a proposta ricoeuriana sobre a sabedoria prática será a de atribuir – a todos, ao si, aos outros e as instituições justas – a noção do agir corretamente, isto é, uma tomada de decisão que traia o menos possível a regra, nos momentos difíceis, nas “situações singulares inéditas” (RICOEUR, 2014, p. 191).

Assim, neste percurso conceitual – que apresenta conexões diretamente com a práxis, com a ação – em torno da *phrónesis*, possibilita a problemática que implica em saber acerca do limite da sabedoria prática, qual seria sua fronteira conceitual? Seu ponto de demarcação estaria entre qual conceito? Diante de tal problema, nossa suspeita, para resolução desta indagação, se prefigura em dizer que a sabedoria trágica, também ricoeuriana, é o ponto de intersecção para a sabedoria prática, ou seja, é no trágico que Ricoeur encontra as bases-limites para a sabedoria prática. “A instrução do ético pelo trágico procede do conhecimento desse limite” (RICOEUR, 2014, p. 282). A atuação da sabedoria prática deve ocorrer, se desenvolver, ser aplicada no trágico da ação. Será em algumas situações, “que poderá inserir-se a sabedoria trágica capaz de orientar uma sabedoria prática” (RICOEUR, 2014, p. 280). Por fim, “Antígona situa-se nesse ponto-limite” (RICOEUR, 2014, p. 281), para ficarmos com uma exemplificação ricoeuriana, enfim, defendemos que o limite da *phrónesis* em Ricoeur é a sabedoria trágica.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornhem. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

RICOEUR, Paul. **O Justo 2**: Justiça e verdade e outros estudos. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

_____. **O si-mesmo como outro**. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

_____. **Soi-même comme un autre**. Paris: Éditions du Seuil, 1990.

_____. Ética e Moral. **Revista Portuguesa de Filosofia** 46, Portugal, 1, 5-17, 2011a. Disponível em: <<http://www.educaretransformar.net.br/wp-content/uploads/2017/04/%C3%89TICA-E-MORAL-CONCEITO.pdf>>. Acesso em: 20 abr. de 2021.

_____. O problema do fundamento da moral. **Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies**, Portugal, v. 2, n. 2, p. 128-145, 2011b. Disponível em: <<https://74ercxrptfkjzfasg6ryfouhr4-jj2cvlaia66be-ricoeur-pitt-edu.translate.goog/ojs/index.php/ricoeur/article/view/110/43>>. Acesso em: 15 abr. 2021.

HERMENÊUTICA E EDUCAÇÃO: FORMAÇÃO ENQUANTO PROCESSO CONTÍNUO E ABRANGENTE

Antonio Augusto Pegado

Graduando em Filosofia, UFMA

E-mail: antoniop.estudos@gmail.com

Desde os tempos antigos, na Grécia, até a contemporaneidade, a formação dos cidadãos é uma preocupação constante da sociedade e da educação: esses jovens – que hoje estão na escola – que será deles? Serão juízes, médicos, engenheiros e filósofos? Ou ladrões, corruptos, assassinos? O quanto poderão fazer pela manutenção desse meio social e político estável?

Contudo, enquanto na Grécia esse conceito assumia uma significação mais ampla, de formar o indivíduo moral, política e socialmente, na educação contemporânea o conceito empalidece, torna-se reducionista: *formação*, hoje, diz respeito a uma técnica, ao prover uma qualidade e capacidade de contribuir com a sociedade enquanto uma mão de obra:

[...] a influência da pedagogia tecnicista remonta a segunda metade dos anos 50 [...]. Entretanto, foi introduzida mais efetivamente nos anos 60 com o objetivo de adequar o tema educacional a orientação político-econômica do regime militar: inserir a escola nos modelos de racionalização do sistema de produção capitalista. (LIBÂNEO, 2006, p. 31).

No ambiente escolar, essa tendência tecnicista é denunciada pela carga-horária, pela forma de ensinar e pelos conteúdos ensinados. A carga horária, primeiramente, é superior para as aulas de ciências exatas e natureza – ciências mais técnicas, voltadas ao cálculo, resolução de problemas e invenções – em comparação às ciências ditas humanas, que estudam o homem e a sociedade. O modo de ensinar, por sua vez, é, em regra, monológica: o professor, que representa o saber e a ciência, insere os conhecimentos nos alunos, que os recebem passivamente. Os conteúdos abordados são, por fim, totalmente focados em vestibulares e demais testes, como que mero meio de acesso a outra instituição de formação de trabalhadores.

Ensina-se em filosofia, por exemplo, não o desenvolvimento de uma sabedoria prática, um pensamento crítico-reflexivo necessário para o viver consciente e genuíno, mas somente aqueles conteúdos usualmente exigidos nos vestibulares, e de modo mais rápido possível para que se possa ensinar outros conteúdos que também poderão ser cobrados. Não há, ironicamente, um debruçar-se sobre o conteúdo, uma análise profunda, crítica e rigorosa típica da filosofia,

mas um mero transmitir apressado, irresponsável e, até mesmo, automatizado devido às demandas de um ensino tecnicista.

O sistema normativo de ensino exige a adequação da consciência estudantil ao ritmo acelerado de transmissão de conteúdos, impedindo assim uma análise e reflexão apuradas sobre os mesmos. [...] [Nesse sentido, a] informação é produzida de modo vertical pelo emissor, é moldada sem que haja participação do estudante no processo de construção epistemológica e semântica do conteúdo, exigindo apenas adequação mental e capacidade de assimilação do receptor. Grosso modo, o sistema educacional brasileiro pauta seu projeto pedagógico no modelo informativo de modo a formatar geração após geração um grande contingente humano apto ao mercado de trabalho especialista em suas competências profissionais, favorecendo assim o progresso nacional em âmbito público e privado. (BITTENCOURT, 2018, p. 111).

Tratando-se do âmbito cotidiano, no que lhe concerne, quando alguém diz que é *formado*, o próprio verbo no particípio indica fim, término, um processo acabado. Não há mais o que aprender, o que evoluir, pois tudo que deveria ser aprendido foi ensinado pela instituição, sendo o diploma o símbolo do conhecimento e da eficiência técnica.

Nessa perspectiva, somente possui potência para educação e formação quem participou das formalidades do ensino institucional: os demais seres humanos, por sua vez, não possuem formação, quase como se não houvesse nada para desenvolverem, ou houvesse, mas não pudessem por ausência de escolaridade. Dessa forma, restringindo-se a educação à escola, ao mesmo tempo que, segundo esse ideal, somente poderá ter educação e formação quem passou por tal instituição, assim que se sai da escola esse processo se encerrará, uma vez que a escola é a detentora dele.

O ponto aqui, ressalta-se, não é pensar uma educação sem a escola, sendo ela inútil, e sim pensar a escola como uma instituição que é extremamente importante para a formação, porém que não encerra as potencialidades vitais humanas em si mesma, havendo vida e progressão após a escola, bem como também haverá caso não haja meios para acessá-la

Em suma, um conceito tão amplo e rico como o de “formação” se tornou incompleto, fraco, insuficiente, pois além de se reduzir ao laboral, termina junto com a escola, que é tida como detentora desse processo. Na perspectiva de Hans-Georg Gadamer, por outro lado, *formação* diz respeito a algo totalmente oposto a essa concepção contemporânea, sendo algo muito mais abrangente e contínuo:

O fato de *formação* (assim como a atual palavra “Formation”) designar mais o resultado desse processo de devir do que o próprio processo corresponde a uma frequente transferência do devir para o ser. Aqui a transferência é bastante evidente, pois o resultado da formação não se produz na forma de

uma finalidade técnica, mas nasce do processo interior de formulação e formação, permanecendo assim em constante evolução e aperfeiçoamento (GADAMER, 2017, p. 46, grifo do autor).

Em outras palavras, apesar do uso comum de formação dizer mais sobre o ser do que o devir, isto é, mais sobre o já possuído do que algo em constante mudança, a formação é algo que permanece em eterna evolução e aperfeiçoamento, ainda que o indivíduo não possua consciência ou tente ao máximo evitar esse processo: estando no mundo, mesmo que não queira, será modificado pelas suas relações com a vida. E essa modificação e aperfeiçoamento não diz respeito apenas a uma técnica, a um ofício que exerce, mas a todas as suas facetas; a todo aquele ser e suas possibilidades.

Cada indivíduo particular que se eleva de seu ser natural a um ser espiritual encontra no idioma, no costume, nas instituições de seu povo uma substância previa de que deve se apropriar, como o aprender a falar. Assim, cada indivíduo já está sempre no caminho da formação e da superação de sua naturalidade, na medida em que o mundo em que está crescendo é formado humanamente em linguagem e costumes. [...]. Com isso fica claro que o que perfaz a essência da formação não é o alheamento como tal, mas o retorno a si, que pressupõe naturalmente o alheamento. (GADAMER, 2017, p. 50).

A formação diz respeito à própria existência e contato do ser com o outro, sendo um movimento fundamental do ser humano. Dialogar com o outro, sejam pessoas, livros, obras de arte ou mesmo a história e o mundo, significa sair de sua particularidade e se envolver em algo diferente de si, que ensina algo novo e eleva-lhe rumo à universalidade, permitindo que, ao retornar a si, cresça, forme-se, eduque-se.

Consequentemente, um ensino que se reduza ao desenvolvimento de uma técnica, ao ensinar habilidades que sirvam apenas a um ofício, é um ensino deficiente, incompleto e prejudicial, pois não leva em consideração as múltiplas facetas e possibilidades de formação que cada aluno possui, tampouco as diferentes experiências e diálogos que estabelecerá com o mundo. E mais: alheando-o excessivamente ao trabalho e esquecendo de ensiná-lo a retornar a si, a própria educação se estrangula, não permitindo que o aluno possua autonomia suficiente para continuar a se aperfeiçoar, isto é, para permanecer dialogando com o outro e consigo, em eterna formação, mesmo após sair dos limites da escola e universidade.

Por conseguinte, totalmente oposta à educação contemporânea, uma educação genuína, segundo a hermenêutica gadameriana, é uma educação que, além de possibilitar o eterno progredir da formação – esse movimento essencial da alma humana –, não se reduz a mera técnica, mas também leva em consideração outras facetas do ser humano. Nesse sentido.

qualquer educação que se proponha formadora deve prezar pela manutenção desse processo dialético de ir ao outro e retornar a si – rumo à universalidade –, e não só em uma faceta – a técnica –, mas em todas as possíveis.

REFERÊNCIAS

BITTENCOURT, Renato Nunes. Autoritarismo, alienação tecnicista e mercantilismo: traços antidemocráticos no sistema educacional brasileiro. **Revista Espaço Acadêmico**, n. 209, p. 108-118, out. 2018.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

LIBÂNEO, José Carlos. **Democratização da Escola Pública**: A pedagogia crítico-social dos conteúdos. 21. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

CO-IMUNISMO: UM DIREITO HUMANO À IMUNIDADE?

Bráulio Marques Rodrigues

Doutorando em Direito, UFPA; Bolsista CAPES

E-mail: brauliomr.av@gmail.com

Com a introdução da biopolítica na filosofia contemporânea por Foucault e do conceito de imunidade por Espósito, pode-se compreender um novo paradigma de investigação filosófica: a imunologia. Sloterdijk é um dos legatários deste paradigma e a partir da sua leitura será apresentada uma revisão crítica.

O objetivo é pensar uma forma de organização global da comunidade posterior à chamada hiperpolítica. Em razão da catástrofe sanitária em tempos de pandemia e do perigo de uma catástrofe ecológica, o co-imunismo será apresentado como mobilização global fundada em políticas do cuidado com vistas à uma arquitetura do comum. Para o melhor entendimento desta topografia, serão usados exemplos co-imunológicos aplicáveis à sistemas de saúde, segurança, educação e transportes, além de ações afirmativas às questões da igualdade e da inclusão.

O que é imunidade? O uso do termo “imunidade” aqui não se refere apenas à uma proteção biológica, mas também social e econômica. Sloterdijk (2004) aponta que a modernidade pode ser considerada um espaço ou “sociedade de conforto” em razão de seus espaços surreais, os palácios de cristal. O palácio de cristal concretiza no mercado e na tecnologia (tecnoesfera) a erradicação da penúria e da realidade. Isso significa dizer que o Palácio de Cristal é uma metáfora para compreender os sistemas de proteção (ou de imunidade) conquistadas, em especial, no século XX. Segundo a leitura de Sloterdijk (2004) por Leal (2010, p. 223) a pobreza, a dor e as perdas materiais e não materiais, evolutivamente, parecem ter cedido à pressão ontológica pelo mimo e pelo luxo.

Sloterdijk define então claramente o que chama de imunidade: “De tais observações se obtém um conceito de imunidade de rasgos ofensivos, que, partindo do nível bioquímico de sentido, se eleva até uma interpretação antropológica do *modus vivendi* humano como autodefesa mediante criatividade” (2004-2008: 192). A imunidade diz respeito à uma esfera protetora que se materializa em formas escalonadas, a primeira é a bolha correspondente ao sistema imune do próprio corpo, e abastecida, em um primeiro momento pelo cuidado protetivo da mãe. A saber, esse cuidado já é uma forma de técnica, no léxico de Sloterdijk, uma antropotécnica. A neotecnia é o próprio cuidado das mães com os filhos, é o que permite de se

ter aspectos infantis e até fetais incorporados ao fluxo genético da espécie “por meio de ressonâncias vocais, táteis, interfaciais e emocionais e seus sedimentos internos” gerando então a psiquê individual a partir de uma intencionalidade multiforme (SLOTTERDIJK, 2016, p. 480).

Importante lembrar que Sloterdijk desenvolve a sua abordagem onto-antropológica a partir de uma leitura da clareira que entende a domesticação a partir de uma história natural do ser, e por assim dizer, uma história com concepção maquínica (FORTUNATO; GALENO; DE FRANÇA, 2020). Tal história resolutamente ignorada por Heidegger deve-se a sua reserva para com tematizações ônticas e o resguardo para com qualquer sinonímia entre origem ontológica e natalidade. De tal modo, Heidegger reitera não tratar de uma antropologia, psicologia, biologia ou medicina. O caminho de Sloterdijk (2018, p. 33) é exatamente o inverso, pois aqui fala em uma “história social da tangibilidade do ser humano” e uma “movimentação histórica no escancaramento da diferença ontológica”, além, de uma “história natural da serenidade e uma história social das domesticações”, todas elas com o objetivo de tornar tridimensional e sensível às afeições do corpo biológico uma “história real da clareira”

O que pode parecer um pensamento sobre a política é, na verdade, uma reflexão basilar sobre as regras para a administração de parques humanos. Se há uma dignidade do ser humano que merece ser traduzida ao discurso de forma conscientemente filosófica, isso se deve sobretudo ao fato de que as pessoas não apenas são mantidas nos parques temáticos políticos, mas porque se mantêm lá por si mesmas. Homens são seres que cuidam de si mesmos, que guardam a si mesmos. Que – onde quer que vivam – geram ao seu redor um ambiente de parque (SLOTTERDIJK, 2018, p. 49)

De tal maneira, discorre sobre a evolução do animal *sapiens* – concomitante com o fracasso da sua animalidade – no homem *sapiens*. A hominização seria o primeiro passo ao longo da pré-história (paleolítico) onde uma espécie primitiva derivada do mamífero vivíparo deriva um gênero de criaturas de nascimento prematuro. A domesticação corresponde, portanto, a história da habilitação do homem à um mundo externo cujo inacabamento animal lhe rendeu novas capacidades para o estar-aí humano, e ao longo de toda evolução, de uma revolução antropogenética que conferiu a ruptura do mero nascimento biológico para o ato do vir-ao-mundo.

Tal revolução importa no início do período chamado neolítico e onde a sedentarização permite ao homem *sapiens* ter a clareira tanto no fogão, quanto, conforme a urbanização dos primeiros vilarejos, como na janela. Os espaços de comunhão assim como os de lazer, como os passeios e as caminhadas de Heidegger no bosque, evidenciam na clareira um “acontecimento nas fronteiras da história da natureza e da cultura”. A saber, a história da clareira não pode ser

resumida à edificação das casas da linguagem, mas, também, às “casas construídas” e cuja habitação é a condição material e climática da vida (SLOTERDIJK, 2018, p. 35).

Uma teoria crítica do humanismo ganha vigor com a indicação da força criadora que só a domesticação não pode conter. A criação do homem envolve um processo geracional amplo e não é resumido na simples apartação ou mutilação do rebanho, porém, chama atenção para o potencial da transvaloração na docilização. Em outras palavras, a ênfase em um sentido evolutivo para a técnica traz um elemento conflitivo (*agon*), diagnosticado por Nietzsche, ao terreno das mobilizações na medida em que a *techné* passa a ser entendida como intervenção na natureza e no *pathos* humano (SLOTERDIJK, 2018, p. 43).

Mas o discurso sobre a diferença e a relação entre domesticação e criação, e qualquer referência à aurora de uma consciência quanto a produção de seres humanos e, de maneira mais ampla, de antropotécnicas – isto são processos dos quais o pensamento atual não pode desviar os olhos, a menos que se queira, novamente, aceder à suposição de inocuidade (SLOTERDIJK, 2018, p. 42)

Diferente da religião, a antropotécnica não tem como finalidade a conversão à uma geometria puramente teórica. A finalidade da antropotécnica é a domesticação da existência. Nesse sentido, pode-se dizer que a antropotécnica e a esferologia se confundem ao voltarem-se para uma nova arquitetura do mundo onde a existência possa ser climatizada e condicionada com conforto. No entanto, em contraposição à afirmação de Sloterdijk sobre o caráter secundário da política na gestão dos parques humanos. A seguir, será apresentada uma crítica com o intuito de reformular o paradigma imunitário e recredenciar a relevância da biopolítica. Para a estruturação desse conforto, propõe-se uma nova arquitetura para a política: o co-imunismo.

Para tanto se trata de uma política da imunidade universal, o papel do direito e dos direitos humanos não pode ser restrito ao pedido por vacinação universal, é preciso vislumbrar no conceito de imunidade uma totalidade que diz respeito à integridade da vida e à um projeto de existência na Terra. Como diz Sloterdijk, uma Declaração Geral de Dependência Universal é um instrumento importante nessa viragem imunológica, ou seja, o Direito deve assumir uma responsabilidade educativa na formação de uma nova retórica do cuidado: o cuidado com o humano e com o não-humano.

REFERÊNCIAS

FORTUNATO, L.; GALENO, A.; DE FRANÇA, F. From Ontology to Anthropotechnics: Humanism, Media and Domestication of Being. **Global Journal of Human-Social Science: Arts & Humanities – Psychology**, v. 20, n. 9, 2020. Disponível em: <<https://socialscienceresearch.org/index.php/GJHSS/article/view/3276>>. Acesso em: 23 mar. 2021.

LEAL, E. Peter Sloterdijk: a novela dos espaços. **Revista Tomo**, n. 16, jan-jun. 2010. Disponível em: <<https://seer.ufs.br/index.php/tomo/article/view/524>>. Acesso em: 23 mar. 2021.

SLOTERDIJK, P. **Esferas 1: Bolhas**. São Paulo: Estação Liberdade, 2016.

_____. **Palácio de Cristal**: para uma teoria filosófica da globalização. Lisboa: Relógio D'água, 2008.

_____. **Regras para o parque humano**. São Paulo: Estação Liberdade, 2018.

_____. **Sphären 3: Schaume**. Berlin: Suhrkamp, 2004.

DUSSEL E UM PARADIGMA HERMENÊUTICO LATINO-AMERICANO

Carlo Arturo Zarallo Valdés

Doutorando em Filosofia, UFSC

E-mail: carlo.zarallo@hotmail.com

1. Latinoamérica e a tragédia do “eurocentrismo”

Depois dos clássicos, cabe perguntar sobre Enrique Dussel e o pensamento latino-americano: Quid sub sole novum? A abordagem do problema do “lugar de enunciação” (locus enuntiationis) a partir do qual se constroem os sistemas filosóficos atuais tem uma relevância especial quando o tema a tratar é o da especificidade da filosofia latino-americana. Nesse contexto, como prelúdio a essa questão, será importante apontar algumas das características manifestadas pelo pensamento filosófico contemporâneo. Uma das peculiaridades da atualidade denominada «pensamento pós-metafísico» (do Nachmetaphysisches Denken Habermasian ao pensamento de *Debole* de Vattimo) é a sua explicação da gênese regional de todo pensamento filosófico. Depois de Heidegger e Wittgenstein, o status único da era pós-metafísica se manifestou na determinação do caráter finito do pensamento humano e sua localização histórica: se os indivíduos são entendidos como imersos no pano de fundo dos jogos de linguagem, no seu carácter de seres-no-mundo em que se sustenta a facticidade do “ser-aí” (*Dasein*) ou na pré-estrutura do entendimento próprio do seu trabalho hermenêutico, doravante os modelos filosóficos –E as respectivas teorias sociais– terão uma limitação da comunidade regional de um corte determinante *prima facie* nas correspondentes concepções de mundo (*Weltanschauungen*). Assim, a filosofia questiona suas reivindicações de universalidade e torna explícito seu contexto espaço-temporal de emergência. Colocando em termos de John Searle: um dos grandes desafios da autocompreensão na filosofia contemporânea é explicar o caráter universal dos modelos teóricos que, sem exceção, são produto das circunstâncias e condições locais (SEARLE, 2003, p. 6). Assim, o pensamento pós-metafísico rejeita um conceito universal, transcendental ou absoluto de “razão” e tudo o que isso implica. A proporção, como a concepção “eu” da filosofia moderna, adquire um caráter situado, ou seja, regionalmente localizado (BENHABIB, 1992, p. 3-6; BERNSTEIN, 1983, p. 2-19). A ideia do “eurocentrismo”, ou seja, a pretensão da particularidade europeia de se considerar universal sem ser tão eficaz (DUSSEL, 2004, p. 297), é o produto desta “viragem pós-metafísica” da filosofia atual. Epistemologicamente falando, o pensamento filosófico de Enrique Dussel pode

ser corretamente colocado - ao lado de autores como Laclau, Mouffe, Badiou ou Lefort - no círculo da “esquerda pós-heideggeriana”, ou seja, naquela concepção não fundacionalista que questionou fortemente as figuras metafísicas tradicionais de totalidade, universalidade, essência e fundamento, mas com uma orientação ideológica diferente daquela de seu expositor original. As consequências dessa categorização são evidentes: a aceitação de um modelo agonístico sustentado tanto no heteromorfismo quanto na suposta incomensurabilidade dos jogos de linguagem e formas de vida pressupõe o conceito de suspeita como paradigma de construções teóricas (LYOTARD, 2008, p. 10; VATTIMO, 1994, p. 10).

Nesse sentido, a filosofia da libertação de Dussel pressupõe, desde seus próprios fundamentos, a necessidade de desmascarar todas aquelas particularidades “ocultas” que gostariam de se fazer passar por um todo. Em sua polêmica contra Apel e Habermas, Dussel ad pedem litterae enfatiza: Penso que se pode afirmar que nenhuma eticidade (*Sittlichkeit*) jamais será pós-convencional, e que toda moralidade universal (mesmo a de Apel ou Habermas) está sempre de fato articulada a uma dada ética convencional [...]. É ingênuo pensar que hoje o filósofo crítico europeu pode situar-se em seu cotidiano pós-convencional, sem perceber que suas “reações” concretas continuam sendo as de um membro da cultura ocidental (DUSSEL, 2004, p. 298). A importância de explicitar o “eurocentrismo” vem à tona quando se trata do problema do pensamento latino-americano. Em primeiro lugar, permite-nos compreender a história da filosofia de uma perspectiva diferente. Em oposição aos modelos tradicionais, Dussel propõe compreender o desenvolvimento da filosofia através de um “modelo mundial”, ou seja, através do reconhecimento de uma diversidade de tradições filosóficas regionais que girariam em torno de um bloco bem definido de núcleos problemáticos universais em relação ao qual o pensamento europeu constituiria uma instituição e não um paradigma (DUSSEL, 2007; 2014).

Em segundo lugar, e como consequência direta do anterior, permite determinar a relevância da periferia –e, em particular, da América Latina– na história mundial. O facto de passar de uma filosofia da presença própria à tradição metafísica do Ocidente para uma filosofia da diferença⁴ permite estabelecer, como exigência metateórica das construções intelectuais regionais, a exigência de abordar os próprios problemas - sociais, económicos, políticas - mesmo correndo o risco de exibir alguma incomensurabilidade em relação à *Weltanschauungen* europeia. Seria uma questão, neste contexto, levar a sério o locus enuntiationis do pensamento filosófico. Embora a filosofia de libertação de Dussel seja congruente com o “pós-heideggerianismo de esquerda”, sua afirmação crítica o forçou, na época, a dar um passo além da simples explicação de uma razão situada. Da mesma forma que outros pensadores

contemporâneos famosos - Jaques Derrida e Bernhard Waldenfels são alguns deles - a concepção Dusseliana foi fortemente influenciada por um autor que é considerado, *hic et nunc*, como o último grande crítico da metafísica ocidental: Emmanuel Levinas. Vamos ver de que maneira ele influencia na sua hermenêutica latino-americana.

REFERÊNCIAS

BENHABIB, S. **Situating the self**. Gender, community and postmodernism in contemporary ethics. Nova York: Routledge, 1992.

BERNSTEIN, R. **Beyond objectivism and relativism**. Science, hermeneutics and praxis. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.

DUSSEL, E. Sistema-mundo y Transmodernidad. In: DUBE, S.; DUBE, I.B.; MINOLO, W. (eds.). **Modernidades coloniales**: Otros pasados, historias presentes. México, D. F.: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África. 2004. p. 201-226.

_____. **Materiales para una política de la liberación**. México, D. F.: Plaza y Valdés. 2007.

_____. **Para una ética de la liberación latinoamericana**. México, D. F.: Siglo XXI. 2014.

DUSSEL, E.; GUILLOT, D. E. **Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas**. Buenos Aires: Bonum. 1975.

LÉVINAS, E. **La huella del otro**. México, D. F.: Taurus. 2001.

_____. **Totalidad e infinito**: Ensayo sobre la exterioridad. Salamanca: Sígueme, 2012.

LYOTARD, J. **La condición posmoderna**. Cátedra: Madrid. 2004.

VATTIMO, G. **Oltre l'interpretazione**. Roma/Bari: Laterza, 1994.

EDUCAÇÃO EM HANNAH ARENDT: UMA REFLEXÃO CURRICULAR NA CONTEMPORANEIDADE

Cláudia Raissa Silva Rodrigues

Mestranda em Filosofia, UFMA

E-mail: claudia.raissa14@hotmail.com

Buscaremos dialogar sobre a crise da educação e a narrativa como problema educacional vigente na contemporaneidade, tendo como base a filósofa alemã Hannah Arendt, pelo qual esboça tal discussão no seu livro *Entre o passado e o futuro*, precisamente no seu ensaio *A crise da educação*.

O problema educacional é uma atividade que não tem fim, pois sempre estamos buscando soluções para tal crise na educação, procurando discutir as metodologias de ensino, currículo e para além disso, abordar o problema da educação na contemporaneidade na ausência do pensar e julgar.

Diante disso, se faz necessário o pensamento de Arendt, pois mesmo não sendo uma especialista em educação, a autora nos propõe refletir a educação e seu processo educacional como uma esperança para uma reconciliação com o mundo.

Assim, Arendt compreende que o conceito de currículo se dá além de documentos prescritos que possam ser mensurados, mas que há uma noção de que responsabilidade se percebe através de uma atribuição, tanto pessoal como coletiva de cuidado com o mundo (LEITE, 2015, p. 97). Entretanto, pela realidade apresentada na política atual, compreendemos o currículo como conceito posto no âmbito da pedagogia, enquanto formação de disciplinas, e que, segundo Saviani, ele deve ser visto como uma finalidade, a um determinado fim específico. Vejamos:

Currículo é entendido comumente como a relação das disciplinas que compõem um curso ou a relação dos assuntos que constituem uma disciplina, no que ele coincide com o termo programa. Entretanto, no âmbito dos especialistas nessa matéria tem prevalecido a tendência a se considerar o currículo como sendo o conjunto das atividades (incluído o material físico e humano a elas destinado) que se cumprem com vistas a determinado fim. Este pode ser considerado o conceito ampliado de currículo, pois, no que toca à escola, abrange todos os elementos a ela relacionados. (SAVIANI, 2016, p. 56).

Dessa forma, a concepção curricular, tende a se fazer presente na escola, em todos os âmbitos da mesma, uma vez que inclui todos os recursos usados para uma finalidade ou objetivo proposto de forma ampla e comum.

É certo que, quando chegamos a concepção de currículo escolar, os objetivos e princípios relacionam-se de forma estreita com os documentos curriculares nacionais.

Para tanto, não nos cabe aqui um levantamento de dados sobre os aspectos curriculares de ensino, mas sim, compreender que o ensino não se enquadra apenas numa base curricular, pois o problema educacional vai além de “saber por que Joãozinho não sabe ler” (ARENDT, 2016, p. 222) mas, como salienta Leite (2015):

Sua primeira preocupação não está atrelada a processos pedagógicos, mas ao que pode dar sentido à condição humana e política da presença de homens e mulheres no mundo comum, que constantemente recebem os novos e a responsabilidade inerente à sua chegada, bem como sua relação com o mundo (LEITE, 2015, p. 64).

Os problemas educacionais não se encaixam apenas nas deficiências curriculares, mas na ausência de uma relação da educação com o mundo, na compreensão do mundo pelo qual habitamos e precisamos preservá-lo para podermos nos sentir em casa. E a mudança disso só é possível pela educação, é pela escola que inserimos os primeiros recém-chegados ao mundo, as crianças conhecem e entram em contato com o mundo pela primeira vez pela escola.

Quando falamos de crise educacional, precisamos estar atento que a própria crise provoca a falta de reflexão, “priva da experiência da realidade” (ARENDT, 2016, p. 223).

Diante disso, cabe a nós questionar além do saber ler ou não dos alunos, se o ensino da filosofia possibilita a compreensão do mundo comum em que habitam e são capazes de preservar e cuidar um mundo velho, que carece de reconciliação com os recém-chegados, este que por meio da ação e narrativa, são capazes de iniciar algo novo e modificar, escrevendo uma nova história e deixando uma herança com testemunho.

Nisto perpassa a tarefa educacional dos adultos para as crianças na contemporaneidade, não só engendrar conteúdos, mas também guiá-los e protegê-los do mundo comum, os ensinando a preservar este mundo.

Especificamente falando da relação educador e educandos, a compreensão de que cada ser que nasce constitui um *initium*, e que, por isso, é capaz de agir, de tomar iniciativa, desafia-nos a trazer para o currículo possibilidades de que essas ações humanas possam ser refletidas e, de alguma maneira, apresentar-se como possibilidade de sentido à presença singular de cada um em meio à

pluralidade humana, vinculando-se à pertença de um mundo que seja comum. (LEITE, 2015, p. 98).

Ora, a inserção das crianças não pode ser feita levianamente, mas respeitando sua singularidade em meio a pluralidade de iniciar algo novo e recriar.

Assim, para relacionar-se com o mundo, a criança precisa ser inserida gradualmente. Porém, tal função de formação, torna-se responsabilidade dos adultos e dos educadores, em introduzirem as crianças ao mundo com responsabilidade, pela vida, pelo mundo e desenvolvimento da criança.

A relação de cuidado mútuo entre mundo e criança, tem uma dicotomia sobre a responsabilidade e preservação dos dois, um recém-chegado que precisa de limitações ao novo e um mundo velho, por isso o professor precisa estar atualizado com uma perspectiva de inserir os alunos não no mundo do mercado de trabalho, mas em um mundo comum que possam compreender quem são e o que querem ser, a partir do pensamento.

A proteção das crianças reside na preocupação de evitar o adestramento das mesmas na esfera pública, ferindo com os seus preceitos dignos da infância (inocência diante do mundo), sendo expostas, “permanece o fato de que as crianças – isto é, seres humanos em processo de formação, porém ainda não acabados – são assim forçadas a se expor à luz da existência pública” (ARENDT, 2016, p. 236).

Entretanto, tal responsabilidade dos adultos e dos educadores é negligenciada pela forma contundente de reafirmar uma educação sistemática que prioriza aprovações, conteúdos em massa, notas e informações acima do conhecimento, inviabilizando uma educação saudável, impossibilitando o exercício de tal autoridade-responsabilidade do educador com as crianças, ocasionando no problema que enfrentamos atualmente, uma educação sem acolhimento do recém-chegados

Portanto, conclui que para relacionar-se com o mundo, a criança precisa ser inserida gradualmente. Porém, tal função de formação, torna-se responsabilidade dos adultos e dos educadores, em introduzirem as crianças ao mundo com responsabilidade, pela vida, pelo mundo e desenvolvimento da criança. Há na responsabilidade dos adultos e educadores, uma preocupação de preservação do mundo das crianças, o mundo comum. O cuidado é necessário com a criança que está sendo lançado ao estranho e formando-se como ser humano.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016.

LEITE, Sandra Regina. **Educação em Hannah Arendt**: implicações para o currículo. Curitiba: CRV, 2015.

SAVIANI, Demerval. Educação escolar, currículo e sociedade: o problema da Base Nacional Comum Curricular. **Movimento**: revista de educação, ano 3, número 4, p. 54-84, 2016.

HERMENÊUTICA: UM NOVO MODO DE PENSAR O EXERCÍCIO DO CONTROLE SOCIAL

Claudio Everaldo dos Santos

Mestre em Práticas Socioculturais e Desenvolvimento Social, UNICRUZ

E-mail: claudioxp138@yahoo.com.br

Alexandra Ferreira Barz

Pós-graduanda em Educação: Espaço e Possibilidades para Educação Continuada, IFSUL

E-mail: xandabarz@hotmail.com

Tiago Anderson Brutti

Doutor em Educação nas Ciências, UNIJUÍ; Professor na UNICRUZ

E-mail: tiagobrutti@hotmail.com

O tema do controle social constituiu o objeto de uma pesquisa que, no âmbito do Mestrado em Práticas Socioculturais e Desenvolvimento Social da UNICRUZ, investigou as possibilidades de seu exercício a partir dos conselhos municipais. Duas questões centrais motivaram a produção da referida dissertação: como acontece o controle social e qual seu impacto sobre os atores envolvidos. As conclusões provisórias apontaram para a viabilidade de a sociedade civil controlar as ações do Estado, bem como para a presença de um sentimento de desânimo, de descrença na proposta, e que a possibilidade de se investigar causa incomodo, ao investigador, diante dos interesses da gestão pública. Este artigo de revisão bibliográfica explora essas conclusões e assinala a viabilidade de se proceder, hermenêuticamente, no exercício do controle social. Em “Hermenêutica: da necessidade de interpretar para um modo de pensar”, Ruedell (2016) tematiza e propõe como referência a racionalidade hermenêutica e seu modo de pensar. Objetiva-se, aqui, discorrer sobre as possibilidades de a hermenêutica contribuir para um “novo modo de pensar” a partir das instâncias de controle social, que não estão familiarizadas com essa perspectiva. Conforme Ruedell: “[...] não há racionalidade e linguagem em estado puro. O homem sempre falou dentro da história, em determinado contexto sociocultural” (2016, p. 86). O controle social, historicamente, é exercido pelo Estado, o qual, dispondo de aparelhos ideológicos e repressivos, controla a sociedade civil. É no contexto histórico de redemocratização do País que foi formulada a Constituição Federal de 1988. O Brasil assumiu, a partir daí, a condição de Estado Democrático de Direito. O controle social,

até então exercido, quase que exclusivamente, pelo Estado, passaria a ser exercido, também, pela sociedade civil. Nesse contexto, tem-se que as instâncias de controle social constituem espaços democráticos de reflexão, debate e deliberação, proporcionando momentos nos quais se podem questionar os valores sócio-históricos que constituem a sociedade brasileira. Todavia, as conexões do indivíduo com a esfera da genericidade demandam, criatividade, e, capacidades para escolhas e deliberações. Um apontamento de Kant permite pensar sobre a superficialidade das reflexões: “[...] não tenho a necessidade de pensar, quando posso simplesmente pagar [...]” (KANT, 1985, p. 102). Ocorrem muitos mal entendidos nas instâncias de controle social, os quais comprometem a melhor execução da tarefa – implementação de políticas públicas de modo a atender as demandas da população. Isso se dá em razão da superficialidade com que são tratados os temas, tanto nos escritos, quanto no que é verbalizado. A perspectiva da hermenêutica implica na troca de impressões, de ideias e de interrogações que surjam nos momentos de debates e deliberações. Os conselhos devem ser paritários entre a sociedade civil e os representantes governamentais. Esta condição é de fundamental importância. Todavia, essa representação pode ser, embora paritária, desnivelada e hierarquizada, o que acentua tanto a riqueza quanto a fragilidade dos conselhos. A racionalidade hermenêutica, diante do exposto, representa uma perspectiva próspera para o controle social organizado pela sociedade civil. Ruedell (2006, p. 115) destaca que, por essa perspectiva, “[...] o desafio de compreender a história evolui para o conceito de *consciência histórica*, que será determinante para a investigação hermenêutica e das ciências”. A “consciência histórica”, por essa via, é compatível com um projeto político pedagógico que busque introjetar um novo modo de pensar nas instâncias de controle social. Interpretar o discurso e o texto tendo como horizonte o significado no contexto é o que interessa ao controle social. Interessa, também, saber da efetividade das políticas públicas e do impacto na vida dos indivíduos. É do contexto que surge o texto e seu significado. Na contemporaneidade, pode-se dizer que a Constituição Federal de 1988 abriu a possibilidade de um controle maior da sociedade civil sobre o Estado, e que o discurso democrático legitima a disputa pelo poder e controle. Neste cenário, os conselhos municipais e as conferências públicas têm potencial para preencherem o abismo existente entre política e filosofia. Assim, reconhecida a viabilidade da hermenêutica enquanto processo de autoeducação, uma vez que instiga a pesquisa e o pensamento crítico-reflexivo, a perspectiva hermenêutica poderá servir de referência em projetos de extensão universitária ou em outras aplicações. A Universidade, por sua vez, poderá cumprir com sua função social ao promover o desenvolvimento humano genérico, uma vez que mescla o conhecimento acadêmico com o saber popular, atuando na elaboração e na qualificação das políticas públicas. Compreende-se

que a racionalidade hermenêutica poderá contribuir em conselhos de direitos e em conferências públicas ao estimular as possibilidades de escolha, a criatividade, as deliberações, as participações conscientes em projetos, as atividades filosóficas e políticas.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Carla; TATAGIBA, Luciana. Os conselhos gestores sob o crivo da política: balanços e perspectivas. **Serviço Social e Sociedade**, São Paulo, n. 109, p. 68-92, jan./mar. 2012.

DOS SANTOS, Claudio Everaldo. **O controle social em direção ao humano genérico**: um estudo de caso em conselhos municipais de Cruz Alta-RS. Dissertação (Mestrado em Práticas Socioculturais e Desenvolvimento Social) – Universidade de Cruz Alta, Cruz Alta, 2019. Disponível em: <<https://home.unicruz.edu.br/wp-content/uploads/2019/08/Disserta%C3%A7%C3%A3o-Claudio-Everaldo.pdf>>. Acesso em: 19 abr. 2021.

DUARTE, Evandro Santos; FARIAS, Vanderlei Gularte; OLIVEIRA, Neiva Afonso. O método hermenêutico e a pesquisa na área das ciências humanas. **XXII Jornada de Pesquisa**, Salão do Conhecimento Unijuí, 2017.

FALEIROS, Vicente de Paula. **Estratégias em serviço social**. São Paulo: Cortez, 2011.

HELLER, Agnes; FEHÉR, Ferenc. **A condição política pós-moderna**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1988.

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a História**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

MINAYO, Cecília de Souza. **Pesquisa social**: teoria, método e criatividade. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta**: que é esclarecimento? Petrópolis/RJ:Vozes,1985.

DEMO, Pedro. **Participação é conquista**. São Paulo: Cortez, 1993.

RUEDELL, Aluisio. **Hermenêutica**: da necessidade de interpretar para um modo de pensar. Ijuí: Unijuí, 2016.

SIDI, Pilar de Maraes; CONTE, Elaine. A hermenêutica como possibilidade metodológica à pesquisa em educação. **Revista Ibero-Americana de Estudos em Educação**, Araraquara, v. 12, n. 4, p. 1942-1954, out/dez. 2017.

É POSSÍVEL ACOLHER O OUTRO PELA COMUNICAÇÃO? APROXIMAÇÕES ENTRE AS HERMENÊUTICAS DE JEAN NABERT E DE PAUL RICOEUR

Cristina Amaro Viana Meireles

Doutora em Filosofia, Professora na UFAL

E-mail: cristina.viana@ichca.ufal.br

Na apresentação que propomos, nós pretendemos explorar o tema da acolhida do outro a partir do problema da comunicação. Em variados contextos, frequentemente predomina a compreensão de que dialogar, ouvir e considerar os pontos de vista de uma alteridade seja coisa natural e factível. No entanto, a realidade das relações humanas insiste em trazer evidências na direção contrária. Tanto no plano micro das relações interpessoais, como no plano macro das relações políticas nacionais e internacionais, abundam exemplos de situações em que a conversa e o diálogo falharam, seja porque o falante não conseguiu expressar o que queria, por mais que dominasse o idioma, seja porque o interlocutor não conseguiu acolher o discurso do falante, mesmo tendo compreendido o seu significado linguístico. Assim, a discussão que propomos tem como eixo a pergunta: o que realmente significa comunicar? E, além disso: o que é lícito esperar da comunicação a fim de promover o encontro com a alteridade da maneira mais efetiva possível? Buscaremos respostas para essas perguntas a partir de dois filósofos franceses contemporâneos que, ao se indagarem sobre a humanidade dos seres humanos, elegeram as relações com a alteridade como elemento central na constituição da própria subjetividade: Jean Nabert (1881-1960) e Paul Ricoeur (1913-2005). As elaborações de ambos partem da constatação lúcida de que a verdadeira comunicação não é a regra das relações humanas, mas a exceção, o “milagre”. Apesar disso, ela é caminho indispensável para o encontro legítimo com a alteridade e o consequente “acréscimo de ser” no sujeito.

O principal texto de Ricoeur que utilizaremos se chama *Discours et communication*, uma conferência apresentada pela primeira vez em Montréal no ano de 1971 (e posteriormente publicada em 1973 e, mais tarde, em 2004). Usaremos, ainda, a obra *Teoria da interpretação*, publicada originalmente em inglês em 1976, consistindo numa materialização das palestras que Ricoeur ministrara entre os dias 27 e 30 de novembro de 1973 na Texas Christian University, como parte das celebrações pelo centenário da universidade norte-americana. De Nabert, nos basearemos em dois capítulos de sua segunda obra, intitulada *Éléments pour une Éthique* (1943), quais sejam: “L’Approfondissement de la solitude” (Chapitre III) e “L’Expérience de l’un dans le commerce des consciences” (Chapitre IX).

Nabert e Ricoeur partilham, de saída, três pressupostos importantes: (I) a comunicação total é muito difícil de ocorrer; (II) é necessário buscar compreender a comunicação num modelo distinto daquele das linguísticas estruturais; (III) toda discussão sobre a comunicação humana deve passar por uma revisão das noções de subjetividade e alteridade. Pretendemos, nesta breve exposição, explorar esses três pressupostos a fim de buscar identificar uma concepção de comunicação humana que nos ajude a conceber os melhores caminhos para uma efetiva acolhida do outro.

(I) A incomunicabilidade é uma ameaça constante. Apesar disso, tanto Nabert quanto Ricoeur apostam na existência de uma comunicabilidade fundamental nos seres humanos. Em Nabert, esta é identificada com uma hipotética “comunicação absoluta” entre as consciências (NABERT, 1962 [1943], p. 165), a qual teria se perdido à medida em que as consciências de si foram se individualizando. É no desejo de recuperar essa totalidade que os sujeitos se engajam numa renovação da comunicação, buscando recriar a unidade perdida sobre novas bases. Ao fazê-lo, o próprio sujeito sairá beneficiado, enriquecido em sua interioridade:

No diálogo do eu [*moi*] consigo mesmo, ela [a ideia de uma unidade comum entre as consciências] não deixa de ser eficaz, como se esse diálogo fosse, com efeito, somente uma preparação para o momento em que a comunicação restaurará uma unidade melhor garantida. Quando ela se volta para uma comunicação mais profunda, a consciência é sustentada pela lembrança dessas experiências primitivas. Elas a instruíram sobre a forma dos atos dos quais ela é capaz. Elas traçaram a figura de um ser que pode prometer, que pode confessar ou perdoar. (NABERT, 1962 [1943], p. 164-165, trad. nossa).

Para Ricoeur, a realidade perene da incomunicabilidade só pode ser ultrapassada por um acontecimento paradoxal, enigmático e maravilhoso que é a comunicação; esta, em vez de regra comum da vida coletiva, é entendida como uma “transgressão” (RICOEUR, 2004, p. 52) – e aí já começa seu debate com os teóricos da linguística de linhagem saussuriana (seu referencial será, antes, Émile Benveniste).

(II) Ricoeur estabelece que o discurso é instância privilegiada da comunicação, pois conjuga *acontecimento* (o lugar da criação de uma novidade, alguém que fala) e *sentido* (poder escapar da efemeridade da fala e conseguir transmitir as intenções visadas pelo discurso):

As pessoas, efetivamente, falam umas às outras. Mas, para uma investigação existencial, a comunicação é um enigma e até mesmo um milagre. Por quê? Porque o estar junto, enquanto condição existencial da possibilidade de qualquer estrutura dialógica do discurso, surge como um modo de ultrapassar ou de superar a solidão fundamental de cada ser humano. [...] A minha experiência não pode tornar-se diretamente a vossa experiência. Um

acontecimento que pertence a uma corrente de consciência não pode transferir-se como tal para outra corrente de consciência. E, no entanto, algo se passa de mim para vocês, algo se transfere de uma esfera de vida para outra. Este algo não é a experiência enquanto experienciada, mas a sua significação. Eis o milagre. (RICOEUR, 1996 [1976], p. 27, trad. nossa).

O problema que Ricoeur identifica em se entender a linguagem meramente a partir do trabalho com os signos é que “[...] o signo tem por função significar; somente o discurso tem por função comunicar” (RICOEUR, 2004 [1971], p. 54). É assim que Ricoeur se distancia da linguística de Saussure e se aproxima da semântica de Benveniste; esta trará uma concepção de linguagem que tem como unidade mínima a frase, e não o signo linguístico:

[...] não é possível passar da palavra, enquanto signo lexical, para a frase, por simples extensão da mesma metodologia a uma entidade mais complexa. A frase não é uma palavra mais ampla ou mais complexa. É uma nova entidade. [...] Uma frase é um todo irreduzível à soma das suas partes. [...] Uma frase compõe-se de signos, mas em si mesma não é um signo. (RICOEUR, 1996 [1976], p. 19).

Uma semântica do discurso que tem como unidade mínima a frase é o mote pelo qual Ricoeur propõe a compreensão do que seja a comunicação. O discurso somente supera a incomunicabilidade por meio de uma dialética muito fina que as abordagens estruturais, segundo o raciocínio de Ricoeur, deixavam escapar. Esta dialética é a do acontecimento (*événement*) e do sentido (*sens*): “Todo discurso, com efeito, se efetua como acontecimento, mas é entendido como sentido” (RICOEUR, 2004 [1971], p. 55).

(III) Mas a dialética do acontecimento e do sentido no discurso se funda numa compreensão muito peculiar de subjetividade, que Ricoeur partilhava com Nabert. Trata-se do que poderíamos chamar de uma subjetividade constituída pela alteridade. A ideia, que Ricoeur expressaria mais tarde no título de uma conhecida obra de maturidade, *O si mesmo como outro* (1990), Nabert já abordava na sua obra de 1962, que aliás foi prefaciada por Ricoeur:

[...] se ele [o eu] tira de si tudo aquilo que não lhe pertence absolutamente de maneira própria, tudo aquilo de que ele corre o risco de ser privado a todo instante e do que ele será inevitavelmente privado algum dia, tudo aquilo que lhe foi anexado e que parece fazer parte de sua substância; se ele subtrai de seu sentimento do existente e de sua experiência de ser as recordações, os testemunhos do amor e o enriquecimento de si que ele adquiriu por sua familiaridade com as grandes obras do homem, ele recai imediatamente numa subjetividade cuja origem, cuja razão de ser, lhe escapam radicalmente. (NABERT, 1962 [1943], p. 51, trad. nossa).

REFERÊNCIAS

NABERT, Jean. **Éléments pour une Éthique**. Paris: Aubier - Éditions Montaigne, 1962, (Collection Philosophie de l'Esprit).

RICOEUR, Paul. Discours et communication. In: REVAULT D'ALLONNES, Myriam; AZOUVI, François (Ed.). **Paul Ricoeur**. Paris: l'Herne, Mars/2004. p. 51-67. (Collection Les Cahiers de l'Herne)

_____. **Teoria da interpretação**: O discurso e o excesso de significação. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1996.

RUMO A UMA ABORDAGEM HERMENÊUTICA DO DESIGN: INTERPRETAÇÃO, PROJETO E HISTÓRIA

Daniel B. Portugal

Doutor em Comunicação e Cultura, UFRJ; Professor da ESDI/UERJ

E-mail: dportugal@esdi.uerj.br

Nesta fala, delinheio rapidamente uma questão que tem orientado meus esforços reflexivos: como produzir conhecimento no campo do Design a partir de uma abordagem *interpretativa*? Destacando que o termo “interpretativo”, aqui, indica o conceito de *Verstehen*, tal como utilizado por Dilthey e Weber no final do século XIX e início do XX (ver: DILTHEY, 1989; WEBER, 2004; MARTIN, 2000). Nessa época, como se sabe, estava em curso um debate acirrado acerca da natureza do que hoje denominamos ciências humanas e sociais, e de sua relação com as ciências naturais.

Alguns pensadores, como Comte, acreditavam que as ciências humanas e sociais deviam seguir, no geral, as mesmas diretrizes das ciências naturais. Por outro lado, pensadores como Dilthey e Weber tentavam mostrar que a empreitada das ciências humanas e sociais era essencialmente diferente daquela das ciências naturais. O problema, observava Dilthey, era que mesmo aqueles que compreenderam isso na prática não desenvolveram ou fundamentaram suas maneiras de pensar de modo a criar para as ciências humanas e sociais uma base epistêmica sólida:

Quando Comte, John Stuart Mill e Buckle tentaram resolver o enigma do mundo histórico pegando emprestados princípios e métodos das ciências naturais, a Escola Histórica só conseguiu protestar de modo ineficiente contra seus resultados superficiais mas analiticamente refinados, apelando para uma intuição mais vital e profunda, a qual, no entanto, ela não conseguia desenvolver nem fundamentar (DILTHEY, 1989, p. 48-49, tradução minha).

Dilthey se propõe então a elaborar uma fundação filosófica para a abordagem dessa “Escola Histórica” e para as pesquisas sociais fundadas em tal abordagem. A respeito dessa Escola, interessa-nos apenas o que seu próprio nome já revela: seu foco na história. Pois a história, em seu sentido forte, é uma das dimensões deixadas de lado pela visão positivista. Obviamente, os positivistas reconhecem que o tempo passa; mas, de modo geral, a pretensão das ciências positivas é descobrir leis supra-históricas. Fisicamente, por exemplo, concebemos a lei newtoniana da gravitação universal como o elemento supra-histórico que pode explicar

um fenômeno historicamente situado, como a colisão de um meteoro qualquer com um planeta específico. Do mesmo modo, abordagens das ciências humanas e sociais calcadas nas formas de pensar das ciências naturais procurarão características de uma suposta natureza humana ou leis supra-históricas que expliquem os acontecimentos sociais. Com isso, pressupõem um modo ahistórico de ser humano – mas esse modo não seria apenas um retrato não reconhecido de um modo de ser historicamente situado?

Ligado a esse esquecimento da dimensão histórica está o esquecimento da experiência, isto é, do caráter subjetivo ou psíquico de toda vivência humana, incluindo toda relação possível com um mundo exterior percebido:

Não é em virtude de uma inferência de causas a partir de efeitos ou de algum processo correspondente que nós conhecemos este mundo exterior. Antes, essas representações de causa e efeito são elas mesmas somente abstrações de nossa vida volitiva. O horizonte de experiência, que inicialmente pareceu nos informar somente a respeito de nossos estados interiores então se expande, uma vez que um mundo externo e outras unidades vivas [nos] são dadas em conjunto com nossa própria unidade vital (DILTHEY, 1989, p. 51, tradução minha).

As ciências humanas e sociais, diferentemente das naturais, portanto, não podem partir de um mundo exterior tomado como dado (do qual se supõe dever procurar as causas), mas precisam colocar em questão os aspectos subjetivos, que envolvem o próprio modo como o mundo aparece para nós. Afinal, o mundo ao qual temos acesso é sempre um no qual estamos situados junto com outros, frente a certos objetos, e no qual se revelam as construções do passado. As ciências humanas e sociais não buscam *explicar* aspectos do mundo exterior; mas sim *compreender* certas maneiras de nos situarmos no mundo. Seu trabalho é de compreensão ou interpretação (*Verstehen*), e é nesse sentido que podemos caracterizá-las como essencialmente *hermenêuticas*.

Embora em certos aspectos essa disputa da virada do século XIX para o XX possa ser considerada ultrapassada, em outros – que acredito mais fundamentais – ela não apenas continua plenamente viva em diversas áreas das ciências humanas e sociais, como também ajuda a compreendermos alguns nós epistemológicos de áreas do conhecimento cuja tentativa de delimitação é mais recente, como é o caso do Design.

A emergência do Design como campo científico é comumente remetida ao movimento *Design Methods*, que ganhou o nome na década de 1960, mas cujas ideias já haviam começado a surgir na década anterior. Mantendo em mente que a determinação de uma “origem” para certa disciplina sempre varia dependendo de como ela é definida, podemos, por ora, aceitar esta

narrativa mais comum e analisar rapidamente alguns aspectos centrais do movimento *Design Methods*. Seu objetivo principal era sistematizar e formalizar o processo criativo por meio do qual os designers projetam. Como coloca John Chris Jones, os designers deveriam “[...] aprender a observar seu próprio pensamento de uma maneira objetiva” (JONES, 1980 [1970], p. xix, tradução minha). Influenciados pela voga cibernética da época, e por concepções das engenharias, muitos autores – entre eles o próprio Jones – começaram a pensar no design como uma atividade de solução de problemas, e a acreditar que o uso de métodos adequados, de maneira sistemática, poderia levar a soluções ótimas. Essa abordagem do design claramente assumia, sem muitos questionamentos, a base epistêmica geral das ciências.

Em 1973, contudo, um dos nomes mais importantes do próprio movimento, Horst Rittel, coloca em questão um ponto fundamental dessa perspectiva. No artigo *Dilemmas in a General Theory of Planning*, escrito em co-autoria com Melvin Webber, ele observa que os tipos de problemas com os quais designers lidam são fundamentalmente diferentes daqueles problemas com os quais lidam cientistas e engenheiros. Isso porque, no que diz respeito aos primeiros, a própria formulação do problema se confunde com as possibilidades de solução. O que Rittel e Webber notam é a necessidade de um enquadramento para a própria formulação de um problema, enquadramento este que já indica possibilidades de solução. Embora os próprios autores continuem parcialmente presos à mentalidade positivista do *Design Methods*, suas ideias tornam patente a absoluta inadequação, ou o caráter ingênuo, das abordagens positivistas do design: quem pensa sobre os problemas de design sem considerar os enquadramentos que nos permitem formulá-los de uma maneira ou de outra – e, portanto, também de buscar soluções de uma maneira ou de outra – incorre no mesmo tipo de erro daquele que imagina uma natureza humana universal, sem perceber que tal natureza está já enquadrada a partir de uma concepção historicamente situada do que significa ser humano.

Começamos a perceber então que ao menos algumas dimensões da visão de Dilthey se aplicam também ao design. Tal percepção é o ponto-chave desta fala e a semente de um projeto de pesquisa que comecei a desenvolver no ano passado. A proposta de base é esta: o design, tal como as ciências humanas e sociais, deve ser pensado a partir de uma perspectiva fundamentalmente compreensiva ou interpretativa, isto é, hermenêutica. Partindo dela, minha meta é apresentar uma conceituação hermenêutica do design e indicar algumas diretrizes possíveis para elaboração de pesquisas em design que adotem essa base hermenêutica.

REFERÊNCIAS

BUCHANAN, R. **Rethoric, Humanism and Design**. In: BUCHANAN, R.; MARGOLIN, V. (eds.). *Discovering Design: Explorations in Design Studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1995. p. 23-66.

DILTHEY, W. **Introduction to the Human Sciences**. Princeton: Princeton University Press, 1989.

JONES, J. C. **Design Methods**. New York: John Wiley & Sons, 1980.

MARTIN, M. The Classical Verstehen Position. In: _____. **Verstehen: The Uses of Understanding in Social Sciences**. New Brunswick: Transaction, 2000.

RITTEL, H.; WEBBER, M. Dilemmas in a General Theory of Planning. **Policy Sciences**, v. 4, 1973.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

HEIDEGGER E AS PRELEÇÕES DE 1923: UMA INTRODUÇÃO À HERMENÊUTICA

Devair Gonçalves Sanchez

Mestre em Filosofia, UNIOESTE; Bolsista CAPES

E-mail: devairsanchez@gmail.com

Com a publicação das preleções conferidas na Universidade de Friburgo, durante o verão de 1923, é possível deslindar uma valiosa propedêutica à leitura de *Ser e Tempo*, do filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976). Publicado pela primeira vez em 1982, como volume 63 de sua *Gesamtausgabe*, logo na introdução, o opúsculo traz a alerta para a indeterminação das modalidades de ser, as quais são investigadas pela ontologia tradicional. E, para tanto, urge uma nova proposta de uma nova ontologia, reformulada enquanto hermenêutica da facticidade. Para o pensador da floresta negra, é necessário que haja uma abertura do ser-aí para si mesmo, sendo esta tal abertura, o que irá conferir sentido ao ser, inaugurando uma nova forma de compreensão de uma autêntica ontologia. Urge entender que o conceito de sentido quer dizer “algo como lugar da compreensão, espaço onde se realiza o articular-se do cuidado, horizonte onde os existenciais do estar-aí recebem sua determinação” (STEIN, 2008, p. 208).

No prefácio, mesmo não sendo apresentado durante as preleções, fica nítida a manifestação da insatisfação do pensador alemão com a negligência em relação à colocação da questão do ser. Heidegger preconiza uma historiografia do significado da hermenêutica, desde os escritos platônicos, até a abordagem feita por Schleiermacher e continuada por Dilthey, a saber, referindo-se à mesma como “método de compreensão”. Heidegger não aborda o conceito de hermenêutica com base na perspectiva moderna, mas passa a analisá-la como “determinada unidade na realização do comunicar” (HEIDEGGER, 2012, p. 21).

O filósofo sugere que a hermenêutica seja entendida como um veículo que conduz o *ser-aí* à facticidade (facticidade entendida como a fatualidade do fato, nas palavras de Gadamer). A hermenêutica possibilitaria a apropriação do ser compreendido, conferindo sentido à interpretação enquanto uma condição essencial do ser-aí. Essa condição essencial do ser-aí, na maior parte do tempo, não é sequer notada pelo ente que se acha alienado de si. Desta forma, caberia à hermenêutica produzir o primeiro movimento que dinamizaria o ser e o colocaria à caminho.

Ao colocar a hermenêutica como condição do ser, Heidegger estabelece a indissociabilidade entre este modo de ser e a própria facticidade. Esta tarefa hermenêutica, esta

comunicação do ser-aí, dá-se no horizonte das circunstâncias vividas e, portanto, foge à definição de produção de evidências essenciais. O ser-aí hermenêutico obtém fracasso e sucesso nesta dinâmica de autointerpretação. Se, como afirma Heidegger, “o ser da vida fática mostra-se no que é e no como do ser da possibilidade de ser de si mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p. 22), o caráter da possibilidade descredencia a procura por uma “visão das ciências” na interpretação do ser-hermenêutico, *ser-descobridor* (*Entdeckend-sein*).

O conceito que se produz a partir do questionamento hermenêutico, conduz, predispõe, estimula o ser-aí em suas múltiplas possibilidades. Os conceitos que emergem desta questionabilidade fundamental, fazem o ser-aí, apropriar-se de si e dar-se conta de sua existência. Heidegger afirma (2012, p. 23): “o ser-aí é somente nele mesmo. É, mas somente enquanto está a caminho de seu si mesmo em vista de si”. Este dar-se conta de si ao clamor do cuidado, diante das possibilidades que se apresentam, requer uma precaução que antecipa a decisão. Precaver-se, assim, significa reconhecer a posição prévia de onde se lançará a questão, a fixação do ponto inicial do trajeto, o ponto de partida enraizado do caminho.

Com isso, é possível, como fez Gadamer (2007, p. 96), lançar mão da seguinte conjectura: “o que está essencialmente em questão seria muito mais encontrar o enraizamento do questionamento filosófico no ser-aí humano fático”. Este questionamento, como se nota, deve surgir como um posicionamento comprometido exclusivamente com o ser-aí do homem. Não se trata de acumular conhecimentos deste ser que aparece enquanto um fenômeno existente. Aparecimento e descrição são apenas instantes fenomenológicos incipientes, que não se mostram suficientes para a promoção da autointerpretação originária do ser-aí. Mais que uma descrição de fenômenos psicologizantes, os quais se mostram a um ser-aí consciente, a seriedade do “conteúdo” que aqui se propõe como meta de ocupação (*Besorgen*), equivale a um revisitar constante a angústia provocada pela finitude, que se impõe a todo filosofar. Deste modo, a missão da filosofia se desvela, no plano do questionamento hermenêutico, fundamentalmente, como promotora do cuidado de si, do conhece-te a ti mesmo, em oposição a uma postura que a obriga “velar pela humanidade e pela cultura” (HEIDEGGER, 2012, p. 25). À Filosofia, desta feita, é mister o compromisso de provocar o despertar para a apropriação da “possibilidade decisiva e determinada em cada ocasião da facticidade concreta” (*ibidem*, p. 25).

O grande empecilho que a todo momento se impõe é que, em cada situação concreta da experiência vivida, o ser-aí se dilui em exigências que protelam ou até mesmo, anulam as possibilidades de colocação do questionamento originário. É como se a todo tempo houvesse uma conspiração contra a possibilidade mesma do filosofar a partir da autocompreensão do ser-aí, sobre o pretexto da perda de sentido e da produção de reflexões vazias. Neste sentido, para

promover o autêntico papel da hermenêutica enquanto interpretação da facticidade, a filosofia deve assumir sua condição originária de despertar o ente humano para a apropriação de seu ser fático.

Resta à filosofia, assim sendo, toda a incomodidade da provocação, da cura da debilidade e do desânimo que impedem (velam) o questionamento. Trata-se de proporcionar um “estar desperto do ser-aí para si mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p. 21). E, por isso, se justifica o que diz Heidegger (2012, p. 26), quando afirma que “a hermenêutica não é ela mesma filosofia”. Certamente ela não se presta ao labor de inquietar, não se ajusta à condição de *thaumatos* e, tão importante quanto, não coloca o ser-aí diante de sua angustiante autocompreensão. Ao final e ao cabo, a autocompreensão é a primeira e perene questão filosófica, antecedendo, inclusive, o problema da compreensão do outro. Gadamer (2007, p. 107), ao analisar as preleções heideggerianas, foi preciso ao observar que “o problema não está em não compreendermos o outro, mas em não nos compreendermos”.

É notável que Heidegger não abandona a concepção de mundo e temporalidade como horizonte de possibilidades de exposição do ser. No ensaio de 1929, *Sobre a essência do fundamento*, ele afirma: “O ser-aí se dá a entender a partir de seu mundo, quer então dizer: neste vir-ao-encontro-de si a partir do mundo o ser-aí se *temporaliza* (*zeitigt*) por um mesmo, isto é, como um ente que foi entregue a si mesmo para ser” (HEIDEGGER, 1971, p. 58). Essa condição mundana de abertura deve ser entendida somente após a operação de passagem do modo concreto de ser-no-mundo para o modo transcendental. Tudo o que foi dito neste parágrafo último é a chave para a compreensão desta ontologia indecifrável.

Dentro dos limites sugeridos pela organização do evento, conclui-se que a abordagem acerca da hermenêutica aqui elaborada, de acordo com nosso entendimento, requer uma efetiva redução fenomenológica transcendental, reforçando a necessidade de apuração dos elementos que mantenham a reflexão restrita ao plano ôntico. A ocasionalidade, tão explorada nas preleções ofertadas por Heidegger, reforça a importância de compreender o modo de ser da impessoalidade (*Das Man*), onde a cotidianidade do ser-aí ofusca o interesse pela apropriação de si e se perde no modo de ser-com os demais.

REFERÊNCIAS

GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em retrospectiva**. Volume 1. Heidegger em retrospectiva. Tradução Marco Antônio Casanova. Editora Vozes. Petrópolis. 2007.

HEIDEGGER, Martin. **Ontologia**: Hermenêutica da Faticidade. Tradução de Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. **Sobre a Essência do Fundamento**. Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo. Duas Cidades, 1971.

STEIN, Ernildo. **Diferença e Metafísica**. Ensaios sobre a desconstrução. 2. ed. Ijuí: Editora Unijuí, 2008.

A *PHRONESIS* COMO FORMA DE HERMENÊUTICA

Edimarcio Testa

Doutorando em Filosofia, UNISINOS; Bolsista CAPES; Professor no IFRS

E-mail: edimarciotesta@yahoo.com.br

O conceito aristotélico de *phronesis* está na base de todo pensamento de Hans-Georg Gadamer. Ele é um tema constante no pensar gadameriano, desde sua formação acadêmica e escritos da juventude até suas produções da velhice. A *phronesis* também está, de modo especial, na base do pensamento hermenêutico de Gadamer, enquanto “uma espécie de *modelo dos problemas que surgem na tarefa hermenêutica*” (GADAMER, 2000, p. 669). Em ambos os contextos, além de ocupar uma posição de nítida relevância, ela é objeto de reabilitação, por parte do filósofo de Marburgo. Com ele, a *phronesis* aristotélica não é tomada no sentido de mera continuação, mas utilizada pela hermenêutica filosófica de acordo com as questões das quais se ocupa. Desse modo, a leitura gadameriana da *Ética Nicomaqueia* confere ao conceito de *phronesis* um formato hermenêutico, que necessita ser explicitado, caso se queira alcançar uma compreensão adequada da seguinte questão: em que sentido a *phronesis* é uma forma de hermenêutica? Explicitar esse sentido hermenêutico da *phronesis* constitui o propósito da presente exposição. Para isso, tomando por base os principais textos gadamerianos sobre o tema, além de trabalhos relevantes de intérpretes, realiza-se uma descrição da *phronesis* como forma de hermenêutica, a partir dos problemas da aplicação e da natureza da própria hermenêutica filosófica.

É no contexto do problema hermenêutico da aplicação, na segunda parte de *Verdade e método*, que Gadamer faz referência à virtude intelectual aristotélica da *phronesis*. Para ele, a compreensão é “um caso particular de aplicação de algo universal a uma situação concreta e determinada”. (2000, p. 645). Na perspectiva da *phronesis* aristotélica, o agente moral deve aplicar os fins éticos universais a uma situação particular de ação. De modo análogo, o intérprete deve aplicar um texto, o universal, a uma situação específica de compreensão. Nos dois casos, a tarefa é a mesma: aplicar um universal a uma situação particular. Tal coincidência de atividade torna possível a Gadamer tomar a *phronesis* como modelo para a hermenêutica.

A noção de aplicação é introduzida, no universo reflexivo hermenêutico, pela hermenêutica pietista do século XVIII, a qual estrutura a totalidade da atividade interpretativa em três momentos distintos e consecutivos: a compreensão, a interpretação e a aplicação. Não obstante, o momento da aplicação é suprimido do processo hermenêutico no período romântico

que, especialmente com Schleiermacher, reconhece a íntima unidade entre compreensão e interpretação. Para além das hermenêuticas pietista e romântica, Gadamer considera que compreensão, interpretação e aplicação constituem um processo unitário, como atestam suas próprias palavras: “a aplicação constitui, como a compreensão e a explicação, um aspecto integrante do ato interpretativo em sua unidade”. (2000, p. 637).

O tema da aplicação adquire um especial significado, diz Gadamer, na compreensão da própria tradição que, a exemplo da ética aristotélica, está às voltas, não só com a relação lógica entre o universal e o particular, mas também com o vínculo entre ser e saber. Nessa perspectiva, o saber ético da *phronesis* auxilia a hermenêutica no desmascaramento e na esquiva da ideia de objetivação, resultante do método objetivador da ciência moderna, bem como se constitui em parâmetro na identificação de três aspectos relevantes para a aplicação hermenêutica: primeiro, as normas éticas universais são “imagens orientadoras” que, para sua realização, demandam uma consideração da situação concreta; segundo, a aplicação de uma norma ética a uma situação concreta não pode ser determinada previamente, ao modo de um procedimento dedutivo, comportando incerteza e requerendo deliberação; e terceiro, ao lado da *phronesis*, a virtude da consideração reflexiva, Gadamer coloca a compreensão (*Verständnis*), constituindo uma modificação da virtude do saber moral, uma vez que, nela, “não se trata de si mesmo, mas do outro”. (GADAMER, 2000, p. 667).

O principal motivo de Gadamer recorrer à noção aristotélica de *phronesis*, para explicar sua compreensão hermenêutica, está no fato dessa noção designar um certo tipo de conhecimento, quer dizer, o saber prático [*Praktisches Wissen*]. Esse saber é modelo para Gadamer determinar o caráter prático da hermenêutica filosófica. Sua natureza se revela principalmente na delimitação quanto ao saber técnico (*techne*). Embora compartilhem dos domínios do “mutável” e da “ação”, o saber ético e o saber técnico se diferenciam, conforme a leitura gadameriana, no que tange ao processo de aprendizagem, à relação entre meios e fins e à consideração do bem e do mal.

Cabe assinalar ainda que o conceito de *phronesis* é responsável pela realização da unidade entre teoria e prática hermenêutica. (DOTTORI, p. 01). Tal unidade se manifesta no próprio título de um dos ensaios tardios de Gadamer: *Hermenêutica como tarefa teórica e prática* (1978). Nesse escrito, Gadamer procura demonstrar que a hermenêutica não possui apenas uma dimensão teórica, mas também uma dimensão prática. Na verdade, diz Gadamer (1983, p. 76), ambas as dimensões não podem ser separadas uma da outra, sendo regidas por uma relação de reciprocidade: na “hermenêutica nos encontramos com a mesma implicação recíproca entre interesses teóricos e ocupações práticas”. A hermenêutica é, então e ao mesmo

tempo, teórica, por referir-se à reflexão filosófica sobre a atividade do intérprete, e prática, por concernir à práxis da compreensão, no sentido da filosofia prática de Aristóteles.

Tem-se, com isso, uma fusão entre hermenêutica e práxis. Mas o que significa práxis? Certamente, não significa apenas aplicação prática de teorias científicas, por exemplo. Se assim fosse, ter-se-ia uma compreensão muito estreita da palavra. Não há dúvidas, entretanto, de que também a aplicação de teorias constitua a práxis. Mas o termo práxis designa mais coisas. Conforme Gadamer, “nesta palavra cabe a totalidade de nossos assuntos práticos, toda atuação e comportamento humano, a total autoinstalação do homem neste mundo; portanto, também sua política, legislação e aconselhamento político”. (DUTT, p. 95). Como se vê, a práxis comporta o modo de vida humano em sua totalidade. E a forma de saber e de racionalidade adequada à praxis humana é a *phronesis*.

Note, por fim, que Gadamer considera a *phronesis* aristotélica um modelo, a partir do qual aborda os problemas da aplicação e da natureza da própria hermenêutica. Da abordagem do primeiro problema decorre uma caracterização da atividade do intérprete enquanto aplicação. Da abordagem do segundo problema resulta a determinação da hermenêutica como práxis. Ao contribuir para isso, a *phronesis* estabelece o sentido em que pode ser tomada como uma forma de hermenêutica, a saber: ela não só realiza a mediação entre o universal e o particular, mas também designa um tipo específico de conhecimento, o saber prático.

REFERÊNCIAS

ARISTOTELE. **Ética Nicomachea**. Trad. de Carlo Natali. Roma: Laterza, 1999.

_____. **Nikomachische ethik 6**: übersetzt und mit Einführung von H.G. Gadamer. Frankfurt am Main: Klostermann, 1998.

BERNSTEIN, Richard J. From hermeneutics to praxis. In: _____. **Philosophical profiles: essays in a pragmatic mode**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1986. p. 94-114.

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: 15 fev. 2020.

FLICKINGER, Hans-Georg. **Gadamer & a educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

GADAMER, Hans-Georg. **Verità e metodo**: elementi di una ermeneutica filosofica. Trad. Gianni Vattimo. Milano: Bompiani, 2000.

_____. **Verdad y método II**. Trad. Manuel Olasagasti. 2. ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998.

_____. Praktisches Wissen. In: _____. **Gesammelte Werke**. Band 5. Griechische Philosophie I. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1985. p. 230-248.

_____. **O problema da consciência histórica**. Trad. Paulo César Duque Estrada. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

_____. Hermenêutica como Filosofia prática. In: _____. **A razão na época da ciência**. Trad. Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983. p. 57-77.

_____. **Un secolo di filosofia**: dialogo con Riccardo Dottori. Milano: La nave di Teseo editore, 2019.

_____. On the possibility of a philosophical ethics. In: PALMER, Richard E. **The Gadamer reader**: a bouquet of the later writings. Evanston: Northwestern University Press, 2007. p. 274-289.

_____. Filosofia práctica (1993). In: DUTT, Carsten (ed.). **En conversación con Hans-Georg Gadamer**. Trad. Teresa Rocha Barco. Madrid: Editorial Tecnos, 1998.

GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. Trad. Benno Dischinger. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1999.

MARINO, Stefano. **La filosofia de Hans-Georg Gadamer e il problema del disagio della modernità**: ermeneutica, estetica, etica e politica. 2008. 282 f. Tese (Dottorato di Ricerca in “Filosofia: estetica ed etica”) – Università di Bologna, Bologna. Disponível em: <http://amsdottorato.unibo.it/835/1/Tesi_Marino_Stefano.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2019.

RESE, Friederike. *Phronesis* als Modell der Hermeneutik. In: FIGAL, Günter (ed.). **Hans-Georg Gadamer**: Wahrheit und methode. Berlin: Akademie Verlag, 2007. p. 127-149.

ROHDEN, Luiz. **Interfaces da hermenêutica**. Caxias do Sul: EDUCS, 2008.

SCHMIDT, Lawrence. **Hermenêutica**. 3. ed. Trad. Fábio Ribeiro. Petrópolis: Vozes, 2014.

SMITH, Christopher. The ethical dimensions of Gadamer’s hermeneutical theory. **Research in Phenomenology**, Leiden, v. 18, n. 1, p. 75-91, jan. 1988.

O ESTADO DE EXCEÇÃO E CONSTITUCIONALISMO AUTORITÁRIO: APROPRIAÇÃO HERMENÊUTICA EM DEFESA DA SAÚDE COLETIVA

Emerson de Lima Pinto

Doutor em Filosofia, UNISINOS; Professor no CESUCA e na FACCAT

E-mail: ersonlp@terra.com.br

A saúde coletiva e seus fatores afetam a comunidade uma vez que representa direito fundamental que deve ser garantido e cabe ao Estado implantar estratégias de enfrentamento a pandemia, contudo, no atual ambiente político sanitário nacional que sugere refletir sobre o conceito de *Estado de Exceção* (AGAMBEN, 2004, p. 52) que é a suspensão de toda a ordem jurídica vigente, identificando a própria existência do Estado com o fim de preservá-lo quando este é ameaçado. Trata-se da suspensão do Estado de Direito através do Direito, assim, é indispensável suspender a Constituição em tempos de crise, ou seja, pode ponderar o *Estado de Exceção* naqueles casos em que a legislação prevê que o indivíduo não pode recorrer à própria legislação para abrigar-se.

A intervenção do Poder Judiciário na manutenção e proteção da dignidade da pessoa humana e a crítica das ações governamentais contra a atual política de sanitária tem gerado um contencioso hermenêutico sobre os limites das competências constitucionais frente a atuação do Estado brasileiro (Federação do Brasil) em questões de saúde pública tem se tornado cada vez mais complexa em razão da tomada de decisões com base na ciência a fim de proteger a população para o enfrentamento com eficiência a pandemia de COVID 19 preservando a saúde e a vida. Ocorre que as medidas realizadas pelo Estado, podem apenas prosseguir nos limites da Constituição, assim como, por opções democráticas, sendo este um fator que pode implicar o combate das doenças, contudo, a forte divisão social que tem oposto setores significativos da sociedade tem tornado não apenas quanto à decisão, mas também, frente as ações governamentais desorganizadas, erráticas e conflitivas entre os entes federados.

A hermenêutica filosófica (GADAMER, 2002, p. 131) contribui na compreensão quanto aos limites estabelecidos pela Constituição, sobre as medidas do governo e os direitos fundamentais, inclusive os que barram o acesso Estado invasivo e abusivo em relação a vida das pessoas, como as medidas de prevenção e controle de doenças, ingresso forçado em imóveis particulares, o isolamento, de grupos populacionais e áreas, bem como, a definição, transitória, da primazia da ação dos entes federados no enfrentamento a pandemia do COVID 19. Torna-se essencial pensar sobre a questão do Covid-19 e as medidas sanitárias, decretos de prefeitos,

governadores e autoridades que impactam na vida de todos e, nesse curso, o papel da ciência, tradição e autoridade tem cumprido papel fundamental nas decisões do Supremo Tribunal Federal – STF na definição das competências para agir e restringir direitos e garantias fundamentais frente ao *Estado de Emergência Sanitário* em curso no Brasil.

Na hermenêutica que envolve o direito sanitário que passa a ser aplicado com mais eficiência quando o Sistema é organizado de acordo com as diretrizes da descentralização, do atendimento integral e da participação da comunidade que tem sido reinterpretados uma vez que a experiência com pandemias é original neste século de forma diversa das epidemias que se tornam mais, infelizmente, constantes na sociedade contemporânea. De acordo com as diretrizes do Sistema Único de Saúde, no artigo 198 da Carta Constitucional brasileira de 1988, é o SUS que organiza a garantia da saúde coletiva no Brasil e, ainda deve obedecer aos princípios da universalidade, integralidade da assistência, preservação da autonomia da pessoa na defesa de sua integridade física e moral e igualdade de assistência, exatamente como traz o texto constitucional (CARVALHO; SANTOS, 2006, p. 63).

Assim, cabe destacar que, para além dos riscos à saúde pública decorrentes da pandemia, o filósofo Agamben traz a atenção quanto à perda da liberdade em razão dos discursos científicos e técnicos que permeiam o contexto da COVID-19, destacando o risco do ingresso em um *Estado de Exceção científico*. Em sua compreensão, estava se constituindo em uma espécie de pretexto para a instauração definitiva de um Estado de Exceção, contudo, hoje vê-se, mais claramente, que sua visão foi prematura e permeada por preconceitos vulgares. É verdade que tal ideia foi contestada por intelectuais e pela imprensa e constrangeu o autor a vários esclarecimentos. De certa forma, a reflexão é essencial quanto aos seus fundamentos do agir frente à COVID-19, mas precipitada, do ponto de vista discursivo, e sem base de dados científicos, que fomenta discursos negacionistas e torna-se significativo para pensar tanto o presente pandêmico quanto o futuro pós-pandemia (ou essa pandemia) em razão dos temas que envolvem Vigilância e Controle Social.

Em perspectiva crítica, Gadamer aborda a relevância da ciência na filosofia e orienta-se por um discurso correto na análise da ciência racionalista e da técnica objetificante o que torna-se essencial para compreender um fenômeno complexo que envolve a saúde local e global. Todavia, não apresenta ou explicita a natureza complexa que a sociedade contemporânea possui, bem como a relação que a tradição desempenha junto à ciência de nossa sociedade (GADAMER, 2007, p. 62). A trilha de Gadamer constitui-se numa crítica de uma compreensão positivista e dogmática, uma vez que a teoria se constitui em elemento essencial da normalização abstrata que implica na *conformação do saber* o que, também, representa ponto de convergência com a

produção teórica de Agamben. O caminho de Gadamer, por sua vez, exige um comportamento investigativo, tornando a práxis neste processo um meio fundamental dessa construção teórica (GADAMER, 1998, p. 30) que questiona o modelo tecnicista apropriado por uma visão cientificista racionalista. Portanto, apesar de preocupado e consciente dos rumos da ciência moderna Gadamer suspende seus preconceitos para após realizar seus juízos com fundamentação teórica amparado em dados e informações da comunidade científica.

O processo de consolidação do Estado Democrático de Direito contribuiu para que a democracia fosse restaurada e assegurasse, em seu texto, a preocupação social, alcançando a segurança ao direito à saúde, definido como função do Estado propiciar aos cidadãos condições mínimas para uma vida digna (PILAU SOBRINHO, 2003, p. 97). Logo, o SUS deve ser compreendido em seus objetivos finais – dar assistência à população baseada no modelo da promoção, proteção e recuperação da saúde – para que assim sejam procurados os meios – processos, estruturas e métodos – capazes de alcançar tais objetivos com eficiência e torná-lo efetivo no Brasil. A saúde possui especial espaço na ordem jurídica brasileira, assim, tem-se a saúde como um direito social, sendo um dever do Estado, como preconização da saúde integral, bem como garantidor de acesso universal e igualitário.

Logo, o Estado deve assegurar o direito à saúde, independente de condições socioeconômica, para todo o cidadão, por meio do SUS, sendo uma forma de garantia a este direito. Em seguida, identificamos que, perante um Estado de Exceção não declarado onde surge um constitucionalismo autoritário, com significativa intervenção estatal na vida das pessoas, quanto ao aspecto de vigilância epidemiológica, para que fosse prevenir e controlar as doenças, gerou-se um ambiente de revolta decorrente da ignorância e ideologização de parcela dos cidadãos. A sociedade brasileira encontra-se em um ambiente de crise, de várias naturezas, inclusive federativa, política e sanitária; mas também a busca de espaços para a legitimidade da resistência democrática e das (in)ações de governo federal, virtude da questão sanitária que vem ocorrendo, sendo essas mudanças que impactariam no estilo de vida da população, que reclama, de forma desordenada e errática, a proteção de seus direitos.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.

GADAMER, Hans-Georg. A diversidade da Europa. Herança e futuro. (1985) In: _____. **A herança e o futuro da Europa**. Lisboa: Edições 70, 1998.

_____. **Verdade e Método:** traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 4. ed. Petrópolis: Editora Vozes. 2002.

_____. Razão e filosofia prática. In. _____. **Hermenêutica em retrospectiva:** hermenêutica e a filosofia prática, Vol. III. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

CARVALHO, G.; SANTOS, L. **Sistema único de Saúde:** comentários à Lei Orgânica da Saúde (Leis nº 8.080/90 e nº 8.142/90). 4. ed. rev. e atual. Campinas: Editora UNICAMP, 2006.

PILAU SOBRINHO, Liton Lanes. **Direito à saúde:** uma perspectiva constitucionalista. Passo Fundo: UPF, 2003.

A INTERPRETAÇÃO RICOEURIANA DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE HANS-GEORG GADAMER

Frederico Soares de Almeida
Doutorando em Filosofia, UFMG
E-mail: fredkrav@gmail.com

A proposta desta comunicação tem como objetivo apresentar a interpretação que Paul Ricoeur realiza do pensamento Hans-Georg Gadamer. Partimos da compreensão de que Gadamer influenciará de forma bastante significativa a filosofia de Paul Ricoeur. O filósofo francês também procurará manter uma certa distância em relação a algumas questões presentes na hermenêutica do pensador alemão.

Gadamer procurou seguir a indicação de caminho que teve início com Heidegger ao retomar a questão da linguagem, que pode ser vista como um dos núcleos fundamentais da hermenêutica (ROHDEN, 2002, p. 72). Para ele a linguagem era uma forma de vida. Ricoeur ao apresentar o pensamento de Gadamer retoma a questão da aporia. Para ele a aporia tornou-se o problema central da filosofia hermenêutica de Gadamer em *Verdade e Método*. O filósofo de Heidelberg buscou reanimar o debate das ciências do espírito tendo como base a ontologia heideggeriana e, mais precisamente, da sua inflexão nas últimas obras de poética filosófica.

Para Gadamer a experiência fundamental na qual se estrutura toda a sua obra e, a partir da qual a hermenêutica eleva sua reivindicação de universalidade, é a do escândalo que constitui a escala da consciência moderna, a espécie de distanciamento alienante que lhe parece ser o pressuposto das ciências do espírito (RICOEUR, 1986, p. 96).

A metodologia destas ciências implica, a seus olhos, inelutavelmente, certo distanciamento. Este por sua vez exprime a destruição da relação primordial de pertença, sem a qual não haveria relação com o histórico enquanto tal. Este debate entre distanciamento alienante e experiência de pertença é prosseguido por Gadamer nas três esferas pelas quais se reparte a experiência hermenêutica. Essas esferas são: esfera estética, esfera histórica e esfera da linguagem (RICOEUR, 2008, p. 46). Na esfera estética, a experiência de ser apreendido pelo objeto é anterior e torna possível o exercício crítico do juízo que Kant teorizava. Na esfera histórica, a consciência de ser guiado pelas tradições que são anteriores ao sujeito é o que torna possível todo o exercício de uma metodologia histórica ao nível das ciências humanas e sociais. Por fim, na esfera da linguagem, que de alguma forma, percorre as duas esferas anteriores, a co-pertença às coisas ditas pelas grandes vozes dos criadores de discurso precede e torna

possível todo tratamento científico da linguagem, como um instrumento disponível, e toda pretensão de se dominar, por meio das técnicas objetivas, as estruturas do texto de nossa cultura.

Para Ricoeur a filosofia de Gadamer exprime a síntese dos dois movimentos que foram descritos anteriormente, das hermenêuticas regionais para a hermenêutica geral, e da epistemologia das ciências do espírito para a ontologia (RICOEUR, 1986, p. 97). A expressão experiência hermenêutica exprime bem este caráter sintético. Gadamer entende a experiência hermenêutica como:

Experiência é, pois, experiência da finitude humana. É experimentado, no autêntico sentido da palavra, aquele que é consciente desta limitação, aquele que sabe que não é senhor do tempo nem do futuro. O homem experimentado, propriamente, conhece os limites de toda previsão e a insegurança de todo plano. [...] Nela a experiência não chega a seu fim, nem se alcança uma forma suprema de saber (Hegel), mas nela é onde, na verdade, a experiência está presente por inteiro e no sentido mais autêntico. [...] A experiência ensina a reconhecer o que é real. Conhecer o que é vem a ser, pois, o autêntico resultado de toda experiência e de todo querer saber em geral (GADAMER, 1997, p. 527).

Como aponta Ricoeur, a intenção de Gadamer é a de não retornar a cair na viseira do romantismo. Para Gadamer o romantismo, apenas operou uma reviravolta das teses do Iluminismo, sem conseguir deslocar a própria problemática e alterar o campo da discussão. É assim que a filosofia romântica se aplica a reabilitar o preconceito, que é uma categoria do Iluminismo, e continua a depender de uma filosofia crítica, de uma filosofia do juízo. Sendo assim, o movimento romântico desenvolve sua luta no campo definido pelo adversário, a saber, o papel da tradição e da autoridade na interpretação. A questão que surge é se a hermenêutica de Gadamer conseguiu ultrapassar o ponto de partida da hermenêutica romântica e sua afirmação de que ser homem descobre sua finitude no fato de, em princípio, se encontrar no seio das tradições, escapará ao jogo das reviravoltas pelo qual ele vê o romantismo filosófico encerrado, em face das pretensões de toda filosofia crítica.

É de Heidegger que Gadamer absorve o pensamento de que aquilo que se chama preconceito exprime a estrutura de antecipação da experiência humana. Ao mesmo tempo, a interpretação filológica deve permanecer um modo derivado do compreender fundamental. Ricoeur entende que é este feixe de influências, alternadamente recusadas e assumidas, que Gadamer utilizará para construir sua teoria da consciência histórica, ou melhor, consciência-da-história-dos-efeitos. Jean Grondin diz que “a ulterior exigência de Gadamer por uma

compreensão preocupada com a objetividade nas ciências do espírito, deve ser constatada na elaboração de uma consciência da história efetual” (GRONDIN, 1999, p. 190).

Paul Ricoeur levanta um problema: “Como será possível introduzir uma instância crítica numa consciência de pertença expressamente definida pela recusa da distanciação?” (RICOEUR, 1986, p. 99). Na opinião de Ricoeur isso só pode ocorrer na medida em que essa consciência histórica não se limitar a repudiar o distanciamento, mas também em empenhar-se para assumi-lo.

Ricoeur diz que a hermenêutica de Gadamer apresenta uma série de sugestões fundamentais que influenciarão diretamente sua própria hermenêutica, sendo que estas sugestões serão o ponto de partida de sua própria reflexão sobre a hermenêutica. A primeira sugestão é a de que a consciência da história eficiente tem em si mesma um elemento de distância. “É a proximidade do longínquo ou, por outras palavras, é a eficácia na distância histórica. Existe, portanto, um paradoxo da alteridade, uma tensão entre o longínquo e o próprio essencial à tomada de consciência histórica” (RICOEUR, 1986, p. 99). A segunda sugestão da hermenêutica de Gadamer que influencia o pensamento hermenêutico de Ricoeur é a ideia de fusão dos horizontes. A terceira sugestão que Ricoeur toma da filosofia de Gadamer é a filosofia da linguagem. Segundo Ricoeur, Gadamer percebe o caráter universal da linguagem da experiência humana. Isso apresenta o significado de que a pertença do ser humano a uma determinada tradição ou a tradições passa pelas interpretações dos signos, das obras, dos textos, pelos quais as heranças culturais se inscrevem e oferecem à nossa decodificação. O que faz com que a distância seja comunicada será “a coisa do texto” que não pertence nem ao seu autor e nem ao seu leitor. A expressão “coisa do texto”, que posteriormente receberá outro nome “Mundo do Texto”, levará Paul Ricoeur ao limiar de seu próprio pensamento hermenêutico.

REFERÊNCIAS

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

GREISCH, Jean. **Paul Ricoeur**: L’itinérance du sens. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2001.

GRONDIN, Jen. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. São Leopoldo: Unisinos, 1999.

KEARNEY, Richard (ogr.). **The Hermeneutics of Action**. London: SAGE Publications, 1996.

SCHMIDT, Lawrence K. **Hermenêutica**. Petrópolis: Vozes, 2012.

RICOEUR, Paul. **Du Texte à L'action**: essais d'herméneutique II. Paris: Éditions du Seuil, 1986.

_____. **Écrits et conférences 2**: Herméneutique. Paris: Éditions du Seuil, 2010.

_____. **Hermenêutica e ideologias**. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

_____. **O conflito das interpretações**. Porto: Rés-Editora, 1988.

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

PRÁXIS HERMENÊUTICA: UMA TAREFA “FRONÉTICA”

Gian M. de Carvalho

Mestrando em Filosofia, UNISINOS; Bolsista CAPES

E-mail: decarvalhogian@gmail.com

Hans-Georg Gadamer em 1978 agregou um anexo à sua obra maior, *Verdade e Método*, denominado por *A hermenêutica como tarefa teórica e prática*, onde percebemos uma descrição mais objetiva do que seria uma pretensa proposta ética da hermenêutica filosófica. A *práxis* hermenêutica, por assim dizer, como uma tentativa de dispor caminhos para a prática moral tem como seu alicerce, conforme Gadamer, em Aristóteles, principalmente no conceito de *phrônesis*. Portanto, o presente texto tem como referência tal texto e contexto.

Phrônesis é a virtude da boa deliberação. Deliberar excelentemente, segundo Aristóteles, é saber delimitar a mediedade (ou meio-termo) em cada ação. A mediedade é a melhor opção segundo a *reta razão* (EN, VI, p. 216) (*orthos logos* = um *logos* correto), pois é melhor agirmos sem demasia, que sobressaia aos propósitos da ação, tampouco insuficientemente, que não atinja seu objetivo. Mais detalhadamente, Angioni:

Trata-se do procedimento pelo qual a parte calculativa da alma, da qual a *phronesis* é a virtude, submete um “alvo” (suposto como fim) a uma delimitação ulterior, que o especifica de modo mais claro e adequado aos casos particulares. (ANGIONI, 2011, p. 308)

Este alvo ao qual aqui se fala é o bem (teleológico), e seu supremo que é a felicidade.

Isso vai diametralmente em oposição ao bem platônico. Platão quis, com base em sua epistemologia, formular uma filosofia moral fundamentada no princípio objetivo da Ideia¹ e, portanto, rigorosamente científica. Aristóteles, por sua vez, entende que se lidamos com o fenômeno circunstancial que é o moral, sua análise deve ser feita sob esse desígnio, a saber, a circunstancialidade. Ou seja, a partir da busca pelo bem contingencial, factível, e não geral, absoluto ou objetivo. Aristóteles diz:

[...] obviamente ele [o bem] não pode ser algo universal, presente em todos os casos e único, pois então ele não poderia ter sido predicado de todas as categorias, mas somente de uma. Além disto, já que há uma ciência única das coisas correspondentes a cada Forma, teria de haver uma única ciência de

¹ Trata-se de “bem” como uma entidade universal presente na ideia, que deve ser buscada/encontrada, da qual as coisas boas derivam.

todos os bens; mas o fato é que há muitas ciências. (ARISTÓTELES, 1996, p. 123)

Um “bem universal” apareceria idêntico em todas as coisas boas; se assim o fosse, saberíamos identificá-lo imediatamente, o que não procede. De acordo com Gadamer (2002, p. 355), “a concepção da filosofia prática baseia-se de fato na crítica aristotélica à ideia do bem de Platão”.

Mas qual a razão de ser a *phrônesis*, e mais amplamente o âmbito da ética das virtudes, o âmbito apropriado para o desenrolar de uma hermenêutica prática? Ora, porque no conceito aristotélico se instaura uma contraposição à concepção moderna de ciência, onde o que é objetivo e teorizado toma um papel de superioridade mesmo na abordagem de fenômenos morais, subjugando a ética à instrumentalização e não à reflexão da *práxis* humana; porque é no contexto da *phrônesis* que o objetivo da ética, que é propor o conhecimento da ação correta, parte de sua natureza contingencial. O conteúdo das virtudes está no *phrônimos*² no momento da decisão, de modo que ele saberá deliberar e tomar a melhor decisão, em dado momento moralmente dúbio.

Os intentos de Gadamer para a abordagem ética, como pressupõe a essência da hermenêutica, é a fuga da abstração total daquilo que pretende ser prático. E isso é exatamente o que Aristóteles propõe na *Ética a Nicômaco*, como diz Rohden:

Aristóteles, com sua reflexão sobre a *phrônesis*, reconhece no saber moral um modo de ser moral mesmo que, dessa maneira, não é separável do concreto que ele chama *ethos*. [...] Seu conteúdo não se constitui de conceitos absolutos e definitivos, nem num quadro de valores, mas na segurança da moral concreta que se exprime na resposta a questões como: o que se faz?, o que é conveniente?, o que é bom e bem? É uma ética que valoriza a situação concreta, cuja precisão é coerente com a realidade do caso. (ROHDEN, 2008, p. 145)

É uma ética pensada, mas não objetivista. É uma ética guiada pela razão presidida na *phrônesis*.

Essas características se cruzam com o que a hermenêutica se propõe a ser, de uma filosofia que não dá pontos finais, mas enxerga a realidade em suas diversas nuances e não poderia ficar presa a uma teoria moral fechada.

Em Aristóteles (*EN*, I, p. 125), somente o ser humano é um ser político, portanto nem os animais o são, pois só o ser humano possui algo além do som, que é a retórica, o discurso, a linguagem. O mero som (referindo-se aos animais) limita-se a expressar prazer e sofrimento, mas o discurso contempla o justo e o injusto, o bem e o mal, origina e conduz a *pólis*. Aristóteles diz que a filosofia prática (definição das formas de se conhecer o bem para o ser humano), é,

² Agente moral que habitualmente busca as virtudes em detrimento dos vícios – o prudente.

de certo modo, uma investigação sobre ciência política (*EN, I*, p. 125). Política é a relação entre as pessoas em uma sociedade com vistas a viver bem. Nesse enredo todo, é o *logos*, portanto, o fundamento da vida política. *Logos* é razão, *logos* é verbo, *logos* é palavra, *logos* é linguagem. A vida se expressa pela linguagem. Aqui encontramos o sentido gadameriano: o ser que em sua completude é linguagem.

Por conseguinte, um dos principais pontos de Gadamer é sobre a

resistência em aplicar o conceito moderno de teoria à filosofia prática, que já pretende ser prática por sua própria autodeterminação. Por isso, estabelecer condições especiais de cientificidade, que sejam válidas para essas esferas, sobretudo quando Aristóteles as caracterizava com a vaga indicação de que são ciências menos exatas, é um problema árduo. [...] A filosofia prática necessita de uma legitimação de caráter próprio. (GADAMER, 2002, p. 352).

Em outras palavras, uma filosofia prática, para que assim seja, não pode ter regras teóricas que a prescreva de forma objetivista; por outro lado, precisa ser legitimada para ser filosofia. Gadamer, portanto, utiliza-se da *phrônesis* numa tentativa de fuga de uma sistematização da ação, buscando um proceder que, justamente por ser deliberado conforme a circunstância, traz consigo os pressupostos hermenêuticos.

REFERÊNCIAS

ANGIONI, Lucas. Phronesis e virtude do caráter em Aristóteles: comentários a Ética a Nicômaco VI. In **Dissertatio revista de filosofia**, Pelotas, v. 34, p. 303-345, 2011. Disponível em: <<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8706/5749>>. Acesso em: 19 abr. 2021.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1996.

AUBENQUE, Pierre. **A Prudência em Aristóteles**. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Ed. Vozes, 2005.

_____. **Verdade e Método II**: Complementos e índice. Petrópolis: Ed. Vozes, 2002.

ROHDEN, Luiz. **Interfaces da Hermenêutica**: método, ética e literatura. Caxias do Sul: Eds, 2008.

PEREIRA, Viviane Magalhães. **Hermenêutica, Ética e Diálogo**: Gadamer e a releitura da filosofia prática de Platão e Aristóteles. 2015. 142 f. Tese (Doutorado em Filosofia), Programa de Pós-graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015. Disponível em: <<http://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/6443>>. Acesso em: 19 abr. 2021.

A MEMÓRIA COLETIVA E A REALIDADE DO PASSADO HISTÓRICO

Hayane Inez da Rocha Ribas

Mestranda, UFOB; Bolsista CAPES

E-mail: hayane_ribas@hotmail.com

De acordo com Le Goff (1990), a memória é uma propriedade que conserva informações e nos remete a dois momentos, primeiro a um conjunto de funções psíquicas, através das quais as pessoas podem atualizar impressões e informações passadas ou as que são representadas como passadas. Em um segundo momento, a memória se relaciona com suas funções mnemotécnicas, sendo fonte de estudos tanto da Psicologia, quanto da Biologia e das Ciências Humanas. No ser humano a memória intervém na ordenação e na releitura dos vestígios.

A memória é um conceito crucial para se pensar o passado e a história, já que sem ela não saberíamos o que é o passado. Afinal, a memória “é do passado” (RICOEUR, 2010). Desta forma pensar a memória envolve uma dupla consideração, isto é, individual e coletiva. Vale ressaltar que a memória não é entendida aqui como arquivo, que pode ser um instrumento para a construção da memória (RICOEUR, 2004). No discurso comum da vida cotidiana a memória é o que justifica a existência do passado. Vieira e Corá (2012, s/p) afirmam que a memória “traz para o hoje algo que não está aqui, mas já esteve em um momento pretérito”. De acordo com Ricoeur (2010, p. 21), as pessoas preferem utilizar a memória para se referir ao passado, porque ela ambiciona ser fiel ao que já aconteceu, é o “único recurso para significar o caráter passado” do que afirmamos lembrar. Em suma, para Ricoeur (2010, p. 21, grifo do autor) “não temos nada melhor que a memória para significar algo que aconteceu, ocorreu, se passou *antes* que declarássemos nos lembrar dela”. A memória possibilita reconhecer-nos enquanto sujeitos. Considerando a construção da memória feita por Ricoeur, Luís Pereira (2013) aponta que ela é tanto particular, quanto coletiva e é perpassada pelo ato de rememorar.

[...] a memória e o ato de rememorar são uma questão privada, mas também um ato de pertença que convoca não só a comunidade no seu todo, como também os outros em particular. Seguidamente, a memória reclama um sujeito, quer individual, quer coletivo, declinando-se quer no eu singular, quer no nós plural. Por isso, a mesma equaciona a questão de uma identidade, que se move no tempo e da qual o recordar é o garante, pois, como diz a canção, “recordar é viver”, isto é, recordar faz-nos viver e o homem não pode viver sem recordar. Esta identidade está no centro do sujeito capaz, a quem a memória e o recordar não paralisa, mas cujo trabalho de rememoração capacita para a ação (PEREIRA, 2013, p. 177).

Desta forma, podemos entender que o ato de rememorar pode ser tanto privado, quanto coletivo e perpassa a identidade, aquilo que nos faz viver, que nos recorda quem somos e nos capacita para agir. Percebemos que memória e identidade tem uma ligação profunda. De acordo com Ricoeur (2000, s/p), “a memória poderá ser uma identidade não apenas pessoal mas íntima: recordar-se é, ao mesmo tempo, recordar-se de si”, é a memória que vai atestar a permanência e a continuidade da existência de si. Essa memória não é apenas individual, ela também agrega um elemento coletivo, pois não se trata apenas de rememoração privada. A memória é partilhada, ela também é comemoração. A rememoração, nesse sentido, pode ser entendida como resgate de algo que foi declarado como passado.

A ideia de identidade remete à característica de permanência, a pessoa permanece igual a si mesma, a identidade então é construída por meio da consciência de si. Isso estabelece como uma pessoa permanece a mesma ao longo do tempo, assim, se entende que existe uma circularidade entre memória e consciência, demonstrando que as duas são a mesma coisa (LOCKE, 1999). Essa identidade, que se constrói por meio da consciência, está ligada diretamente à memória, deste modo, o que uma pessoa é será identificado com suas lembranças.

A memória coletiva seria um conjunto que reuniria todas as narrativas históricas que testemunham sobre a existência do passado. A memória possui um caráter objetal, que revela sua multiplicidade, os seres humanos se lembram de alguma coisa. Enquanto a memória está no singular, as lembranças são plurais, existe um caráter de multiplicidade e variável de distinção das lembranças. Os acontecimentos são as formas mais singulares de lembranças, pois ele é algo que simplesmente ocorre, “nos lembramos daquilo que fizemos, experimentamos ou aprendemos em determinada circunstância particular” (RICOEUR, 2010, p. 23). Podemos observar que as narrativas históricas buscam recontar o passado, as experiências humanas vividas no tempo. Por recontar essas experiências, elas têm uma obrigação com os mortos, a de contar e tornar aquelas narrativas parte da história. É através dessas narrativas que as pessoas conseguem expressar a obrigação de lembrar o passado, seu dever de relembrar os outros do passado e fazer justiça a eles.

O conhecimento histórico é a forma como os seres humanos “pagam” seu débito com o passado. Pensar em dívida remete à noção de herança, que ao contrário de culpa, nos leva a pensar que somos herdeiros da história das pessoas no passado. Isso inclui os crimes que não podem ser esquecidos, das vítimas que sofreram, lembrar e relembrar esses acontecimentos torna possível tentar prevenir que eles aconteçam novamente. A obrigação de fazer justiça é da memória coletiva, que deve isso às vítimas do passado que sofreram injustiças ao longo da história.

Através das narrativas históricas podemos experienciar a obrigação da memória com o passado e buscar formas que previnam que acontecimentos traumáticos se repitam. A memória é um elemento ativo, no qual os acontecimentos reverberam imediatamente do nível individual para o coletivo. Ela é um trabalho ativo de rememoração. A memória coletiva são os acontecimentos passados experienciados coletivamente, nela reside nossa identidade compartilhada. No entanto, essa memória é experienciada de forma diferente por cada pessoa em seus vários contextos. Ninguém nunca lembra sozinho, a memória coletiva torna possível perceber que sempre lembramos com a ajuda de outras pessoas, ao mesmo tempo, ela é um processo individual, cada um lembra de uma determinada forma.

REFERÊNCIAS

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas: Editora UNICAMP, 1990.

LOCKE, John. **Ensaio sobre o Entendimento Humano**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

RICOEUR, Paul. **Memory, History, Forgetting**. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**: Tomos I, II e III. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

RICOEUR, Paul. **Identidade Frágil**. In: Les doigts de la personne en question. Congrès de la Fédération Internationale de l'Action des Chrétiens pour l'Abolition de la Torture. **Anais...** Praga: FIACAT, 2000.

PEREIRA, Luís Miguel. No centenário do nascimento de Paul Ricoeur: A memória como espaço de experiência e horizonte de espera. **Diacrítica**, Braga, v. 27, n. 2, p. 175-192, 2013.

VIEIRA; Allan J.; CORÁ, Élsio José. O olhar fenomenológico de Paul Ricoeur sobre a memória. **Revista Pandora do Brasil**, Campinas, n. 42, maio, 2012, s/p.

HERMENÊUTICA PASCALIANA: UMA CONQUISTA METÓDICA

Igor Cesar Nobre Messias

Graduando em Filosofia, UFAL

E-mail: igorczarmessias@gmail.com

No contexto cultural do século XVII, marcado pela crise epistêmica da religião cristã,¹ vive em Paris um jovem gênio² chamado Blaise Pascal (1623-1662). A agudeza com que tratara de assuntos múltiplos que percorriam desde as ciências exatas até a filosofia e teologia, lhe firmou no seleto rol das grandes mentes pensantes. Todavia, sua debilitada saúde lhe impedira de dar prosseguimento e ir além em seus estudos; o que não o impediu, contudo, de legar grandes descobertas, bem como de argumentar em defesa de sua crença.

Tal como interpreta Paul Ricoeur em *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*, ao ler o livro *Pascal par Lui-même*, de Albert Béguin, nem mesmo as intempéries provocadas pelas comorbidades exerceram influência considerável no modo peculiar, ávido – e até mesmo impaciente – com que Pascal se dedicara as suas investigações.

Béguin tente une approche convergente du savant, avec ses rapides trouvailles et ses déconcertants abandons, du polémiste, avec son tour impérieux, du chrétien et de ses conversions abruptes, de l'apologiste et de la religion chrétienne, avec sa manière de surprendre et de saisir ; toutes ces entreprises ont en commun un même *tempo*, un certain *rythme d'impatience*. Pascal, c'est d'abord l'adhérence d'une écriture à la vivacité d'une humeur qui est aussi la soudaineté d'une prise intellectuelle (RICOEUR, 1994, p. 162, grifo nosso).

Embora Ricoeur se apoie na interpretação feita por Béguin sobre *L'art de Persuader*³, citando alhures *Les Provinciales*⁴, o presente texto tem como base aquela que é considerada a

¹ La *Crise Pyrrhonienne*, como denomina Richard Popkin, em: História do ceticismo de Erasmo a Spinoza. Tradução de Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000. p. 25. Segundo Popkin, trata-se de um dilema originado pela Reforma Protestante, colocando em discussão o critério de verdade imposto pela Igreja de Roma.

² “Génie Juvénile” os dos três temas centrais acerca da filosofia pascaliana propostos por Albert Béguin em *Pascal par lui-même apud Lectures 3: Philosophie et Prophétisme* (p. 161).

³ Texto de Pascal escrito em 1660.

⁴ Coletânea de dezoito cartas destinadas aos líderes de províncias, no intuito de defender os jansenistas de Port-Royal das acusações oriundas dos padres da *Companhia de Jesus*, popularmente conhecidos como “jesuítas”. As correspondências perduraram entre 1656-1657. Paul Ricoeur enfatiza o conteúdo enérgico das cartas, empregado por Pascal, o que, segundo sua interpretação, corroboraria sua tese de que o gênio francês se destacava entre outras qualidades, por seu caráter focado e inflexível perante os desafios com que lidava.

obra magna de Pascal – ainda que inacabada – que são seus *Pensées*⁵. Embora Pascal afirme expressamente o papel da angústia em sua filosofia, Ricoeur aponta para a interpretação de Béguin, o qual entende que todos os fragmentos dos *Pensées* relacionados a este tema, bem como a *L'art de Persuader* de Pascal – que foram direcionados a um interlocutor de personalidade acentuadamente angustiada e atormentada⁶ – descrevem não um homem no sentido pleno, sempiterno, mas, contrariamente, alguém que lidava com as intempéries religiosas e científicas de sua época; em suma, um homem em seu tempo.

Com efeito, ao tratar da angústia e tormenta presente nos *Pensées*, cabe ao leitor entender que Pascal não se refere a si, antes, tem como referência a personagem Jesus Cristo, e portanto, não se trata da personalidade do próprio filósofo. Seria, portanto, Cristo o objeto central do pensamento de Pascal⁷. Entretanto, não é o caso que Pascal teria escolhido a figura do Deus-homem aleatoriamente. A agonia de Cristo une inexplicavelmente o significado de todas as contradições da vida; e não se pode falar de uma antropologia que não contemple essas dimensões contrárias.

Toutes les contradictions pascalienues, misère et grandeur, rien et infini, patience et impatience, souffrance et joie, se nouent autour d'un point fixe : l'agonie de Jésus-Christ, qui exerce entre elles toutes une « synonymie inexplicable mais réelle ». Dès lors on ne peut, sans déchirer l'Apologie, isoler une anthropologie des *Pensées* : cette anthropologie est sans autonomie ; elle reste l'envers de l'Apologie (RICOEUR, 1994, p. 163-164).

Béguin, como aponta Ricoeur, conclui então que o “Mistério de Jesus” é o elo que liga a filosofia à não-filosofia, no pensamento pascaliano. A este elo Béguin atribui o signo de “*conquista metódica*”⁸, isto é, um artifício retórico que possibilita a inserção da discussão filosófica. Como exemplo, é trazido à tona o episódio da experiência mística em que Pascal descreve sensações e visões em seu quarto em certa noite:

No ano da graça de 1654. Segunda-feira, 23 de novembro, dia de São Clemente, papa e mártir, e outros no Martirológio [...] Desde cerca de dez e meia da noite até por volta de meia-noite e meia. Fogo. Deus de Abraão, Deus

⁵ Principal obra apologética da vida de Pascal, porém, publicada postumamente. Ricoeur concorda com Béguin ao defender que este último trabalho de Pascal não obteve dele menos dedicação e foco que os anteriores.

⁶ “*Angoissé et tourmenté*” adjetivos por vezes aplicados a Pascal, negados veementemente por Béguin e Ricoeur (p. 163).

⁷ “Não somente nós não conhecemos a Deus senão por Jesus Cristo, mas não nos conhecemos a nós mesmos senão por Jesus Cristo; não conhecemos a vida, a morte senão por Jesus Cristo. Fora de Jesus Cristo não sabemos o que é nem nossa vida, nem nossa morte, nem Deus, nem nós mesmos.” Fragmento dos Pensamentos de Pascal, enumerado por Louis Lafuma (Laf), número: 417.

⁸ “*Conquête Méthodique*” em francês (RICOEUR, 1994, p. 164).

de Isaac, Deus de Jacó, não dos filósofos e dos sábios. Certeza, certeza, sentimento, alegria, paz. Deus de Jesus Cristo (Laf. 913, grifo nosso).

Béguin, por sua vez, entende esta experiência metaforicamente, interpretando o fogo justamente como a passagem ascendente de uma argumentação até atingir um nível superior. Em suma, o fogo figura a conquista metódica de Pascal, isto é, Jesus Cristo, como objeto que possibilita a perspectiva paradoxal da vida. Com efeito, este método não deve ser compreendido nos mesmos moldes eventualmente usados pelos filósofos. Ou seja, o sentido aplicado ao termo “método” nada tem que ver, neste caso, com aquele estritamente filosófico; por duas razões: a primeira está relacionada ao teor retórico – evidente em *L’art de Persuader* e em outros textos – de Pascal, em que o autor busca convencer o leitor através do apelo emocional, distanciando-se assim da lógica filosófica. A segunda razão é a conclusão de que o objetivo do método aplicado por Pascal é exclusivamente religioso e, portanto, não-filosófico.

A postura não dedicada a demonstrações, encontrada nos textos pascalianos, o distancia ainda mais da filosofia clássica. Diz-se ainda que Pascal está mais interessado naquilo que é de caráter precedente a toda prova, isto é, a configuração das vontades, que, ainda que camufladas nos textos filosóficos, podem ser observadas nas táticas de convencimento pretendidas por todos. Por último, Ricoeur é taxativo ao dizer que, embora a argumentação de Pascal não pertença ao âmbito das demonstrações filosóficas, não se oculta completamente, dado os vestígios das vontades anteriores à prova, o que pode sugerir uma intersubjetividade discreta na filosofia clássica. Isto posto, Ricoeur lança uma provocação, pondo em dúvida se há de fato, no contexto da filosofia ocidental recente, alguma teoria da contradição que não seja de certo modo uma retomada ou adaptação do *Mistério de Jesus Cristo*.

Enfin, le caractère christocentrique de toutes les antinomies pascaliennes nous pose la question radicale de savoir si, dans la phase actuelle de la pensée occidentale, il existe une philosophie de la contradiction, du paradoxe qui ne soit pas une transposition, une sécularisation et, pour tout dire, un produit de décomposition du *Mystère de Jésus*. (RICOEUR, 1994, p. 165).

Em suma, Pascal percebe que toda antropologia requer o reconhecimento de uma dimensão paradoxal da natureza humana; todavia, o filósofo percebe também que do ponto de vista da lógica clássica, caso sugerisse tal proposição, feriria o princípio da não contradição; a menos que se dispusesse de um recurso não-filosófico, que é a sua conquista metódica, a saber, Jesus Cristo. Todavia, Ricoeur mostra que a representatividade de Jesus Cristo não fora um recurso metodológico exclusivo do trabalho pascaliano, mas que, embora submetido as

alterações do tempo, afetou todo pensamento ocidental posterior ao filósofo, perdurando até os dias atuais. A conquista metódica fora, portanto, legada a humanidade.

REFERÊNCIAS

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

POPKIN, Richard. A Crise Intelectual da Reforma. In: POPKIN, Richard. **História do ceticismo**: de Erasmo a Spinoza. Tradução de Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000. p. 25-47.

RICOEUR, Paul. Philosophie et Prophétisme. In : RICOEUR, Paul. **Lectures 3**: Aux frontières de la philosophie. Paris: Éditions du Seuil, 1994. p. 151-171.

O ACOLHIMENTO INFINITO E A HOSPITALIDADE DO ESTRANGEIRO ATRAVESSANDO O PENSAMENTO DE DERRIDA COM O CINEMA DE THEO ANGELOPOULOS

Jonathan Napoleão dos Santos

Mestrando em Filosofia, UFAL

E-mail: jonh12_@hotmailcom

Na conferência *O ato de criação* Deleuze afirmou que a criação remete a uma *ideia* que o criador sente *necessidade* de explorar em uma área da criação – criar em cinema é diferente de filosofia, a ciência difere da pintura e etc. – contudo, pode haver elos de ressonância que permita a conversa entre criações de universos distintos. Um caso paradigmático demonstrado por Deleuze é o de Dostoievski e o de Kurosawa, pois, o cineasta japonês não adapta a literatura de Dostoievski apenas por “influência”, mas por algo que é anterior: a concatenação entre atos de criação. Nesse sentido, nossa proposta aqui é tentar comungar o diálogo entre o cinema de Theo Angelopoulos com o pensamento de Derrida; mesmo havendo diferenças – ou *différance* – entre eles, acredito que se possa colocá-los em um espiral semiótico onde potencialize a conversação a partir dos temas da *alteridade e hospitalidade*.

Emmanuel Levinas criticou a filosofia da violência que não leva em consideração o *Outro* como elemento central do conhecimento em detrimento do privilégio do *Mesmo*. Ao propor o *Outro* como travessia central do conhecimento, Levinas (2019, p. 38) se depara com a noção de rosto: “O rosto de Out-rem destrói a cada instante e ultrapassa a imagem plástica de que ele me deixa. [...] O ensinamento vem do exterior e traz-me mais do que eu contenho”. Levar em consideração o absolutamente outro (*Tout autre*) é movimentar-se a partir do acolhimento que o rosto do outro me proporciona, é acolhê-lo, mas não conceitualizá-lo, pois ele escapa de qualquer possibilidade de captura.

O grande mérito de Derrida é pegar as bases metafísicas – tal como Levinas compreende essa palavra – e aplicá-la em seu pensamento a partir de uma conduta política. Obviamente, já se podem fazer tais inflexões com as questões levantadas por Levinas, mas será com Derrida que essa questão da alteridade será levada ao limite, ou melhor, Derrida, parece mapear os desdobramentos que uma alteridade radical desembocará.

Entra ano e sai ano, cresce por todos os lados a situação dos imigrantes: o Brasil e os Venezuelanos, os Latinos e os EUA e os imigrantes de todos os lados que chegam à Europa. Quanto mais cresce menos resoluções aparecem, pois ninguém sabe como lidar com o imigrante,

como nos faz ver Angelopoulos, na cena final de *A viagem a Citera* (1984), quando as autoridades gregas jogam o imigrante no meio do mar, em um barco, no meio de uma chuva torrencial – apenas ele e sua esposa, Katherine, a única capaz de radicalizar a hospitalidade. A mesma que, quando reparte o pão na mesa para a ceia com os familiares, guarda um pedaço ao estrangeiro, que talvez pode bater à porta - pois não sabem o que fazer com ele, mas sabem que não podem deixar o imigrante pisar em terras gregas. O que nos faz lembrar o caso da queima de acampamentos e agressão a Venezuelanos pelos brasileiros em Roraima ou mesmo os milhares de imigrantes que morrem na tentativa de chegar à Europa por via marítima. Por mais paradoxal que possa parecer, tais situações nos levam a compreender a *necessidade* de uma hospitalidade radical tal como pensada por Derrida. Diz o autor:

Tudo se passa como se as leis da hospitalidade constituíssem, marcando seus limites, poderes, direitos e deveres a desafiar e a transgredir a lei da hospitalidade, aquela que exigiria oferecer ao chegador uma acolhida sem condições. Digamos sim ao que chega, antes de toda determinação, antes de toda antecipação, antes de toda identificação, quer se trate ou não de um estrangeiro, de um imigrado, de um convidado ou de um visitante inesperado, quer o que chega seja ou não cidadão de outro país, um ser humano, animal ou divino, um vivo ou um morto, masculino ou feminino. (DERRIDA, 2003, p. 69)

Relação tão infinita que somos levados a pensar se seria possível acontecer. Como seria possível acolher ao hóspede que chega de maneira inesperada, alguém que é um *estranho* perante a comunicação de determinada ordenação. Aponta Paulo Cesar Duque-Estrada: “É somente em meio à heterogeneidade, no âmbito do que vem interromper o fluxo do familiar, que se pode devidamente falar em *outro*, em *alteridade*” (2020, p. 58). Ou seja, a alteridade radical deveria transgredir toda lei de hospitalidade a fim de acolher o estrangeiro que chega do exterior em sua heterogeneidade, em outras palavras, a partir de sua diferença.

A maior parte das produções de Angelopoulos parte do problema da alteridade e do acolhimento ao estrangeiro. O estrangeiro não é somente aquele que é de outro país, mas, aquele que “já não fala a minha língua”, o já distante, mesmo que outrora tenha sido próximo.

Em *A viagem a Citera*, os filhos recebem o pai que não veem há 32 anos e que, devido às circunstâncias no exílio, torna-se um refugiado, tendo por consequência a cena final que já comentamos anteriormente. Já em “*A Eternidade e um Dia*” é no contato com a criança albanesa que Alexander pode relembrar seus últimos 30 anos em apenas um dia, mas também aventurar-se perante o desconhecido que aparece no contato com o estrangeiro, sendo a criança que entregará novas palavras ao poeta seco de criatividade. A criança ouve os burburinhos que

ressoam na cidade e escuta a palavra “imigrante” como a mais falada pelos transeuntes. Talvez uma pista ou um *rastro* do que seguir. Essa relação irá possibilitar a jura (*orkos*) onde estrangeiro e hóspede estão interligados. O cinema de Angelopoulos, dessa forma, nos faz visualizar os temas que atravessam o pensamento de Derrida, assim como *Édipo* de Sófocles auxiliou o pensador em sua conferência sobre a hospitalidade.

A hospitalidade tal como pontuada por Derrida e que surge no cinema de Angelopoulos busca levar a sério o projeto de Levinas, em sua noção de infinito, onde o autor diz que é no contato com o rosto do outro que eu encontro mais do que tenho, pontua Derrida (2003, p. 109):

Como se o estrangeiro, então, pudesse salvar o senhor e libertar o poder de seu hóspede; é como se o senhor estivesse, enquanto senhor, prisioneiro de seu lugar e de seu poder, de sua ipseidade [...] o hospedeiro convidador que se torna refém [...] e o hóspede o refém convidado torna-se convidador do convidador.

Ora, a fuga de si mesmo só poderia ser aberta na medida em que o estrangeiro chega e nesse seu chegar, eu que o recebo agora me torno hóspede, sendo eu quem o aguarda, estou à espera para lhe dizer sim. Tal situação só pode ocorrer a partir da *impossibilidade* da hospitalidade infinita com aquele que aparece, e, ao aparecer, faz com que acolhamos seu rosto, mas também sua língua, sua cultura, seu corpo, enfim acolhemos pelo fato de ser outro rosto. Ser hóspede do estrangeiro que chega ao “meu território” – se é possível falar tais palavras – não é apenas o exercício de boa fé, mas, o exercício mais radical que se possa ter, pois, em certo sentido, quando ele me aparece, eu já estou de antemão jogado na experiência da hospitalidade e assim, aberto às possibilidades que o estrangeiro me proporciona, como Alexander, que depois do contato com a criança albanesa pode, enfim, “dançar a última canção com sua esposa” em frente ao mar, subvertendo a lógica, pois, “Estranha lógica essa de um senhor impaciente que espera o hóspede como um libertador um emancipador” (DERRIDA, 2003, p. 107).

REFERÊNCIAS

DERRIDA, Jacques. **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade**. Tradução de Antonio Romane; revisão técnica de Paulo Ottoni. São Paulo: Escuta, 2003.

_____. **Força da lei: o fundamento místico da autoridade**. Tradução Leyla Perrone-Moisés. 3. ed. São Paulo: Editora WMF Martin Fontes, 2018. (Biblioteca do pensamento moderno)

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. **Estudos éticos políticos sobre Derrida**. Rio de Janeiro: Mauad X: Editora PUC-Rio, 2020.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**: Ensaio sobre a Exterioridade. 3. ed. Tradução: José Pinto Ribeiro; revisão: Artur Mourão. Coimbra: Edições 70 2019. (Biblioteca de filosofia contemporânea; 5)

SAIR DE SI: O CONTEXTO ÉTICO EM EMMANUEL LEVINAS

Joseilton Nunes da Silva

Mestrando em Filosofia, UFAL

E-mail: joseilton.filosofia@gmail.com

O rosto é uma presença viva, é expressão. A vida da expressão consiste em desfazer a forma em que o ente, expondo-se como tema, se dissimula por isso mesmo. O rosto fala. A manifestação do rosto já é discurso. Aquele que se manifesta traz ajuda a si próprio, segundo a expressão de Platão. Desfaz a cada instante a forma que oferece.

Emmanuel Levinas

Todo caminho é uma abertura para infinitas possibilidades. Traça-se um objetivo, e a partir daí, persegue-se os seus meandros e suas metas a fim de alcançar o fim. Dessa forma, como pretendido, a busca pelo objetivo do Eu (que não é uma pura subjetividade) para com o Outro em Emmanuel Levinas, segue uma dinâmica própria e se sustenta a partir da tese da alteridade como fundamento primeiro. Esta tese que tem como princípio norteador a própria filosofia levinasiana da ética que rompe com o *ser* totalizante ou a ontologia, e se refugia no outro como possibilidade de transcendência.

Para entender este contexto no itinerário levinasiano da ética faz-se necessário entender as vertentes que o próprio filósofo trilhou para definir seu campo de investigação. Inicialmente, como todo aspirante à filosofia, a influência dos clássicos manifestava de forma direta certa tendência de volta ao classissismo filosófico, ou seja, as leituras de Platão, Aristóteles, Descartes etc. Terminada a Graduação, é chegado o momento de alçar voos mais altos em direção ao pensamento, foi quando Levinas teve contato com as discussões acerca da Fenomenologia na Alemanha e passou a se interessar por esta nova forma de discussão totalmente nova apreendida por Edmund Husserl. Foi com Husserl, portanto, que nosso autor se encontrou e passou a beber na fonte da Fenomenologia que iria marcar de modo definitivo e significativo seu pensamento filosófico e sua trajetória. Com a Fenomenologia, Levinas percebeu que o aparecer da coisa mesma, dava oportunidade para uma nova “visada” em direção da sistemática filosófica. Para ele, “A fenomenologia husserliana intervém no nível do humano, lá onde razão significa a manifestação dos seres a um conhecimento verdadeiro, ciosa de sua *presença* em original, de sua *presença* em sua identidade de seres ou sua presença enquanto ser” (LEVINAS, 2008. pg 33). Este movimento sistemático de sair de si em direção

ao outro, proposto pelo autor, fica bem claro justamente no fato de compreender que a dinâmica que rege este movimento está posta na ética como momento de responsabilidade e de reverência pelo não eu. Contudo, a relevância de seu pensamento, mesmo com base husserliana, vai encontrar eco na “exploração” heideggeriana do ser.

Com Heidegger, a filosofia levinasiana supõe a transcendência, o sair de si em direção ao outro, pois segundo ele, “Heidegger define claramente a filosofia em relação aos outros modos de conhecimento como ‘ontologia fundamental’” (LEVINAS, 2007, p. 24). Fundado na fenomenologia, o que mais impressiona Levinas com relação a Heidegger, é justamente a interpretação que faz do ser em sua obra magistral “*Ser e Tempo*”. Dessa forma o plano traçado em direção ao outro, mesmo ainda fundado numa ontologia, indica o passo fundamental que nosso autor vai trilhar em busca de seu próprio “modo de ser”. Se Levinas entende o pensamento heideggeriano como “uma ontologia fundamental”, é justamente porque a proposta de pensar o ser esbarra na tentativa de reduzir todas as coisas a objeto. O ser, é ser aí, no mundo, onde “‘Mundidade’ é um conceito ontológico e significa a estrutura de um momento constitutivo do ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2014, p. 33). Ora, mesmo que a visada hermenêutica traçada por Heidegger tenha contribuído para o desenvolvimento filosófico de nosso autor, as críticas não foram amenas, visto que

O pensamento heideggeriano permanecia *limitado* à aliança indefectível do ser com o aparecer; ele permanece limitado ao ser e ao aparecer, o que significa, de fato, dizer que, em certo sentido, ele os absolutiza, nada concebendo que possa desbordá-los e, de modo algum, desbordar o nada, o outro absolutamente não substancial (SEBBAH, 2009, p. 133).

De certa forma, no entanto, mesmo que as críticas aos seus mestres de Friburgo não tenham se limitado no pensamento levinasiano, o que torna relevante a análise é justamente o fato de que ele ao se deparar com esta nova interpretação filosófica, encontra seu próprio modo interpretativo. Portanto, a visada ao outro em sua integridade como humano perpassa toda a tentativa interpretativa proposta por Husserl e Heidegger. É neste caminho em direção ao outro que Levinas faz sua interpretação e sua “vocação”, *vocatio* em sentido pedagógico, como propensão para qualquer ocupação, segundo Abbagnano, como ir ao encontro “de”.

Sair de encontro ao Outro já pressupõe (utilizando uma referência bíblica – recorrente no autor) uma atitude profética que Levinas traduz como diaconia. “Diaconia antes de todo o diálogo” (LEVIAS, 2007, p. 81). [...] É neste processo que a relação do Mesmo ao Outro requer toda nobreza e singularidade, uma vez que outro em sua indigência está nu, com fome, descalço e sem lar. Dessa forma, portanto, a perspectiva levinasiana de encontro perpassa toda a sua

insistência de dominação e produz em sua integralidade a solidariedade e o respeito por aquele que não sou eu, mas que me diz respeito, onde a face de outrem que me “faz vista” exige de mim respeito e acolhimento, pois o “Rosto sempre se dá no acolhimento e o acolhimento acolhe apenas um rosto” (DERRIDA, 2008, p. 39). Torna-se uma exigência ética.

O nosso filósofo, em sua proposta filosófica da alteridade, nos faz sair da condição de passividade e nos dirigir a outrem. Como se a vida de outrem correspondesse a um desejo insaciável, onde a própria fruição demonstrasse sua indigência e sua limitação. Sair de encontro a outrem é, desde o início, correr o risco de se tornar dependente sendo independente. Uma inferência lógica contraditória que se explica pela responsabilidade ética de outrem. É saber que antes mesmo de exigir reciprocidade, exige-se respeito. Outrem é livre e na sua liberdade torna-se senhor sobre mim. Como diz o preceito evangélico – utilizando a fonte levinasiana da Bíblia – “Não foste vós que me escolhestes, mas fui eu quem vos escolhi a vós”.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Levinas**. Trad. Fabio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2008.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. Fausto Castilho. Vozes, Petrópolis, 2014.

LEVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. **De Deus que vem à Ideia**. Trad. Marcelo Fabri, Marcelo Luiz Pelizzoli, Evaldo Antônio Kuaiva. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

SEBBAH, François-David. **Lévinas**. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação liberdade, 2009.

O CONCEITO DE EXPERIÊNCIA EM HANS-GEORG GADAMER SEGUNDO A PRIMAZIA HERMENÊUTICA DA PERGUNTA

Katarina Albuquerque de Lima
Mestranda, UFC; Bolsista CAPES
E-mail: katarinalima3@gmail.com

Esse trabalho aborda o conceito de experiência segundo a primazia da pergunta no pensamento de Hans-Georg Gadamer (1900-2002). O conceito de *experiência* é fundamental para o desdobramento de outros conceitos através dos quais estrutura-se a hermenêutica filosófica. Segundo o filósofo, a *experiência* foi negligenciada pelas ciências humanas, mas largamente utilizada pelas ciências naturais, que, no entanto, não reconhecem seu caráter essencial. No que diz respeito a primazia da pergunta, apesar de Gadamer ter assimilado a importância do conceito de *experiência* da dialética hegeliana, foi o modelo da dialética platônica que contribuiu fortemente para sua tese de que a pergunta é a condição para haver qualquer tipo de *experiência hermenêutica*. Em *Verdade e método I*. Levanta-se a hipótese interpretativa que a *experiência hermenêutica* consisti em um tipo de experiência que não é produzida, mas nos acontece e, em certo sentido, determina todo nosso querer e fazer, inclusive o científico! Conclui-se que as ciências naturais objetivaram a experiência de tal modo que se perdeu de vista um traço essencial a ela, ou seja, o fato de promover uma abertura para novas experiências. No momento em que as ciências se voltam exclusivamente para os resultados da experiência e não para seu processo a verdadeira experiência padece.

REFERÊNCIAS

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução: Flávio Paulo Meuer. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

_____. **Verdade e Método II**. Tradução: Ênio Paulo Giachini. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. **Hermenêutica e dialética**: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

CORETH, Emerich. **Questões fundamentais de hermenêutica**. Tradução: Carlos Lopes de Matos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

MAGALHÃES, Viviane Pereira. **Compreensão e tradição**: a primazia do princípio da “história continuamente influente” na obra Verdade e Método de Gadamer. 2012. 128 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012. Disponível: <<http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/6560>>. Acesso em: 19 abr. 2021.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

SOCIOLOGIA DA IMAGEM: INSTRUMENTO, LINGUAGEM E FENOMENOLOGIA-HERMENÊUTICA - SOBRE O *DES-COBRIMENTO* DO SER

Luana Goulart de Castro Alves

Doutoranda em Filosofia, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, e em Sociologia, UECE

E-mail: s.luanagoulart@gmail.com

A análise a ser proposta nesta apresentação sobre aspectos do pensamento de Silvia Cusicanqui em RIVERA CUSICANQUI 2010 não é de cunho exegético, sistemático ou exaustivo. Trata-se, antes, de uma aproximação em perspectiva, que assim como tinta fresca jogada sobre o tecido, tinga com cheiro, textura e cor, perpassando de formas diferentes os lugares que encontra. Se ela toca pontos inesperados, ainda assim, cria também novas possibilidades e imagens que nos interessam, pois ela já é em sendo possibilidade e, por isso, nos permite transformar o tecido que se encontra à mercê de nossos usos. A depender do pano de fundo em que aparece, a nova pintura pode ser perscrutada e entendida, seja como uma miríade de distintos micropontos, seja abordada por um olhar mais amplo, que a toma como obra única e una.

Serão investigadas relações entre duas vertentes de pensamento que se entrelaçam e se desenlaçam a depender do modo e objetivo com o qual costuramos nossa peça. Por um lado, retalhos de uma tradição fenomenológico-hermenêutica, formada principalmente por um pensamento europeu, erudito e masculino. Por outro, fios de uma pensadora e ativista boliviana. O trabalho de pesquisa em que esta apresentação se insere se deixa descrever como uma investigação acerca da colonialidade implícita, mas muitas vezes negligenciada, na tecelagem de pensamentos filosóficos latino-americanos. Este se desenvolve a partir de três nós principais: 1) a relação entre imagem e palavras; 2) a necessidade de uma historicidade própria e 3) sobre uma existência *ch'ixi*. Apresentarei e discutirei apenas o primeiro desses nós, como descrito a seguir.

Podemos dizer que um dos principais motivos pelo qual o pensamento Heideggeriano se tornou um dos maiores marcos da filosofia contemporânea vem da relação que o filósofo traça entre Ser e linguagem. Para Heidegger, “a linguagem é a casa do Ser” (HEIDEGGER, 1973, p. 347) e, por isso, nós, seres de *logos*, temos um acesso privilegiado ao Ser. Ainda assim, nossa linguagem cotidiana, *entificante* e *utensiliar*, acaba *encobrindo* exatamente aquilo que torna possível tudo aquilo que é: o próprio Ser. A saída que Heidegger nos propõe para que possamos *desencobri-lo* ou *desvelá-lo* envolve uma investigação apropriada da linguagem, tal

como a feita por ele em *Ser e Tempo*. A suspensão da lida *utensiliar*, dos usos da linguagem que se restringem à instrumentalidade, seria uma condição necessária para que o filósofo possa perceber o fundamento último daquilo que não apenas nos constitui – pois nosso *Ser* não é mera parte de nós –, mas aquilo que efetivamente *somos* em última instância: o próprio *Dasein*. A filosofia Heideggeriana, nesse sentido, é feita por meio da e na própria linguagem. Ainda assim, a linguagem que é o ponto de partida das investigações de Heidegger e com a qual ele compõe toda a sua filosofia, é composta por “palavras”; isto é, Heidegger se restringe, em seu fazer filosófico, ao que é feito, principalmente, pela linguagem escrita. Não obstante suas incursões sobre usos orais cotidianos, Heidegger faz filosofia quase que exclusivamente por meio do registro verbal escrito. É por meio da análise textual e recorrendo a uma extensa erudição filosófica e em línguas clássicas que Heidegger vai pensar e compreender a origem, emprego e uso do vocabulário alemão. Ao traçar os “desvios” do seu significado originário, isto é, daquele que se refere diretamente ao Ser, Heidegger vai *desvelando* o *Dasein* para nós, leitores de sua filosofia. É precisamente esta valorização da linguagem verbal como meio privilegiado de acesso ao Ser que colocaremos em questão por meio do pensamento que Cusicanqui expõe em sua obra mencionada no parágrafo acima.

Com este objetivo traçado de partida, se impõe sobre nós a necessidade de, em primeiro lugar, expor uma das características mais marcantes do pensamento de Cusicanqui: suas análises e exposições não se restringem a um pensamento discursivo. Cusicanqui não prioriza o discurso à *praxis*; nem mesmo o discurso verbal *qua praxis*. Pelo contrário, a expressão verbal de seu pensamento é apenas uma das facetas de uma vida dedicada ao ativismo e a práticas anticoloniais. Quando a autora questiona a hierarquia *logocêntrica* do acesso ao Ser, ela o faz de um caminho de luta em que sua formação e carreira como socióloga e professora da *Universidad Mayor de San Andrés* não obscurecem sua prática cotidiana dentro e fora da Academia. Silvia Rivera Cusicanqui dirigiu e foi, por muitos anos, membro do *Taller de Historia Oral Andina* (THOA), onde não apenas coletava os discursos e memórias das vivências dos andinos, como também as transcrevia e traduzia. Esse seu trabalho em especial, a confrontou com as diferenças da linguagem oral e performativa em oposição às palavras escritas sobre o papel. A experiência de organizar, escolher, deletar, excluir, priorizar e traduzir a ordem e forma dos discursos coletados em transcrições realizadas por ela e outros membros da equipe do THOA permitiu uma vivência imediata da hierarquização imposta pelo nosso regime *logocêntrico*. Qual é o lugar de fala e o papel daquele que, como ela, é o responsável por “apenas” transcrever o que nos conta o Outro? Em nome de que *epistemicídios* transformamos a fala d’Outro em algo “compreensível” na língua colonizadora *castellana*? Cusicanqui se encontra

na encruzilhada que não permite retorno: experiências como essa, uma vez vividas e percebidas sobre certa luz, não podem ser desfeitas. Sua inquietação sobre essas questões se transpõe para sua própria pessoa: em seu sobrenome ela carrega traços de sua identidade, marca de uma sociedade colonizada, um sobrenome europeu, Rivera, e o outro indígena, Cusicanqui, que vem do inca *Tupac Yupanqui*. Como professora universitária, responsável pela disciplina de *Sociología de la Imagen*, ela promoveu um espaço de reflexões filosóficas importantes e que deixaram como um de seus legados mais urgentes o texto denominado *Sociología de la Imagen. Una visión desde la historia colonial andina*, presente em RIVERA CUSICANQUI 2010.

No curso de *Sociología de la Imagen*, Cusicanqui teve a oportunidade de criar um método, a partir de uma dinâmica pendular entre imagens e palavras, que tem o poder de não apenas deixar *ver* o não dito, mas o como e os motivos pelos quais ele não se deixa *dizer* nas palavras do espanhol/castellano acadêmico colonizador. Segundo a própria autora: “*Por otra parte, desde una perspectiva histórica, las imágenes me han permitido descubrir sentidos no censurados por la lengua oficial.*” (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 21) Característica determinante do pensamento da autora, a Historiografia – e não a filosofia ou a sociologia pura – é que nos abre portas para *des-cobrir* os sentidos e significados que foram censurados, isto é, interditados, excluídos, *en-cobertos* pela língua oficial, o espanhol. Se por um lado, a análise dos elementos historiográficos será de ordem filosófica/sociológica, o próprio elemento ele mesmo é o “instrumento” utilizado. Sendo um recurso historiográfico, ele já traz consigo, indissociavelmente na sua própria determinação, seu *locus* geográfico e temporal. Em oposição ao uso *utensiliar* da linguagem que, como manta suja sobre a cama limpa, encobriria a realidade do móvel, a ferramenta que Cusicanqui nos propõe, a historiografia, é precisamente aquilo que nos permite *des-cobrir* o que a linguagem filosófica e acadêmica *encobre*: a multiplicidade ontológica. A historiografia nos fornece, assim, o instrumento pelo qual o Ser se *des-cobrirá*, nos revelando não apenas um método historicamente constituído, mas um Ser que, nesse sentido formal, não se diferenciará do próprio método que o revela: um Ser que também é historicamente determinado. Para analisar esse fenômeno que em breve nos aparecerá, interpretaremos aquilo que a própria historiografia instrumental nos comunica: a multiplicidade ontológica obscurecida por séculos de colonização.

REFERÊNCIAS

FIGAL, Günter. **Oposicionalidade**: o elemento hermenêutico e a filosofia. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. **Wahrheit und Methode**: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 5. Auflage. (Gesammelte Werke, vol. 1.) Tübingen: Mohr, 1985.

GANDER, Hans-Helmuth. **Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger**. (Philosophische Abhandlungen, Band 80) 1. Auflage. Frankfurt a. M.: Klostermann 2001.

_____. Gadamer: the universality of hermeneutics. In: MALPAS, Jeff, GANDER, Hans-Helmuth (eds.). **The Routledge Companion to Hermeneutics**. New York: Routledge, 2015. p. 137-148.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução revisada de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. “Sobre o Humanismo.” Carta a Jean Beaufret, Paris. Tradução de Ernildo Stein. In: CIVITA, Victor (ed.). **Sartre/Heidegger**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 345-373. (Coleção *Os Pensadores*, vol. XLV).

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Ch'ixinakax utxiwa**: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

WARNKE, Georgia. **Gadamer**: Hermeneutics, Tradition, and Reason. Cambridge: Polity Press; Oxford: Blackwell, 1987. (Key Contemporary Thinkers)

_____. Hermeneutics and feminism. In: MALPAS, Jeff, GANDER, Hans-Helmuth (eds.). **The Routledge Companion to Hermeneutics**. New York: Routledge, 2015. p. 644-659.

_____. Hermeneutics, Tradition, and the Standpoint of Women. In: WACHTERHAUSER, Brice (ed.). **Hermeneutics and Truth**. Evanston: Northwestern University Press, 1994. p. 206-226.

HERMENÊUTICA E TRANSCENDENTALISMO

Luciane Luisa Lindenmeyer

Doutoranda em Filosofia, UNISINOS; Bolsista CAPES

E-mail: lucianelindenmeyer@gmail.com

Este trabalho trata do transcendentalismo pela perspectiva da hermenêutica. Mais especificamente da hermenêutica fenomenológica de Heidegger e da hermenêutica filosófica de Gadamer. O transcendentalismo apresenta-se como um problema filosófico importante e integrou a tradição “continental” desde a retomada da questão do transcendentalismo¹ em Husserl até as filosofias da interpretação dos grandes hermeneutas, como Heidegger e Gadamer. Sob essas condições, a hermenêutica assimila o novo modelo de aproximação da realidade presente na fenomenologia originária de Husserl, de modo que “[...] através da evolução de sua grande tarefa, vai se tornando mais claro que, como tema da intencionalidade, institui-se uma crítica cada vez mais radical ao ‘objetivismo’ da filosofia anterior”. (GADAMER, 1997, p. 370). Uma das proposições centrais da fenomenologia husserliana é a de que a relação intencional da consciência com o mundo se dá a partir de perspectivas. Daí se segue que a própria relacionalidade entre consciência e mundo é um elemento imprescindível para a crítica fenomenológica do objetivismo ingênuo.

As origens da fenomenologia estão ligadas às pretensões husserlianas de fundar uma ciência rigorosa fundamentada por uma “orientação modificada” (HUSSERL, 2006, §33, p. 84) vinculada a um “novo domínio de objetos” (Ibid., 2006, §33, p. 84). Sua crítica ao método de orientação positivista, trata dos “problemas do dar-se, os problemas da *constituição das objectalidades de toda espécie no conhecimento*” (HUSSERL, 2000, p. 34). Mesmo que a tradição hermenêutica tenha desaprovado o idealismo transcendental de Husserl², podemos encontrar a incorporação da experiência fenomenológica, e a sua crítica ao objetivismo puro, nos fundamentos da virada hermenêutica heideggeriana.

¹ Seguirei aqui a análise de Ricoeur (2009, p. 42) sobre o idealismo transcendental de Husserl, segundo a qual “O movimento filosófico, que representa a ideia da filosofia diante do objetivismo, é o *transcendentalismo* no sentido lato, que remonta à dúvida e ao *cogito* cartesianos”.

² Rejeição que se mostra mais evidente em Gadamer (2002, p. 549), como podemos constatar a partir da sua afirmação, ao contextualizar o período de sua formação acadêmica, deixando claro a sua predileção: “O que havia de vivo em nós era a esperança de uma reorientação filosófica ligada sobretudo à obscura palavra mágica ‘fenomenologia’. Mas depois que o próprio Husserl, que com todo o seu gênio analítico e sua inegável paciência descritiva buscava sempre uma evidência última, não encontrou um melhor apoio filosófico do que o idealismo transcendental de cunho kantiano, donde poderia surgir algum amparo intelectual? Foi Heidegger quem o trouxe”.

Poderíamos igualmente considerar que essa virada, para além de um aprofundamento de questões hermenêuticas já presentes em Husserl, é também uma virada ontológica. Husserl ambicionava abster-se das questões ontológicas, e mesmo, suspender as precedentes disputas metafísicas entre realismo e idealismo. Ainda assim, suas críticas ao psicologismo e ao naturalismo não abdicavam de uma fundamentação para a objetividade do conhecimento. Essa posição fundadora da fenomenologia pretende, sobretudo, demarcar os limites entre as análises filosófica e científica e será assimilada por Heidegger na constituição da sua teoria da interpretação.

Por conta de seu aparato conceitual, a tradição “continental” recebe constantes críticas, na medida em que “filósofos analíticos condenaram a aparente imprecisão e falta de clareza de muitos escritos ‘continentais’ e lamentaram o que eles veem como uma relativa falta de argumentação bem articulada para conclusões definitivas”. (FINKELDE; LIVINGSTON, 2020, p. 2, tradução nossa). Muito embora a tradição fenomenológica-hermenêutica seja fundada por uma posição crítica em relação ao objetivismo, é preciso considerar, que ainda assim, não será possível renunciar a algum tipo de validade objetiva do ser.

Por conseguinte, desde o conceito de *mundo da vida* husserliano, o qual “se opõe a todo objetivismo” (Ibid., 1997, p. 375), os elementos filosóficos intersubjetivos constituintes da tradição continental estão relacionados com um projeto de ontologia do mundo a partir do qual “se pode indagar pela estrutura do que abrange a todos os mundos ambientais experimentados alguma vez pelos homens, que representa, com isso, a possível experiência do mundo como tal”. (Ibid., 1997, p. 375). Chegamos assim à assimilação da hermenêutica filosófica do conceito de *horizonte* fenomenológico. Nas palavras do próprio Gadamer (1997, p. 373), “Através desse conceito, que também nós teremos motivos para empregar, Husserl procura evidentemente empreender a transição de toda intencionalidade restrita da intenção à continuidade básica do todo”.

Para além da estreiteza de um objetivismo puro, a hermenêutica filosófica será fundada através de um *horizonte* fenomenológico que “não é uma fronteira rígida, mas algo que se desloca com a pessoa e que convida a que se continue penetrando” (Ibid., 1997, p. 373). O movimento fenomenológico de volta ao *mundo da vida* que é anterior à objetividade científica refletirá igualmente na hermenêutica heideggeriana. No entanto, mesmo que a redução seja definida como um “componente fundamental” (HEIDEGGER, 2012, p. 39) da fenomenologia, a existência anterior à cientificidade não implicará a volta às estruturas básicas da consciência, mas à *facticidade*, à *pré-sença* no mundo.

Ainda assim, a ontologia fundamental de Heidegger estará comprometida com a questão do transcendentalismo. Pelo menos, conforme o acabamento conceitual dado em *Ser e Tempo*, segundo o próprio Gadamer (1997, p. 387), quem acentua que a ontologia fundamental heideggeriana apenas corresponde “a uma nova dimensão de questionamento dentro da fenomenologia transcendental”. Possivelmente por conta da concepção heideggeriana de *destruição* das ontologias precedentes: “deve-se efetuar essa destruição seguindo o *fio condutor da questão do ser* até se chegar às experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações do ser que, desde então tornaram-se decisivas”. (HEIDEGGER, 2005, §6, p. 51).

É a partir dessa dimensão do transcendentalismo que encontramos um modelo de objetividade alternativo ao objetivismo oriundo da tradição filosófica, desde a fenomenologia husserliana até os esboços da hermenêutica heideggeriana. Situo, portanto, as origens da tradição fenomenológica-hermenêutica para além de qualquer “relativismo” ontológico e destaco que a fundamentação da objetividade nesse contexto “continental” se dará através, num primeiro momento, das reflexões fenomenológicas de Husserl sobre a intersubjetividade transcendental ou mesmo da “impessoalidade” da subjetividade fenomenológica; e num segundo, da ontologia fundamental e da *pré-sença* de Heidegger.

Neste último, encontramos um aprofundamento da questão propriamente hermenêutica da compreensão do ser, de modo que “todo sentido do ser e da objetividade só se torna compreensível e demonstrável a partir da temporalidade e historicidade da *pré-sença*”. (Ibid., 1997, p. 387). A hermenêutica fenomenológica heideggeriana herdará a vocação para a universalidade da fenomenologia husserliana. Essa vocação já implica em si as tensões com o objetivismo da tradição e apresenta um novo modelo de objetividade. O que está em questão aqui, no fim das contas, é que o fenômeno da compreensão pressupõe, obviamente, autorreferência e autocompreensão, mas, igualmente, implica um encontro com o fenômeno³ e a volta “[...] para o que precisa de interpretação: objetos em sua exterioridade”. (FIGAL, 2010, p. 16, tradução nossa).

REFERÊNCIAS

FIGAL, Günter. **Objectivity**: the hermeneutical and philosophy. Translated by Theodore D. George. Albany: State University of New York, 2010.

³ O conceito de redução será, nesse sentido, significativo também para Heidegger, de modo que “sua meta é descortinar sem qualquer parcialidade inicial toda a riqueza dos fenômenos que se dão por si mesmos. O conceito heideggeriano de ‘cooriginariedade’ é uma boa e velha herança fenomenológica”. (GADAMER, 2012, p. 161).

FINKELDE, Dominik; LIVINGSTON, Paul M (eds.). **Idealism, Relativism, and Realism: New essays on Objectivity Beyond Analytic – Continental Divide**. Berlin/Boston: De Gruyter, 2020.

GADAMER, Hans-Georg. **Hegel – Husserl – Heidegger**. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. **Verdade e Método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

_____. **Verdade e Método II**: complementos e índice. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. **Ser e Tempo**. Parte I. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

HUSSERL, Edmund. **A ideia de Fenomenologia**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**: introdução geral à fenomenologia pura. Trad. Márcio Suzuki. 2. ed. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

RICOEUR, Paul. **Na escola da fenomenologia**. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2009.

HERMENÊUTICA E ENSINO DE FILOSOFIA

Marcelo Rabelo Ramos

Mestrando em Filosofia, UNIMONTES

E-mail: marcelorabeloramos@gmail.com

Qual é a possibilidade de ensinar filosofia para o ensino básico a partir de uma perspectiva hermenêutica?

Observando a história da hermenêutica pode-se observar que essa ciência foi inicialmente área da filologia. No artigo *Da palavra ao conceito, a tarefa da hermenêutica enquanto filosofia*, Hans-Georg Gadamer (2000, p. 27) diz que o conceito começa com a palavra e que deve sempre voltar à palavra num movimento circular pois

precisamos de uma visão ampla e cautelosa conscientes, assim como da abertura de uns para com os outros, [...] a hermenêutica, enquanto filosofia, não é qualquer disputa de métodos com outras ciências, teorias das ciências ou coisas que tais, senão um modo de mostrar que – e isso ninguém pode negar – em cada momento em que pomos nossa razão a trabalhar, não fazemos apenas ciência. Sem levar a fala aos conceitos, sem uma língua comum, não podemos encontrar palavras que alcancem o outro. O caminho vai ‘da palavra ao conceito’ – mas precisamos chegar do conceito à palavra, se quisermos alcançar o outro.

É com o conceito de compreensão que Gadamer desenvolve sua hermenêutica filosófica. No entendimento do Gadamer (2014) o que torna possível realizar a interpretação são os elementos que possibilitam essa interpretação, e operam no momento lógico anterior e concomitante a essa interpretação. Daí, os traços fundamentais da sua hermenêutica filosófica conforme apresentados em *Verdade e método I*. Não podemos negar o fato que foi Gadamer quem configurou a hermenêutica como filosofia.

Comentando a contribuição do Schleiermacher, cabe aqui um outro texto do Gadamer onde este comenta aquele quanto ao seu objetivo de uma hermenêutica universal,

O que ele tem em vista não é mais a situação pedagógica da interpretação que procura ajudar a compreensão do outro, do aluno. Ao contrário, nele a interpretação e a compreensão se interpretam tão intimamente como a palavra exterior e interior, e todos os problemas da interpretação são, na realidade, problemas da compreensão. (GADAMER, 2014, p. 254)

É precisamente essa situação pedagógica o que tenho em mente quando proponho desenvolver uma “metodologia” para o ensino de filosofia para o ensino básico. Proponho entrar nessa situação pedagógica de modo hermenêutico para promover o entendimento filosófico dos estudantes.

E, mesmo que não tenha dado a devida atenção para o ensino de filosofia propriamente dito, Gadamer desenhou um caminho (método) para elaborações do ensino desse modo de saber. E esse método está inserido na sua visão de educação. A educação pensada por ele inclui naturalmente a presença da filosofia, pois na cultura alemã a filosofia já tem um lugar cultural garantido. E sua educação é clássica e tradicional: apoia-se na leitura de textos clássicos. Lidar com toda essa literatura requer, inevitavelmente, a presença da hermenêutica. Sua experiência de pensamento, sua filosofia, é hermenêutica.

Então, vamos nos ocupar de princípios e técnicas de interpretação ou vamos nos ocupar dos elementos que tornam possível a compreensão e uma filosofia de cunho hermenêutico? Embora o diálogo inclusivo com os educandos seja a proposta da Gabriela Zabeu (2018), no que se refere ao ensino de filosofia o texto desta comunicação propõe o diálogo com os filósofos, mediado por seus textos. Seria isso um olhar para o passado? Literatura clássica? Isso não é remar contra a correnteza? Pra que essa insistência em textos tradicionais?

Dentre as muitas metodologias e possibilidades de ensino de filosofia, certamente não tem como deixar de se ocupar do texto como mediador do diálogo e desenvolver uma metodologia que se volte para o uso do texto se volta. Então, como fazer? É resgatar regras de interpretação? Ao contrário do que se acredita, a modernidade não é inclusiva. Numa mentalidade moderna que aposta na aplicação impessoal do método, como se isso fosse meramente técnico, seria permanecer naquilo que gerou a exclusão, porque a modernidade é extremamente excludente. A modernidade exclui tudo aquilo que não espelha seus valores. A nossa educação moderna é classificatória, disciplinar e excludente.

Voltar aos textos clássicos da filosofia é resistir a essa proposta de empobrecimento e substituição da tradição pela modernidade. Aquilo que se requer da filosofia tem uma história, já foi visto, sentido e pensado. Os clássicos formataram nossa cultura e identidade. Pra sabermos quem somos temos que saber o que éramos. Mesmo aquele menino da periferia tem na sua configuração pessoal elementos que foram iniciados na Grécia antiga, incorporou elementos romanos e ainda elementos europeus. Mesmo que traga elementos novos, como os formados numa tradição brasileira, não podemos ignorar os vários elementos que compõe nossa cultura, dentre esses, os textos clássicos da filosofia.

A nossa cultura tem uma história e o engajamento político da nossa moçada passa pelo resgate de sua identidade que está ligada a essa cultura. Não existe a possibilidade de dar um salto sem uma base de apoio. Não tem como caminhar sem um chão. O processo de inclusão passa pela recuperação dessa identidade prescrita pela cultura que vem pela tradição. Negar aos estudantes do ensino básico esses elementos de sua formação é continuar colaborando com sua alienação e exclusão. Não é mero saudosismo. É resgate de algo presente mas negado ativamente. Trabalhar textos da tradição filosófica é colaborar na sua formação tanto pessoal quanto política.

Como então trabalhar isso no ensino da filosofia? Lendo com os estudantes esses textos. Usando de todos os artifícios que promova tal prática. Pois o fato é que somos convidados a esse diálogo perene, contínuo com os filósofos. Aqui nesse resumo é impossível apresentar os pormenores dessa prática, mesmo porque essa prática se faz na prática. O que precisamos fazer é rever certos conceitos e atualizá-los à contemporaneidade.

A leitura dos textos dos filósofos, em vez de fazermos uso de resumos didáticos ou nos ocuparmos da cronologia das ideias filosóficas, proporciona aos estudantes a oportunidade do ensino da filosofia e da realização do filosofar. Para o ensino da filosofia cabe exercitar com os estudantes essa atualização num processo de reelaboração, pois aos estudantes se requer formação e na sua formação eles precisam elaborar sua formação. O exercício da leitura filosófica lhes permitirá em primeira mão fazer a implementação do diálogo e a consequente experiência do pensamento. Essa leitura não é simples. Requer uma “metodologia” que reincorpora uma série de elementos dispensados pela metodologia científica moderna, uma metodologia amplificada a especificidade da filosofia.

Para realizar em aula de filosofia essa façanha podemos usar das orientações práticas sugeridas em vários textos metodológicos já disponíveis, com a diferença que precisamos reelaborar os conceitos que são caros à hermenêutica. O texto *Verdade e método* apresenta vários, como o conceito de verdade, de tradição, de autoridade, de preconceito, de experiência, de história e de linguagem. Isso para termos uma noção, sendo nossa fonte as hermenêuticas produzidas desde Gadamer, mas não restrita a ele.

Nesse sentido, ler e compreender significa restituir à informação sua autenticidade original. A tarefa da interpretação se apresenta quando o conteúdo do que é fixado por escrito é controverso e é preciso alcançar a reta compreensão da ‘informação’. Mas a ‘informação’ não é o que o orador ou o escritor disse originalmente, mas o que queria dizer se eu tivesse sido seu interlocutor originário (GADAMER, 2004, p. 398).

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Custódio Luís Silva de; ROHDEN, Luiz; FLICKINGER, Hans-Georg (orgs.). **Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I**. Trad. Flávio Paulo Meurer e Enio Paulo Giachini, 14. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

_____. **Verdade e método II**. Trad. Enio Paulo Giachini e Marcia Sá Cavalcante Schuback, 2. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2004.

ZABEU, Gabriela Miranda. **A hermenêutica filosófica e o ensino de filosofia**. 2018. 154 f. Tese (Doutorado em Filosofia) Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/194705>>. Acesso em: 23 maio 2020.

HERMENÊUTICA E PSICANÁLISE: SENTIDO, SINTOMA E “SEM TER ESTADO”

Mauricio Martins Reis

Doutor em Filosofia, UNISINOS

E-mail: mauriciomreis@terra.com.br

A experiência na prática psicanalítica e o que sustenta a partir dela uma teoria da psicanálise ¹ revisitada na sua metapsicologia especulativa estruturante concerne ao acontecimento hermenêutico vislumbrado pela filosofia de Hans-Georg Gadamer com todas as suas reverberações? Perceba-se desde já que a psicanálise é aqui assumida hermeneuticamente como a experiência viva entre a teoria e a práxis. Como refere Renato Mezan, “a psicanálise não é somente um aparelho conceitual”, mas igualmente “uma prática, na qual ocorrem os fenômenos dos quais tenta dar conta a teoria”, sendo que tais fenômenos “se situam no plano singular da terapia – a evolução de um paciente, a interpretação de seus sonhos, de seus sintomas ou das modalidades da sua transferência” (MEZAN, 2002, p. 441-442). No esboço de uma hipótese limitada nos moldes de um resumo, convém postular que os fundamentos teórico-clínicos da psicanálise, uma vez germinados, senão pelo menos assimilados e reapropriados na e pela interpretação analítica, não deixam de concretizar experiências de sentido alcançáveis pela universalidade do acontecimento hermenêutico.

É sabido, há inúmeras abordagens possíveis, mais ou menos abrangentes, afinadas ao relacionamento entre o discurso psicanalítico e a hermenêutica, algumas delas consagradas na história recente das ciências humanas. Com Gadamer e Heidegger vamos recordar da interpretação como um acontecimento humano prévio – por isso existencial – cuja antecedência ontológica revela a condição de possibilidade para toda a gama de manifestações interpretativas comunicadas pela linguagem, embora irreduzíveis ao esclarecimento absoluto capaz de esgotar a hermenêutica como consumadora de significados. A hermenêutica filosófica de Gadamer consiste no ponto de apoio fundamental e prioritário desta empreitada, o que não nos impede – desde que a partir dela e de seus pressupostos – de buscar subsídios pertinentes em diferentes manifestações do pensamento filosófico. Deixa-se claro, desde já, que não queremos nem psicanalisar a filosofia hermenêutica, muito menos converter a psicanálise em hermenêutica. Interessante notar que apesar de a psicanálise não se encontrar em continuidade epistemológica

¹ A psicanálise aqui explicitada em seu empreendimento originário pela orientação de seu fundador, Sigmund Freud, principalmente a partir do conceito de inconsciente. Eventuais desdobramentos da psicanálise em escolas e autores, quando necessários ao desenvolvimento do texto, serão especificados em momento oportuno.

com saber algum, ela é incapaz de ignorar a recorrente pergunta pela verdade, claro, formulando-a de outro modo, a verdade do sujeito no lugar do sujeito da verdade (GARCIA-ROZA, 2009, p. 22-23). É nessa diferença “em comum” que podemos prefigurar a possibilidade de pensar a psicanálise com a hermenêutica e, ainda mais a fundo, de concluir que a primeira pode ser pensada e praticada hermenêuticamente nos moldes do pensamento pós-gadameriano.

Ou seja, a hermenêutica filosófica de Gadamer nos ensina sobre o suporte permanente de um acordo implícito ou latente no compreender, como se fosse um consenso profundo, mesmo onde há mal-entendidos na tarefa interpretativa dos seres humanos (GADAMER, 2002, p. 259). Por isso mesmo, a interpretação, assumida sobre os alicerces do círculo hermenêutico, é um existencial antes de poder ser elucidada como um problema essencialmente linguístico², pois resulta caracterizada como elemento constitutivo da historicidade da existência humana a sempre antecipar a nossa abertura para o mundo como condição de possibilidade para experimentarmos qualquer coisa (GADAMER, 2002, p. 261). Dessa feita, a hermenêutica filosófica revela antes de mais nada a recusa em nos desviarmos ou prescindirmos da interpretação a pretexto de qualquer evidência tida como solar, mesmo porque é apenas através do acordo latente que aquela se pronuncia como possível e pertinente (mas nem por isso imune a futuras problematizações de sentido)³.

Pensar a psicanálise através da hermenêutica filosófica repercutirá, então, um modo peculiar de refletirmos sobre a matéria-prima de que é investida a atuação clínica do analista e de quem lida com os conceitos fundamentais necessariamente operantes na prática terapêutica: a interpretação. Não se pode negligenciar que há traços comuns importantes entre uma e outra, como o fato de ambas lidarem com pessoas, a circunstância de comungarem de uma epistemologia dialógica, a existência da mesma finalidade ética de amparo ou de cuidado com o propósito de propiciarem o adequado conhecimento e tratamento do que nos faz sofrer

² A suposta radicalidade de Gadamer ao enunciar que todo fenômeno hermenêutico é linguístico merece ser contextualizada (ou suavizada face ao tom crítico de muitos) à luz da hermenêutica filosófica por ele proposta em seus inúmeros escritos, isto porque o termo “linguagem” não equivale apenas ao texto (enunciado expresso por qualquer meio, exemplarmente o escrito), senão como o próprio processo em que o sujeito se constitui em sua existência, cf. Rohden (2003, p. 228-229), incluindo-se o compreender mudo e silencioso, o ato de ficarmos sem fala e, no âmbito terapêutico, todos os comportamentos que, manifestados e implícitos, se interpõem no livre dizer do paciente para atuar na constituição significativa da experiência vivenciada.

³ Por isso discordamos da posição de quem rejeita a tarefa hermenêutica a partir de certos critérios, desconsiderando a interpretação, por exemplo, no instante em que “compreendemos imediatamente o sentido de uma palavra”, como se ali não houvesse um sentido ou significado a ser interpretado pela alegada instantaneidade com que o entendimento (o compreender) veio à tona (LUSTOZA, 2006, p. 14). Ou seja, o acordo latente (interpretativo) de que fala Gadamer é tão atuante, por menos que o reconheçamos, tanto na ocorrência de um mal-entendido quanto na hipótese de um “tudo-entendido”. Que a hermenêutica como ato interpretativo possa ser mais atuante em certos contextos (no caso das autoras, para ilustrar o conceito de símbolo em Paul Ricoeur como conjunto particular de signos com vocação para a multiplicidade dos sentidos) é algo bem diverso – e aceitável – do que assinalar que em algumas situações ela simplesmente deixa de acontecer.

(ROHDEN, 2020). Todavia, tais aproximações tangenciam o problema capital ora em causa, a saber, se a psicanálise passa necessariamente pela denominada experiência hermenêutica fundamental que faz sempre e a cada vez emergir certas manifestações de sentido, cuja exigência de compreensão – aberta, concretizável e projetiva – mostra-se como pressuposto indisfarçável para o bom desenvolvimento da análise e dos processos terapêuticos envolvidos, entendido o êxito aqui menos como cura e mais como cuidado e bem-estar individual.

É certo que sentido e sintoma agasalham manifestações vitais indicadoras de uma força imponente que se depara com representações psíquicas mais ou menos simbólicas, mais ou menos corpóreas, mas nenhuma delas majestosamente conducente a uma revelação capital capaz de fazer o pulso parar de pulsar. A hermenêutica carece de significados, como o aparato psíquico não prescinde de sentidos, mesmo aqueles enigmáticos e desconhecidos em sua raiz, originários de instâncias nem tão palpáveis em termos de representação, mas igualmente nem tão invisíveis a ponto de não traduzirem o indício de algo que envolva sofrimento e, por conseguinte, mereça o tratamento do cuidado pelo tratamento da interpretação. Afinal de contas, somente não vive, não padece e não goza aquele que relata alguma coisa sem (jamais) ter estado na experiência hermenêutica do acontecimento ou em algum sucedâneo familiar, como lembrança, angústia, trauma, repetição e fantasia.

REFERÊNCIAS

GADAMER, Hans-Georg. A universalidade do problema hermenêutico. In: _____. **Verdade e método II: complementos e índice**. Traduzido por Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Freud e o inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

LUSTOZA, Rosane Zétola; FREIRE, Ana Beatriz. Para uma crítica da leitura hermenêutica da psicanálise. **Natureza Humana**, São Paulo, v. 8, n. 1, jan.-jun., 2006. Acesso em: 10 fev. 2021.

MEZAN, Renato. Sobre a epistemologia da psicanálise. In: _____. **Interfaces da psicanálise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 436-519.

ROHDEN, Luiz. Hermenêutica e Psicanálise enquanto epistemologias apropriadas ao aperfeiçoamento da alma. **Veritas**, Porto Alegre, v. 65, n. 3, set.-dez., 2020, p. 1-14. Acesso em: 10 fev. 2021.

_____. **Hermenêutica filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem**. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2003.

GADAMER, O KIERKEGAARD DA ALEMANHA

Natalia Mendes Teixeira

Doutoranda em Filosofia, UNISINOS; Bolsista CAPES

E-mail: natalia.nmt@gmail.com

O albor das ideias de um filósofo constrói-se pela mixórdia de suas influências históricas. Em se tratando de Hans Georg Gadamer (1900-2002), a tradição intérprete costuma expor sua filosofia hermenêutica como positivamente debitária do historicismo de Dilthey, da facticidade heideggeriana, da fenomenologia husserliana e do perspectivismo nietzschiano; mas também, negativamente, à tentativa de uma hermenêutica universal de Schleiermacher; ao sujeito abstrato do idealismo alemão; e das posições epistêmicas dogmáticas dos neokantianos. Diante deste quadro de influências emaranhadas, este trabalho pretende resgatar uma influência pouco citada, porém não menos definidora para a construção das ideias de Gadamer: o dinamarquês Søren Kierkegaard (1813-1855).

Foi em Gadamer que Kierkegaard encontrou o seu mais justo intérprete alemão. O dinamarquês é citado diretamente apenas 89 vezes na *Gesammelte Werke* de Gadamer, mas sua influência transborda tal expressão numérica: Kierkegaard aprimorou a percepção do filósofo alemão acerca da existência e dos movimentos hermenêuticos que a atravessa. Esta influência ocorreu indiretamente a partir das referências de Heidegger e de Jaspers¹ a Kierkegaard; e, diretamente, pela sua leitura de *Ou-Ou: um fragmento de vida* (1843) e das *Migalhas Filosóficas* (1844).

A presença do filósofo nórdico na teoria do famoso discípulo de Heidegger ganha destacada expressão a partir da crítica que Kierkegaard desempenha a Hegel² quando este identifica absolutamente Ser e Pensar – e, portanto, Objeto e Sujeito. Hegel aponta identificação, e Kierkegaard, relação disjuntiva intransponível. O ganho interpretativo fornecido por Kierkegaard ao debate, sob a pena de *Climacus*, é a distinção entre Ser *ideal* e Ser *factual*. A dialética hegeliana opera a transição de um para o outro, ou melhor, a identificação absoluta entre eles. Kierkegaard, ao contrário, rejeitava uma ontologia que pressupunha coextensividade entre Ser e Pensar, concluindo pela radical diferença entre a existência *qua* existência e a existência enquanto pensada. Ao ser representada no intelecto, a existência é transmutada em conceito e, como tal, em Possibilidade, mas não em Atualidade.

¹ Jaspers faz citações completas de Kierkegaard na *Psicologia das Visões de Mundo* (1967); Heidegger no curso de verão sobre *Agostinho* e em *Ser e Tempo* (2002).

² Kierkegaard opera, no *Pós-escrito conclusivo não científico às Migalhas Filosóficas* (1846), uma crítica tanto aos hegelianos dinamarqueses de seu tempo quanto a esse aspecto específico da proposta hegeliana aqui descrito. Sobre os desdobramentos internos e limites da relação Hegel-Kierkegaard, conferir Stewart (2003).

Portanto, é impossível construir teoricamente um “Sistema da Existência” dado que ele teria que ser visto *sub specie aeterni*³, isto é, a partir de onde o ideal não pode ser outra coisa que não o próprio ser qua ser. A existência é qualitativamente diferente do pensamento e não pode ser conhecida ou pensada pelo sujeito sem a qualidade do *ideal*. O ser pensado não é o ser real, é o possível, um ser mental⁴. A radicalização da filosofia kierkegaardiana ante à hegeliana é que, o pensador da existência é, antes de tudo, um existente refletindo a partir dela. Gadamer, fundamentando-se nessa crítica, descreve Hegel como: “o professor absoluto de Berlim que esqueceu o existir” (GADAMER, 2002, p. 110 [112]). Com a constatação dessa fissura no projeto hegeliano, ele radicaliza sua Hermenêutica a partir de uma nova perspectiva sobre o *que é compreender*:

Estava familiarizado com a crise do idealismo, que irrompeu na minha juventude com a retomada da crítica de Kierkegaard a Hegel. Essa imprimiu uma direção totalmente diversa ao sentido do que é compreender (GADAMER, 2002, p. 17 [10], grifo nosso).

A descrição de Gadamer sobre suas influências ilustra o papel de Kierkegaard nesse processo:

O problema hermenêutico alcançou sua radicalização filosófica quando as ideias de Dilthey e Kierkegaard passaram a fundamentar a filosofia existencial. Foi quando Heidegger formulou o conceito de uma “hermenêutica da facticidade”, impondo [...] a tarefa paradoxal de interpretar a dimensão “imemorial” (Schelling) da “existência” e inclusive a própria existência como “compreensão” e “interpretação”, ou seja, *como um projetar-se para possibilidades de si próprio*. Nesse momento, alcançou-se um ponto no qual o caráter instrumentalista do método, presente no fenômeno hermenêutico, teve de reverter-se à dimensão ontológica. “Compreender” não significa mais um comportamento do pensamento humano dentre outros que se pode disciplinar metodologicamente, conformando assim a um procedimento científico, mas perfaz a mobilidade de fundo da existência humana (GADAMER, 2002, p. 125 [103]).

A partir dessas influências, ao invés de propor um novo método hermenêutico técnico e acabado, Gadamer faz, como destacado, uma investigação ontológica dos movimentos que a compreensão assume no interior da existência: a compreensão “perfaz a mobilidade de fundo da existência humana” (GADAMER, 2002, p. 125 [103]). Mais que hermenêutica, sua preocupação era por uma *filosofia do compreender* realçada da filosofia da existência de

³ I.e., “do ponto de vista da eternidade” (KIERKEGAARD, 2013, p. 84, 179, 202, 229, 238)

⁴ “Assim, eu sempre raciocino desde a existência, não em direção à existência, quer me mova na esfera do fato sensível palpável ou no reino do pensamento” (KIERKEGAARD, 2011, p. 68).

Kierkegaard à analítica existencial de Heidegger⁵. Outra menção a Kierkegaard mostra que o interesse pela sua obra renasce na Alemanha exatamente por fornecer uma habilitação do diálogo como caminho para a verdade:

Não foi por acaso que um discípulo do romantismo alemão, o escritor dinamarquês Søren Kierkegaard, dotado de grande maestria literária, tenha travado uma batalha nos anos quarenta do século XIX contra o predomínio acadêmico do idealismo hegeliano. No século XX, com a tradução de suas obras para o alemão, Kierkegaard passou a exercer grande influência na Europa. Foi sobretudo aqui em Heidelberg (mas também em muitos outros locais da Alemanha) que o pensamento começou a contrapor a experiência de um tu e da palavra que une um eu e um tu ao idealismo neokantiano. O renascimento de Kierkegaard em Heidelberg, promovido sobretudo por Jaspers, teve forte expressão na revista *Die Kreatur* (A criatura). Homens como Franz Rosenzweig e Martin Buber, Friedrich Gogarten e Ferdinand Ebner, para citar apenas alguns pesadores judeus, protestantes e católicos [...] uniram-se na convicção de que *o caminho da verdade passa pelo diálogo* (GADAMER, 2002, p. 247 [211])⁶.

O reaparecimento da querela Kierkegaard-Hegel na juventude de Gadamer, contra as indicações do tempo, provocou-lhe uma releitura sobre o fundamento dialógico da hermenêutica. O produto da sua leitura foi que a ação produtiva do *acontecer da compreensão* executada pelo indivíduo subjetivamente existente, como um *homo hermeneuticus*⁷, deixa então de ser apenas uma ação metodologicamente vigiada, mas implica um movimento existencial que não pode ser inteiramente captado em um método objetivo, pois – como a citação acima continua – no lugar de um objeto puro de investigação, está ali:

O outro que rompe com a centralidade do meu eu, à medida que me dá a entender algo. Esta motivação orientou-me desde o princípio [...]. Tinha em mente, no entanto, o fenômeno específico do outro e buscava consequentemente no diálogo a fundamentação de nossa orientação no mundo pelo elemento da linguagem. Com isso abriu-se para mim um âmbito de questões que era do meu interesse *desde os primórdios, desde Kierkegaard* (GADAMER, 2002, p. 17 [10] – grifo nosso).

Torna-se particularmente interessante que o “fenômeno específico do outro” seja retroalimentado no jovem Gadamer justamente a partir da leitura de Kierkegaard – injustamente

⁵ “A caracterização e ênfase que Heidegger atribui à compreensão como mobilidade de fundo da existência culmina no conceito de interpretação” (GADAMER, 2002, p. 125 [103]).

⁶ Mais sobre o tema da recepção das traduções: VALLS, A. *Ein, Zwei, Drei, Kierkegaard Entre os Professores Alemães*. In: *Kierkegaard Compêndio*, Volume 2. São Paulo: LiberArs, 2019, p. 9-44.

⁷ Expressão cunhada pelo professor Dr. Luiz Rohden - Unisinos.

recepionado como um solipsista e subjetivista nos manuais de Filosofia. Ao contrário, para Gadamer, “a renovada influência do pensamento de Kierkegaard [...] desenvolveu a perspectiva do tu, do outro eu” (GADAMER, 2002, p. 126 [104]). Esta relação *eu-tu* visualizada no interior da existência só poderia assumir um movimento dinâmico e de bases ética, ontológica e existencial e não pela identificação sujeito-objeto que assume um método puramente instrumental incapaz de captar os movimentos do *acontecer hermenêutico*. A obra *Ou-Ou* (1843), que Gadamer teria lido, termina em aporia. A resolução é do leitor. Kierkegaard o conduz a uma maiêutica da interpretação⁸. O método de Kierkegaard ressalta a supremacia do contato do leitor com o texto e coloca a intenção da apropriação subjetiva, que é uma para cada um, acima de conclusões e construções de sistemas teórico-filosóficos abstratos. A forma literária não esvazia o conteúdo teórico, é condição para ele. Essa relação eu-tu, autor-leitor não instrumentalizada e na forma de um diálogo é mercatória na leitura de Gadamer sobre o dinamamarquês.

REFERÊNCIAS

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2016.

_____. **Verdade e Método II**: complementos e índices. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

JASPERS, Karl. **Psicología de las concepciones del mundo**. Madrid: Editorial Gredos, 1967.

KIERKEGAARD, S. A. **Migalhas filosóficas**. Trad. Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **Ou Ou**: fragmento de vida. Vol I. Trad. Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água: 2013.

_____. **Ou-Ou**: fragmento de vida. Vol II. Trad. Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água: 2017.

_____. **Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas: Coletânea Mímico-Patético-Dialética, Contribuição Existencial, por Johannes Climacus**. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013. Vol. I. (Coleção Pensamento Humano).

MICHELFELDER, Diane P.; PALMER, Richard. **Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter**. Albany: Albany: Suny Press, 1989.

⁸ Ou, como diz Gadamer (2002, p. 17 [10]): “está ali o outro que rompe com a centralidade do meu eu, à medida que me dá a entender algo” e, novamente, a *compreensão* é “como um projetar-se para possibilidades de si próprio” (GADAMER, 2002, p. 125).

ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica Filosófica**. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

_____. **Interfaces da Hermenêutica**: método, ética e literatura. Caxias do Sul: Educs, 2008.

STEWART, J. **Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered**. New York: Cambridge University Press, 2003.

O JOGO NA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE GADAMER: O JOGO, A COMPREENSÃO E O DIÁLOGO

Paula F. Goulart

Doutoranda em Filosofia, UnB

E-mail: paulie.goulart@gmail.com

A temática do jogo (*Spiel*) aparece em *Verdade e Método* vol. I, especialmente, na primeira seção, entre os parágrafos nº 107 e 126. Nesse momento, Gadamer começa a sua reflexão sobre o tema, de forma a se afastar do pensamento de autores como Kant¹ e Schiller e se aproximar do pensamento de Huizinga, para quem o jogo é um acontecimento anterior à cultura. O ponto comum central entre ambos é o fato de compreenderem o jogo como um acontecimento objetivo, com realidade própria, que não se confunde com a experiência de jogo subjetiva vivida por quem joga.

Mas o que nos importa de fato é libertar esse conceito do significado subjetivo que apresenta em Kant e Schiller e que domina toda a nova estética e antropologia. **Quando falamos de jogo no contexto da experiência da arte não nos referimos ao comportamento, nem ao estado de ânimo daquele que cria ou daquele que desfruta do jogo e muito menos à liberdade da subjetividade que atua no jogo, mas ao modo de ser da própria arte** (GADAMER, 2014, p. 154, grifo nosso).

Os esclarecimentos iniciais sobre o pensamento de Huizinga sobre o tema são importantes para a compreensão plena do conceito de jogo em Gadamer. Para Huizinga, o jogo pode ser compreendido, em termos formais, como:

Numa tentativa de resumir as características formais do jogo, poderíamos considerá-lo uma **atividade livre, conscientemente tomada como "não-séria" e exterior à vida habitual, mas ao mesmo tempo capaz de absorver o jogador de maneira intensa e total**. É uma atividade **desligada de todo e qualquer interesse material**, com a qual não se pode obter qualquer lucro, praticada **dentro de limites espaciais e temporais próprios**, segundo uma **certa ordem e certas regras**. (HUIZINGA, 2005, p. 16, grifo nosso).

Em relação ao aspecto material do conceito de jogo, é possível identificar ao menos três elementos constitutivos:

¹ Na interpretação de Lawn (2011, p. 122), contudo, é possível enxergar a influência kantiana no conceito de jogo, mesmo reconhecendo a grande influência de Huizinga e o peso das próprias palavras de Gadamer, em *Verdade e Método I*, que consta na primeira citação desta página.

1) o jogo tem a capacidade de excitar e de divertir : “E, contudo, é nessa intensidade, nessa fascinação, nessa capacidade de excitar que reside a própria essência e a característica primordial do jogo [...]” (2005, p. 05). Para a perspectiva hermenêutica de Gadamer, essa capacidade se relaciona com a experiência verdadeira, ou seja, com a experiência de verdade e com a ampliação de horizontes, ao se descobrir algo novo e retificar pré-conceitos;

2) o jogo é um acontecimento com realidade autônoma, que não se limita a aspectos racionais (2005, p. 05)². Gadamer partilha da mesma posição, na medida em que se afasta de autores subjetivistas com Kant e Schiller, conforme esclarecido anteriormente:

3) o jogo tem uma função significante, simbólica e poética, o que não significa dizer que o jogo tenha uma finalidade propriamente dita. Em outras palavras, o jogo promove a criação simbólica e imagética, portanto, uma criação de sentido (2005, p. 29). E como ocorre essa criação simbólica? Por meio da luta (competição) e/ou por meio da representação (2005, p. 16-17)³. O aspecto poético da estrutura jogo se revela na experiência de verdade, na medida em que o jogo engendra criação de sentido. Em outras palavras, é possível encontrar correspondência entre todos os aspectos formais e materiais do pensamento de Huizinga e o de Gadamer, que o aplicou, inicialmente, na experiência de verdade promovida pela obra de arte. Posteriormente, é possível reconhecer tal estrutura na compreensão⁴ e, por fim, no diálogo⁵, momento em que a linguagem se coloca em movimento e se constitui, a cada vez, enquanto *médium*. A estrutura de jogo pode se manifestar de infinitas maneiras. No caso da perspectiva de Gadamer, a manifestação se diferencia nos três casos citados (jogo da obra de arte, estrutura da compreensão e diálogo) em função das formas de alteridade em jogo e do código (regras) subjacente utilizado. No primeiro caso, a alteridade é a própria obra de arte e o código subjacente ao jogo diz respeito às qualidades distintivas de cada tipo de obra de arte (forma, cor, harmonia, ritmo, textura, etc). No segundo caso (estrutura da compreensão), a alteridade

² Importa dizer que para Huizinga animais e crianças jogam. Gadamer tem o cuidado de usar a expressão ‘jogo humano’ o que implicitamente significa o reconhecimento de que animais também jogam. (2014, p. 161). Ainda assim, ele também afirma que animais não jogam (2014, p. 158). Acredito que esse conjunto de ideias, aparentemente contraditórias pode significar simplesmente que animais não jogam *como humanos*.

³ O que Huizinga compreende por ‘representação’? “Representar significa mostrar [...]. Mais do que uma realidade falsa, sua representação é a realização de uma aparência: é imaginação no sentido original do termo” (2005, p. 17). Isso reforça a aproximação de seu pensamento com a hermenêutica.

⁴ A descrição da dinâmica do jogo e a sua equiparação com o diálogo (GADAMER, 2011, p. 151) possibilita caracterizar metaforicamente a estrutura da compreensão (KAHLMAYER-MERTENS, 2017, p. 77); (GADAMER, 2014, p. 630). Não só o diálogo, mas também o modo de ser da própria compreensão acontecem nos moldes da dinâmica do jogo.

⁵ “[...] O que é um diálogo? De certo que, com isso, pensamos num processo entre pessoas, que, apesar de toda sua amplitude e infinitude potencial, **possui uma unidade própria e um âmbito fechado**. Um diálogo é, para nós, aquilo que deixou uma marca. O que perfaz um verdadeiro diálogo não é termos experimentado algo de novo, mas termos encontrado no outro algo que não havíamos encontrado em nossa própria experiência de mundo. [...] (GADAMER, 2011, p. 201, grifo nosso).

que se coloca em jogo imediatamente é o texto; mediatamente é a tradição. O código subjacente aqui utilizado é a língua natural. No terceiro caso (diálogo), a alteridade imediata em jogo é a presença. De forma mediata, a consciência histórica. Também aqui a língua natural predomina, ainda que existam outras formas de comunicação (linguagem corporal, tom de voz, etc) em um diálogo presencial⁶. **Passa-se agora ao conceito de jogo em Gadamer (e a partir dele), para quem o jogo significa algo como uma dinâmica constituída por meio das regras do jogo e os jogadores.** O que importa para a caracterização do jogo é a sua dinâmica que consiste num “movimento de-e-para” (LAWN, 2011, p. 122) ou de “vai-vém” (KAHLMEYER-MERTENS, 2017, p. 73), desde que não seja condicionada a uma finalidade. Tal como em Huizinga, como foi visto, o jogo é uma atividade desinteressada. Além disso, Gadamer aponta a necessidade de o jogo ser levado a sério, minimamente, para que ele possa acontecer. Claro que os jogadores têm ciência da ludicidade inerente ao jogo. Isso não impede que exista a necessidade de que o jogo seja levado a sério, como se realidade fosse. Aqui entra a figura do “desmancha-prazeres”⁷ presente em ambos os autores, que é aquele que desmancha, que interrompe a realidade lúdica instaurada pelo jogo. A seriedade aqui se relaciona intimamente com a capacidade de absorver o jogador, condição para que o jogo se realize. O jogar tem caráter de *médium*, por constituir uma realidade própria. Por derivação, também a linguagem tem caráter de *médium* (GADAMER, 2014, p. 497). Ante todo o exposto, especialmente pela compreensão do jogo como uma realidade autônoma, e todas as consequências daí decorrentes, restam claros não apenas a profícua influência do pensamento de Huizinga em Gadamer, mas também que o conceito de jogo é estrutural na hermenêutica filosófica de Gadamer, na tendo em vista que é a estrutura subjacente à experiência de verdade decorrente da obra de arte, da compreensão e do diálogo. Ademais, é possível também uma defesa preliminar acerca de que o caráter de *médium* da linguagem deriva, originalmente, da estrutura de jogo.

REFERÊNCIAS

GADAMER, Hans- Georg. **Verdade e Método I**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 14. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

⁶ Não se ignora que a historicidade está impregnada em todas essas manifestações de jogo. Apenas se quis colocar alguns de seus aspectos em maior evidência.

⁷ “O jogar só cumpre a sua finalidade que lhe é própria quando aquele que joga entra no jogo. Não é a referência que, a partir do jogo, de dentro pra fora, aponta para a seriedade; é só a seriedade que há no jogo que permite que o jogo seja inteiramente um jogo. Quem não leva a sério um jogo é um desmancha-prazeres. O modo de ser do jogo não permite que quem jogue se comporte com relação ao jogo como se fosse um objeto”. (GADAMER, 2014, p. 155).

_____. **Verdade e Método II**: complementos e índice. 6. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2011.

HUIZINGA, Johan. **Homo Ludens**: o jogo como elemento da cultura. São Paulo: Perspectiva, 2005.

KAHLMEYER-MERTENS, Roberto S. **10 Lições sobre Gadamer**. Petrópolis: Vozes, 2017.

LAWN, Chris. **Compreender Gadamer**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

UM ESTUDO SOBRE A MUNDIDADE DO MUNDO NA OBRA DE *SER E TEMPO*

Rafael Ribeiro de Almeida

Graduado em Filosofia, UESC-BA

E-mail: estudosrafael@gmail.com

Será que atualmente nós dispomos de uma resposta suficientemente clara para a pergunta sobre o que queremos dizer com a palavra “mundo”? Segundo Heidegger, de forma alguma, caso entenda-se por esse termo a soma da totalidade dos entes possíveis. “O mundo não é a natureza, nem é de maneira alguma o ente presente à vista, nem tampouco o todo das coisas que estão à nossa volta” (HEIDEGGER, 2012b, p. 243). No decorrer da História da Filosofia – entendida por Heidegger como ciência do ser, isto é, ontologia – o fenômeno do mundo constituiu um problema controverso, que se iniciou com os pré-socráticos, passando por Paulo, João, Agostinho e Tomás de Aquino, até alcançar a época propriamente moderna com Kant e a noção substancialista de mundo cartesiana. Em vista disso, pode-se concluir que o fenômeno designado pelo termo “mundo” é um tema antigo e fundamental da Filosofia, sobre o qual se concatenaram diferentes abordagens, mas que, no limite, nenhuma delas se colocou o propósito ontológico de esclarecer o que é ele enquanto tal. Para Heidegger (2012b, p. 242), “O conceito de mundo ou o fenômeno designado com ele apontam para aquilo que ainda não foi conhecido até aqui na filosofia em geral”. E isso por um motivo que podemos resumir da seguinte forma: na medida em que a Tradição filosófica se colocou no afã de interpretar o mundo sempre desde (o ser de) um ente, com isso ela acabou por saltar por cima do mundo em seu caráter de ser, cujo nome temático de *Ser e tempo* corresponde a *Weltlichkeit*, “mundidade”. Heidegger indica que nestas diferentes acepções de mundo na história da metafísica, o conceito em questão sempre permaneceu preso à interpretação entificadora (a natureza, por exemplo, que implica em um conceito natural de mundo). Nesse sentido, o Heidegger da década de 1920 se depara com o paradoxo de ter de considerar como enigmático o que a Tradição considerou até então como óbvio, de modo que nos §§ 14- 24 de *Ser e tempo* o autor não se coloca nenhuma outra meta senão esta: questionar a obviedade do mundo – para ele uma tarefa à altura apenas do método fenomenológico-hermenêutico – de maneira a explicitar à sua estrutura ontológica.

Ademais, pretendemos explicitar o que Heidegger entende por mundo e o seu caráter ontológico de mundidade em *Ser e tempo*, de maneira a tentar articular este fenômeno com o projeto fundamental do autor, a saber, o sentido do Ser em geral. Propomos a possibilidade de Heidegger ter levado à cabo a questão ontológica da mundidade como um modo possível de

desanuviai o horizonte para interpretar o sentido do Ser (meta manifesta de *Ser e Tempo*). Perceber uma aproximação temática entre as duas referidas questões será proveitoso na medida em que nos permite entender o porquê da coincidência entre o emudecimento da pergunta pelo sentido do Ser em geral e a omissão de uma abordagem ontológica da mundidade do mundo, ambos relativo à Tradição metafísica ocidental.

No §14 de *Ser e tempo* Heidegger apresenta quatro sentidos (dois categóricos e dois existenciais) através dos quais o termo “mundo” pode ser usado. O autor faz isso de modo a distinguir um sentido ôntico (que se refere à consideração entitativa do mundo) do sentido propriamente ontológico. As quatro definições apresentadas se referem ao mundo em 1) *sentido ôntico-categórico*, em 2) *sentido categorial-ontológico*, em 3) *sentido existencial-ontológico* e por último, e mais importante, 4) mundo em *sentido existencial-ontológico*. Para Heidegger, o derradeiro impasse através do qual a Tradição Metafísica se emaranhou é o de não ter levado em conta o fenômeno do mundo sob o sentido existencial-ontológico (definição número 4), ou seja, a mundidade. De acordo com Martin Heidegger: “*Em face do problema de uma análise ontológica da mundidade do mundo, a ontologia tradicional se move – quando vê em geral o problema – em um impasse*” (HEIDEGGER, 2012, p. 203, grifo nosso). Em vista disso, faz-se possível explicitar como a questão da mundidade nos remete à questão metafísica por excelência. Para Heidegger, a Tradição Filosófica “saltou por cima” do fenômeno da Mundidade [*das Phänomen der Weltlichkeit überspringt*], haja vista que no decorrer da história da filosofia várias foram as ontologias que buscaram tematizar, de diferentes maneiras, a relação dos homens com a totalidade dos entes, sob o termo mundo, mas que, no limite, não se aventaram a esclarecer o mundo enquanto mundo.

Nesse sentido, podemos observar como que a questão da mundidade é um modo possível de pensar o sentido do Ser. Quando a Tradição filosófica desconsidera o modo de ser fundamental do *Dasein*, a saber, ser-no-mundo (entranhando, assim, o acesso adequado à pergunta pelo sentido do Ser em geral), ela desconsidera, igualmente, a abordagem apropriada acerca da mundidade (pois a mundidade indica uma estrutura ontológica do ser-no-mundo). “Um olhar na ontologia proposta até agora mostra que ao mesmo tempo que não vê a constituição-do-*Dasein* que é ser-no-mundo, salta por sobre o fenômeno da mundidade” (HEIDEGGER, 2012, p. 203, grifo do autor). O saltar por cima da mundidade relativo à história da Ontologia em geral evidencia uma postura metodológica equivocada dessa Tradição, que na verdade é o resultado de uma colocação igualmente inadequada – em termos metodológicos – a respeito da condição ontológica do ente que nós somos. Ou seja, a estrutura inadequada da pergunta colocada pela Tradição limita, de antemão, o que, a partir dessa pergunta, pode ser

descoberto, tal como corrobora Moran: “Heidegger has strongly insisted that all questioning carries certain presumptions which govern the enquiry and even predetermine to a certain extent what can be discovered” (MORAN, 2000, p. 237).

Assim, ao apresentar o conceito de mundidade Heidegger renova de alguma forma a pergunta pelo sentido do Ser que até então se encontrava emudecida, daí o porquê que “O esclarecimento do conceito de mundo é uma das tarefas mais centrais da filosofia” (HEIDEGGER, 2012^b, p. 242). Neste sentido, levando em conta que a questão da mundidade é um modo possível de abordar o sentido do Ser, podemos concluir que a acusação que Heidegger, em *Ser e Tempo*, endereça à Tradição metafísica (o emudecimento da pergunta pelo sentido do ser) revela, de alguma forma, também um esquecimento com relação à mundidade do mundo, por parte da Tradição metafísica. Com a indicação formal da mundidade (ou o fenômeno designado por ela) Heidegger aponta para aquilo que foi excluído da pergunta pelo sentido do Ser. Com isso, observa-se que Heidegger eleva a noção de mundo a um nível ontológico-existencial, captando por meio de uma abordagem apropriada esse fenômeno em sua unidade originária de ser-no-mundo. O emprego metafísico tradicional do conceito de mundo acabou por soterrar um *Daseinphaenomen*, um fenômeno existencial que, embora já sempre pré-compreendido por nós, não foi captado de modo ontologicamente unitário pela Tradição, ao nível da indicação formal de Heidegger. Com isso, salta aos olhos o caráter de ineditismo presente na investigação heideggeriana da analítica da mundidade. Ou melhor, a proposta heideggeriana de abordar o mundo a partir do seu modo de ser destaca-se como inédito na história da filosofia. A novidade consiste especificamente em tematizar o mundo como o caráter existencial-ontológico do *Dasein*.

REFERÊNCIAS

BLATTNER, William. **Heidegger's *Being and Time***: a reader's guide. New York: Continuum, 2006.

CERBONE, David. **Fenomenologia**. Trad. Caesar Souza. Petrópolis: Vozes, 2012.

DREYFUS, Hubert. **Being-in-the-World**: A Commentary on Heidegger's *Being and Time*, Division I. 6. ed. Massachusetts: The MIT Press, 1995.

FERREIRA, Acylene. Mundidade e diferença ontológica. **Síntese – revista de filosofia**, v. 40. n. 126, jan/abr 2013.

FIGAL, Günter. **Martin Heidegger**: fenomenologia da liberdade. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

GIACOAIA, Oswaldo. **Heidegger urgente**: introdução a um novo pensar. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**: doze lições. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Trad. John Macquarrie e Edward Robinson. Hoboken: Blackwell Publishers, 2001.

_____. **Ontologia** (hermenêutica da faticidade). 2. ed. Trad. Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. **Os conceitos fundamentais da Metafísica**: mundo, finitude, solidão. 2. ed. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

_____. **Ser e Tempo**. Trad. Fausto Castilho (edição bilíngue). Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012a.

_____. **Ser e tempo** – parte I. 2. ed. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. **Ser y Tiempo**. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Santiago: Editorial Universitária, 2005.

_____. **Sobre a Essência do Fundamento**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (coleção Os Pensadores)

_____. **O conceito de tempo**. Trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo: Cadernos de Tradução do Departamento de Filosofia da USP, 1997.

_____. **A Origem da Obra de Arte**. Ed bilíngue. Trad. Idalina Azevedo da Silva e Manuel António de Castro. São Paulo: Edições 70, 2010.

_____. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012b.

INWOOD, Michael. **Heidegger**. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2004.

MORAN, Dermot. **Introduction to phenomenology**. London and New York: Routledge, 2000.

ÖTT, Hugo. **Martin Heidegger**: a caminho da sua biografia. Trad. Sandra Lippert Vieira. Lisboa: Instituto Piaget, 1992.

SHEEHAN, Thomas. **Making sense of Heidegger**: a paradigm shift. New York: Rowman & Littlefield Internacional, 2015.

SPIEGELBERG, Herbert (ed.). **The Phenomenological Movement**: a historical introduction. 3. ed. Kluwer Academic Publishers: Netherlands, 1994.

STEIN, Ernildo. **Seis estudos sobre ‘Ser e tempo’**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

ZIMMERMAN, Michael. **Confronto de Heidegger com a modernidade**: tecnologia, política, arte. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

WRATHALL, Mark A. (ed.). **The Cambridge Companion to Heidegger's *Being and Time***. New York: Cambridge University Press, 2013.

A HERMENÊUTICA DO CONCEITO DE ALMA: APOLOGIA DE SÓCRATES

Rayane Helena Costa Pinto

Graduanda em Filosofia, UFAM

E-mail: rayanehelena88@gmail.com

A apologia de Sócrates é um dos diálogos mais nobres de Platão, onde veremos toda a discussão e poderemos compreender as causas pelas quais, o filósofo Sócrates foi sentenciado à morte no tribunal de Atenas. No entanto, alguns conceitos são importantes interpretar até para uma compreensão maior da obra. Com isso em diversos momentos é mencionado, a importância dos cuidados para com a alma, e será esse o conceito abordado. O objetivo da pesquisa inclui analisar a hermenêutica do conceito de Alma na obra, e ainda identificar como a noção de alma é inserida, na apologia de Sócrates, e ainda apresentar a conceituação desse termo.

O estudo é de natureza bibliográfica, pois foi necessária uma consubstanciação de estudos na presente temática que desse forma e corpo à discussão sobre alma em Sócrates. A pesquisa tem como método leituras a fim de dar âmbito para os conceitos discutidos. Para tanto, Lakatos e Marconi (2003, p. 19), afirmam que:

A leitura constitui-se em fator decisivo de estudo, pois propicia a ampliação de conhecimentos, a obtenção de informações básicas ou específicas, a abertura de novos horizontes para a mente, a sistematização do pensamento, o enriquecimento de vocabulário e o melhor entendimento do conteúdo das obras.

SÓCRATES E OS CUIDADOS COM A ALMA DOS ATENIENSES

O filósofo, durante o contexto de sua apologia demonstra uma preocupação com a sua cidade, que para compreendermos é necessário analisar os versos, apologia (29e-30a) onde mostra que para além da ordem que recebeu no templo de Apolo, possuíam-se outros intentos. Com isso em seu julgamento, direciona seu discurso aos cidadãos que assistiram no tribunal, para entendermos melhor, analisamos a afirmação que este faz de que ele é o maior bem que aconteceu a cidade como diz em Platão (1973, 30e): “[...] Como a um cavalo grande e de raça, mas um tanto lerdo devido ao tamanho e precisando de um tábua que o espreite”. Eis aqui uma metáfora socrática usada no discurso como uma defesa, porém, com o objetivo de que revelar a estes que devem preservar a sua vida, pois, para além de seguir a ordem divina, não seria fácil encontrar outro como ele, uma pessoa dedicada aos serviços das virtudes dos seus concidadãos.

Podemos analisar ao longo do diálogo, que em diversos momentos é apresentado essa inquietação de Sócrates com a cidade, que para além de estar fazendo a defesa de sua vida, está demonstrado quais eram seus objetivos com a busca filosófica, a qual ele não renunciava a forma alguma, e notamos esse movimento através do famoso método socrático. Como analisa Jatobá (2008, p. 99): “O julgamento nos releva ser complexa e ambígua a relação do filósofo com a cidade e seus cidadãos”.

Essa preocupação, se perpetua como um sentimento que se configura como amizade, considerando que a solicitude diante do tribunal, voltava-se muito mais a demonstrar a verdade aos cidadãos do que os seus acusadores, e a metáfora mostra que ninguém mais além do filósofo, irá prestar tais serviços a cidade, no sentido meticoloso, com as virtudes dos atenienses como é descrita. As investigações filosóficas são de suma importância para Sócrates, pois, dessa forma estaria cumprindo a sua designação e envolvendo os atenienses a preocupar-se com coisas mais relevantes do que o corpo e os bens materiais.

A HERMÊNUTICA DA ALMA NO CONTEXTO DA APOLOGIA

O diálogo chegou a discussão da alma durante o julgamento, após ser acusado de corromper a juventude, e Sócrates nos diz no livro de Platão (1973, 30a-b) que: “Outra coisa não faço senão andar por aí persuadindo-vos, moços e velhos, a não cuidar tão aferradamente do corpo e das riquezas, como de melhorar o mais possível a alma[...]”.

Com isso compreende-se que, para Sócrates a causa de o levarem ao tribunal era ínfima, tendo em vista que o que ele estava fazendo com a sua investigação filosófica era direcionar as pessoas mais jovens da cidade a cuidarem de suas virtudes, fator que mais à frente o filósofo parte a mostrar como direcionava a sua filosofia, considerando o método Socrático da maiêutica. Com isso é notório que o filósofo faz a sua defesa dizendo que o seu principal objetivo com a filosofia era alcançar nos atenienses mais cuidados de si como afirma Jatobá (2006, p. 100):

Devotar maior preocupação aos cuidados com a alma corresponde preceito délfico que recomendava conhecer-se a si mesmo. Cuidar da alma e cuidar de si são condições para seguir o outro preceito délfico, isto é, agir em harmonia consigo é o mesmo que não fazer nada em excesso.

A hermenêutica no conceito de alma, é exposta como um instrumento que deveria ser cuidado para que, as virtudes sejam alcançadas, ou seja, a alma nada mais é que a consciência do homem. Portanto, compreende-se que o cuidado com a alma era ponderoso para alcançar as

virtudes, como afirma Santos (2014, p. 24): “A virtude se constitui num valor supremo, em Sócrates, pois é conhecimento e este está introjetado na alma do ser humano”.

A filosofia opera na alma, logo é visto que para Sócrates essa atenção não deveria nunca ser deixada de lado o levando a aceitar sua pena, não apenas por um descumprimento da lei, mas por recusar-se ultrajar a ordem do Deus, que o denominou como o homem mais sábio, e através disso foi levado ao exercício de examinar. Assim, diz Orlandi (2012, p. 272) que:

Se a filosofia socrática procura, portanto, despertar a virtude nós cidadãos atenienses, então ela é bela, pois, de acordo com a *Retórica* de Aristóteles, tudo o que produz virtude é belo. E, se a filosofia é bela, então ela é digna de louvor num discurso epidíctico aquele critério geral estabelecido pelo estagirita.

Portanto, os resultados obtidos ostensivos é que através da filosofia, era possível exercer um cuidado maior a alma, logo para Sócrates interrogar e examinar os atenienses era um método de os direcionar ao caminho da virtude. Sendo a alma a produtora da intelectualidade do ser. E ainda que o contexto da hermenêutica da alma é muito importante, considerando que está fortemente nos discursos do filósofo, uma das causas de sua morte. O conceito de alma, é muito relevante visto que ela é instrumento principal das virtudes.

REFERÊNCIAS

- JATOBA, Maria do Socorro da Silva. **Sócrates e o problema da desobediência civil: um estudo da Apologia e do Críton de Platão**. 2006. 222 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2006. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/280132>>. Acesso em: 13 abril. 2021.
- LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Fundamentos de metodologia científica**. 5. ed. São Paulo: Atlas 2003.
- ORLANDI, J. A Apologia de Sócrates: entre a retórica judicial e a epidictica. In: **VIII Seminário dos Estudantes da Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar**. São Carlos, 2012. v. 1. Disponível em :<<http://www.ufscar.br/~semppgfil/wp-content/uploads/2012/05/22-Juliano-Orlandi-A-Apologia-de-S%C3%B3crates-entre-a-ret%C3%B3rica-judicial-e-a-epid%C3%ADctica.pdf>>. Acesso em: 19 abr. 2021.
- PLATÃO. **Defesa de Sócrates**. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Editora Abril, 1973. (Coleção: Os pensadores)
- SANTOS, Romualdo Monteiro dos. **A virtude socrática como fundamento de uma ética do cuidado de si**. 2014. 79 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014. Disponível em: <<http://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/2952>>. Acesso em: 19 abr. 2021.

PALAVRA E HERMENÊUTICA: TRAMAS TEOLÓGICAS DESDE A PERSPECTIVA DE PAUL RICOEUR

René Dentz

Ph.D. pela Université de Fribourg (Suíça); Doutor em Teologia pela FAJE;

Professor da PUC-MINAS

E-mail: dentz@hotmail.com

Ricoeur faz uma significativa transição em seu caminho filosófico, passando da análise dos símbolos para a da linguagem, da palavra, da hermenêutica geral e particular (como é o caso da hermenêutica bíblica). Para tanto, tem algumas fontes teológicas inspiradoras, em sentidos bem peculiares: Rudolf Bultmann e Gerhard Ebeling. Apesar de Ebeling ter sido aluno de Bultmann, Ricoeur sofre influência de ambos de forma concomitante e julgamos aqui ser relevante trazer à discussão primeiramente a figura do teólogo de Zürich. Em alguns momentos parece que a influência dos dois teólogos de língua alemã se confunde.

A Palavra, e mais especificamente a “palavra eficácia”, está implicitamente no centro de duas conferências pronunciadas por Ricoeur e Ebeling nos anos de 1986 e 1993. O filósofo francês apresenta esse conceito sob a forma de uma crise da fé, influenciado por Bultmann. Ricoeur aborda o tema em um estilo muito próprio, por meio de fórmulas que sugerem a possibilidade de uma passagem através das crises regionais descritas ao longo de seu discurso: “apesar da ausência de consenso e de convicção [...], uma oportunidade inédita está aberta à renovação” (RICOEUR, 1988). Por outro lado, Ebeling sustenta a eficácia da Palavra como poder da Palavra de Deus. A noção é introduzida a partir do diálogo com Lutero, segundo o qual a Palavra implica uma dinâmica característica precisa, aquela de uma inversão, de um contramovimento, de uma mudança (RICOEUR, 1994).

Nas duas situações, não se trata de alterar de forma imediata a atividade humana, sua vontade de interpretação, segundo a única Palavra de Deus que nos interpreta. Ricoeur enfatizou de maneira significativa o distanciamento que precede toda apropriação. Mesmo que nas categorias teológico-hermenêuticas, esse mesmo distanciamento não seja operado pelo homem, mas, se referindo a Bultmann, pela “ação de Deus que é oposição ao homem”, essa oposição revela ao mesmo tempo uma apropriação que é ancorada no homem (RICOEUR, 1970). Em Ricoeur, assim como em Ebeling, se trata então de articular o evento da palavra com um processo de interpretação articulando a hermenêutica teológica e a teologia hermenêutica.

A hermenêutica teológica é o processo que o leitor empreende, através de sua interpretação, por meio do referente-limite que constitui, no caso da hermenêutica bíblica, aquilo que Ricoeur denomina de “Reino de Deus”. No entanto, ao contrário, a teologia hermenêutica mostra os efeitos, teológicos mais do que ontológicos, do retorno do referente sobre o intérprete, através de sua interpretação, retorno que determina a conversão e as decisões (RICOEUR, 2000b). Aqui se faz relevante enfatizar a referência de Ricoeur a Ebeling: no primeiro caso, se trata de ir “até o fim de uma escuta desse livro (a Bíblia), como um livro entre outros”, para reencontrá-lo e reconhecê-lo, no segundo caso, “como Palavra de Deus” (RICOEUR, 1986, p. 128). A palavra eficácia teria então uma mudança radical de perspectiva, de uma hermenêutica teológica para uma teologia hermenêutica, no sentido de uma interpretação que manifesta o evento que suscita, por sua vez, uma interpretação, de tal maneira que “o ativo se transforma em passivo: no lugar de dever ordenar o esforço de interpretação, o ser humano pode agora *se receber interpretado*” (BÜHLER, 1995).

Em 1966, Ricoeur oferece um curso no Instituto Protestante de Teologia, de Paris, com o título “*L’herméneutique à Ebeling*”. Em 1967 e 1968, dois artigos quase gêmeos são publicados respectivamente nas revistas *Foi-Éducation* e *Cahiers du Centre protestante de l’Ouest*. Nessa época, Ricoeur se mostra menos preocupado de tomar posição em relação à teologia hermenêutica do que em inferir alguns pressupostos. Presente de maneira esporádica nos trabalhos ricoeurianos dos anos seguintes, Ebeling reapareceria mais fortemente nas reflexões sobre a consciência desenvolvidas por Ricoeur na décima e última de suas *Gifford Lectures*, de 1986. Nesse segundo diálogo, o filósofo desenvolve uma crítica severa à visão teológica de Ebeling.

Parece que essa mudança de perspectiva não é apenas resultado de dois contextos filosófico-teológicos distintos. A mudança parece ser consequência da radicalização que o conceito de distanciamento foi assumindo progressivamente em Ricoeur. É relevante lembrar que em 1969, nosso filósofo publicou *Le conflit des interprétations*, seu primeiro trabalho de ensaio hermenêutico, onde a questão dos símbolos exercia um papel fundamental, e em 1986, na ocasião de seu segundo conjunto de artigos de hermenêutica, *Du texte à l’action*, é o texto que está no centro de sua reflexão. Nesse meio tempo, Ricoeur renunciou aos símbolos, em favor das metáforas e das narrações, enfatizando que os símbolos pertenceriam a um domínio de pesquisa mais distante e, sobretudo, que eles misturam de forma perigosa o nível da linguagem com uma dimensão que não pertence à linguagem (RICOEUR, 1975, p. 142-43).

Se François-Xavier Amherdt afirmou que o prefácio de Ricoeur no *Jesus* de Bultmann, de 1968, foi “um dos textos fundadores de sua hermenêutica bíblica” (AMHERDT, 2004, p.

354), podemos afirmar que o confronto com Ebeling exerceu, da mesma forma, um papel importante em suas análises da Escritura. É o que apareceu nos textos de Ricoeur dos anos 60 como um bom compromisso entre o “divino” Barth e o “humano, muito humano” Bultmann, compromisso que não o satisfaria vinte anos mais tarde, tendo nesse meio tempo percorrido várias vias do sentido.

O “primeiro” Ricoeur apreciou, sobretudo, dois aspectos da teologia hermenêutica de Ebeling. Primeiro, segundo ele, o teólogo suíço colocou, como já havia feito Lutero, a palavra no lugar da ontologia e, assim, a relação no lugar da substância. Ricoeur sempre terá mais simpatia por teólogos que se alinham a um movimento que privilegia a dimensão teológica da historicidade (FREI, 1986, p. 210). Negativamente, isso significa que a teologia hermenêutica renuncia a um valor absoluto, quer seja psicológico, antropológico ou cosmológico, aceitando a secularização na condição de conflito de interpretações rivais. Positivamente, em um sentido mais profundo do termo, a secularização opera em uma situação nova, na qual “não há mais que uma única hermenêutica, e ela é inteiramente profana, e é nessa ‘profaneidade’ [...] que será preciso reencontrar [...] a especificidade da palavra de Deus” (RICOEUR, 1994, p. 44). Trata-se de uma ideia que Ricoeur afirma quando se esforça em compreender o caso específico da hermenêutica bíblica como um caso paradigmático para todas as hermenêuticas. Nesse momento, o problema aparece sob a forma de readmissão da especificidade da Palavra de Deus, sem reconstituir nem o dualismo barthiano nem a redução existencial bultmanniana, mas mantendo as particularidades desses dois referentes: Deus e o homem. Ebeling, afirma Ricoeur, propõe esclarecer a palavra eficácia.

A grande contribuição dessa proposta, segundo Ricoeur, é a de trazer uma compreensão menos subjetivista, sem por isso anular o papel do sujeito, uma vez que ele permanece como o destinatário da Palavra (RICOEUR, 1994, p. 46). Ebeling, dessa forma, possibilitou pensar uma Palavra instauradora de liberdade, uma fórmula que é acrescentada, não por acaso, no título de um artigo do filósofo francês publicado em 1966 (RICOEUR, 1966, p. 493-507). Em um artigo publicado no ano seguinte, Ricoeur insiste no fato de que “evento” e “sentido” não se excluem mutuamente, porque um evento “não é simplesmente um corte no tempo, uma irrupção, mas é um tipo de cristalização do sentido” (RICOEUR, 1967, p. 3).

Quando Ricoeur retoma a teologia de Ebeling, sobretudo em se tratando da questão da consciência, no final dos anos 1980, é preciso antes de tudo lembrar que, nesse meio tempo, o adágio hermenêutico que Ricoeur assumiu se tornou “interpretar mais, para compreender melhor” (RICOEUR, 1995, p. 51). A fonte de articulação entre processo de interpretação e evento da palavra, ontológica ou teológica, permanece sem dúvida um dos princípios de seu

pensamento, mas as passagens do símbolo à metáfora, e da metáfora à narração, podem ser compreendidas como respostas nas quais o momento da analogia se encontra cada vez mais situado.

REFERÊNCIAS

AMHERDT, François-Xavier. **L'herméneutique philosophique de Paul Ricoeur et son importance pour l'exégèse biblique**. Paris: Les Éditions du Cerf, 2004.

BÜHLER, Pierre. **Quand interpréter c'est changer**. Genève: Labor et Fides, 1995.

FREI, Hans. **The Literal Reading of Biblical Narrative in the Christian Tradition: Does it Stretch of Will it Break?** New York: Oxford University Press, 1986.

RICOEUR, Paul. **A crítica e a convicção**. Lisboa: Edições 70, 1995b.

_____. **Du texte à l'action**. Paris: Seuil, 1986a.

_____. **L'herméneutique biblique**. Paris: Les Éditions du Cerf, 2000b.

_____. **La critique et la conviction**. Paris: Calmann-Lévy, 1995a.

_____. **La mémoire, l'histoire, l'oubli**. Paris: Seuil, 2000a.

_____. **La métaphore vive**. Paris: Seuil, 1975a.

_____. La Parole, instauratrice de liberté. **Cahiers universitaires catholiques**, Paris, n. 10, p. 493-507, juillet 1966.

_____. La philosophie et la spécificité du langage religieux. **Revue d'histoire et de philosophie religieuses**, Paris, n. 55, p. 13-26, 1975b.

_____. **Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie**. Genève: Labor et Fides, 1986b.

_____. **Lectures 3: Aux frontières de la philosophie**. Paris: Seuil, 1994.

_____. Mythe et proclamation chez R. Bultmann. **Cahier du centre protestant de l'ouest**, Paris, n. 8, p. 21-33, juillet 1967.

_____. **O discurso da acção**. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. Parole et symbole. **Revue des sciences religieuses**, n. 49, p. 142-161, 1975d.

_____. **Penser la Bible**. Paris: Seuil, 1998.

_____. Philosophical Hermeneutics and Theological Hermeneutics. *Studies in Religion. Sciences religieuses*, n. 5, p. 14-33, 1975c.

_____. **Refléxion Faite**. Paris: Esprit, 1995c.

FATICIDADE, VIDA E MORTE: CONSIDERAÇÕES FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICAS

Ricardo Avalone Athanásio Dantas

Doutorando em Filosofia, UFPI

E-mail: ricardo.avalone@gmail.com

Em *Ontologia (Hermenêutica da faticidade)*, Heidegger critica a ontologia tradicional por padecer de grave (dupla) insuficiência:

- 1) Desde o princípio seu tema é o ser objetual, a objetualidade de objetualidades determinadas, e objetualidade para um pensar teórico indiferente, ou o ser objetual material para determinadas ciências que se ocupam com ele, da natureza ou da cultura; e o mundo, mas não considerado a partir do *ser-aí* e das possibilidades do *ser-aí*, porém, sempre através das diversas regiões objetuais; ou fixadas também por outras regiões de caráter não teórico. [...].
- 2) O que resulta disso: a ontologia bloqueia o acesso ao ente que é decisivo para a problemática filosófica, isto é, ao *ser-aí*, a partir do qual e para o qual a filosofia é (HEIDEGGER, 2013, p. 9).

Para Heidegger, partindo da faticidade podemos designar o caráter de nosso *ser-aí* próprio, de um modo que a ontologia tradicional não permite. “Mais especificamente, a expressão [faticidade] significa: esse *ser-aí* em cada ocasião [...], na medida em que é ‘aí’ em seu caráter ontológico de ser” (Id., p. 13). Em uma postura abertamente crítica, sobretudo com relação a Husserl (embora não mencione o seu nome) Heidegger afirma:

Ser-aí no tocante a seu ser, significa: não e nunca primordialmente enquanto objetualidade da intuição e da determinação intuitiva, da mera aquisição e posse de conhecimentos disso, mas *ser-aí* está aí para si mesmo no como de seu ser mais próprio (Ibid., p. 13).

A filosofia da existência, tal como concebida por Heidegger, “pressupõe que todos os conteúdos e verdades tradicionais perderam a sua substância; e, assim, tudo o que resta é facticidade [sic] nua, isto é, o puro facto [sic] da existência” (WOLIN, 1998, p. 64). Desse modo, compreende-se que o pensamento heideggeriano tenha se tornado radical: Heidegger teve bastante lucidez “quanto à impossibilidade de modificar [...] um programa filosófico por meio de uma determinação diversa do objeto da investigação filosófica e deixando inalterada a maneira segundo a qual o objeto se torna tema” (FIGAL, 2005, p. 31).

A tematização ontológico-existencial do *ser-aí* realizada por Heidegger o permitiu observar em *O conceito de tempo*, que a “aporia da apreensão do *ser-aí* não se funda na limitação, incerteza e incompletude da faculdade do conhecimento, mas no ente mesmo que deve ser conhecido” (HEIDEGGER, 1997, 22-23). Nesse sentido, Heidegger ressalta que

Quanto menos pressa houver em passar despercebidamente por esta aporia, quanto mais tempo nos mantermos nela, tão mais claro será: nisso que para o *ser-aí* prepara esta dificuldade ele se mostra na mais extrema possibilidade. O fim do *ser-aí*, minha morte, não é algo junto a que se completa um conjunto de transcurso, mas uma possibilidade, da qual o *ser-aí* sabe duma ou doutra maneira: a extrema possibilidade de si mesmo, que ele pode apreender quando pode assimilá-la antecipadamente. O *ser-aí* tem em si mesmo a possibilidade de se encontrar com a sua morte enquanto a extrema possibilidade dele mesmo. Esta extrema possibilidade possui o caráter antecipatório na consciência (*Gewisheit*), e esta consciência é, por seu lado, caracterizada por meio de uma completa indeterminação. A auto-explicação do *ser-aí*, que em termos de consciência e autenticidade ultrapassa todo e qualquer enunciado, é a explicação de sua morte, a consciência indeterminada da possibilidade mais própria de estar-no-fim (*Zu-Ende-seins*) (Id, p. 23).

Por essa razão, Heidegger em *Ser e tempo* afirma que no *ser-aí*, “enquanto o que está sendo para a sua morte, já está incluído o ainda-não mais extremo de si mesm[o], sobre o qual repousam todos os demais” (HEIDEGGER, 2014, p. 335).

Assim, pode-se dizer que Heidegger introduz, através da analítica existencial, “uma maneira de pensar a relação que tenho com o meu eu como um compreender-me de modo prático no mundo” (STEIN, 2003, p. 102). Isso é digno de nota pois, enquanto encontra-se por um lado em Husserl uma concepção de morte reduzida à sua significação empírica e extrínseca de acidente humano (DERRIDA, 1994, p. 16), por outro lado, tem-se em Heidegger uma perspectiva sobre a morte como intrinsecamente ligada ao estado básico do *ser-aí*, o cuidado (HOFFMAN, 1998, p. 218).

A estrutura tríplice do cuidado (*ser-adiante-de-si*, *já-sempre-no-mundo* e *junto-dos-entes*), é designada por Heidegger “com os termos existência, faticidade e decaída. E, nessa estrutura, o elemento central se constitui pela possibilidade diante do *ser-para-a-morte*, como impossibilidade de qualquer nova possibilidade” (STEIN, 2000, p. 210).

Assim, o *ser-para-a-morte* como possibilidade extrema, derradeira, guarda uma relação que merece maior explicitação com a concepção heideggeriana de *experiência fática da vida*, visto serem ambas categorias não naturais, mas existenciais que indicam possibilidades do *ser-aí* em um mundo no qual a demarcação rigorosa entre filosofia e ciência se faz problemática em diversos sentidos – que pretendemos explorar em pesquisas futuras.

REFERÊNCIAS

DERRIDA, Jacques. **A voz e o fenômeno**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

FIGAL, Günter. **Martin Heidegger**: fenomenologia da liberdade. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. **Ontologia** (hermenêutica da faticidade). Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. O conceito de tempo/ A questão da técnica. **Cadernos de Tradução**, n. 2, DF/USP, 1997.

HOFFMAN, Piotr. A morte, o tempo e a história: II parte de O Ser e o tempo. In: C. Guignon (dir.). **Poliedro Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p. 213-231.

STEIN, Ernildo. **Diferença e Metafísica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

_____. **Nas proximidades da antropologia**: ensaios e conferências filosóficas. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003.

WOLIN, Richard. **A Política do Ser**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

A BUSCA DOS SENTIDOS PERDIDOS: A HERMENÊUTICA HISTÓRICA DE PAUL RICOEUR

Ricardo Pereira Alves do Nascimento

Mestrando em Filosofia, PUCPR

E-mail: ricardo.paan@gmail.com

O presente trabalho objetiva discutir o fenômeno da representação histórica possibilitada pela hermenêutica ricoeuriana. Paul Ricoeur trabalhou incessantemente na articulação entre a epistemologia e a ontologia no que condiz ao sentido da escrita historiográfica; isso não significa que fez o trabalho de um historiador, mas que buscou, filosoficamente, questionar o modo de escrita moderno e postular uma representação fenomenológica e hermenêutica para as questões e tensões do tempo, da narrativa, da passeidade e da história. Da coleção ‘História e Verdade’ de 1955 até o considerado maior tomo filosófico do autor, a obra ‘Memória, História, Esquecimento’ de 2000 é tecida uma compreensão homeomorfa, embora invariavelmente renovada, entre a historiografia e a condição histórica. Essas duas dimensões – a historiografia e o contexto histórico das condições materiais do presente – sempre foram para ele complementares. É inevitável que, para uma narrativa histórica, a referência não se apresente apenas no passado, mas também no modo como o narrador coloca-se ao descrever o passado. Segundo o autor, “a questão da representância do passado ‘real’ pelo conhecimento histórico nasce da simples pergunta: que significa o termo ‘real’ aplicado ao passado histórico? Que queremos dizer quando dizemos que algo ‘realmente’ aconteceu?” (RICOEUR, 2010, p. 236). Seu trabalho aproxima-se demasiadamente da história não pela disposição metodológica de organizar o modo como a compreendemos racionalmente, mas na concepção de que é nela que a jovialidade da aventura da existência humana é representada: a história não ocupa simplesmente a postura de testemunha dos episódios mundanos – embora Ricoeur afirme que o testemunho é um dos modos de atestação dos domínios veritativos da história; uma modalidade particular de verdade – muito mais, a história é o lugar da afirmação original do ser humano em todas as suas dimensões de existência, a estrutura que inscreve a vida na hermenêutica da condição humana. A história, portanto, é uma reveladora da verdade do homem.

Para Ricoeur a história é composta por dois níveis: um de objetividade e outro de subjetividade (RICOEUR, 1952). No primeiro nível há um apelo pela metodologia ordenadora e positivista de organização dos comportamentos históricos fundantes da disciplina científica

da história; no segundo nível destaca-se as feições humanas, e por isso singulares, da escrita narrativa. Numa obra de 1952 intitulada *'Objectivité et subjectivité en histoire'*, Ricoeur apresenta uma 'subjatividade implicada' que determina a forma dos esquemas interpretativos de racionalização da história feita pelo historiador. A história, por se tratar de um olhar sobre uma 'presença ausente' (RICOEUR, 2010, p. 36) mobiliza um caráter de crença (você deve acreditar ou não?) que passa a ser também ética: em quem devemos acreditar? Se todo documento é redigido por um ser subjetivo que, possuindo crenças, opiniões e preferências dita a narração de um fato histórico, é possível acreditar em sua documentação? Em *'A Memória, A História, O Esquecimento'*, Ricoeur concorda que o objetivo de garantir a verdade da história é inseparável de um pacto de confiança entre os leitores e historiadores, estabelecido na mesma direção daquele horizonte de expectativa ao se ler uma obra de ficção. Tudo isso, colocando em um horizonte de reflexão social, culmina na responsabilidade do historiador. Os historiadores dispõem das informações e as articulam em uma "busca específica de verdade", que "constitui a dimensão epistêmico-veritativa do *orthos logos* da memória" (RICOEUR, 2010, p. 70). A composição identitária da história, que escreve e inscreve o reconhecimento do sujeito e da sociedade possui um forte elo com a memória. É por isso que a narrativa toma o centro da discussão, pois pela mediação entre o tempo e a escrita, é que a narratividade temporaliza as vivências.

No interior dessa narrativa operante na história, a hermenêutica faz deste um corpo autônomo em relação a intenção subjetiva de seu autor. A questão essencial não é mais "encontrar, por trás do texto, a intenção perdida, mas implantar diante do texto o mundo que ele abre e descobre" (RICOEUR, 1986, p. 58, tradução nossa). Aqui percebemos que Ricoeur se distancia em relação a uma hermenêutica profunda e romântica onde a subjatividade pode ser concebida como a primeira categoria de compreensão. Ricoeur está muito mais convicto de que a subjatividade está na origem perdida do narrador que precisa sempre resgatar num papel mais modesto e proporcionalmente radical. Permanecendo fiel à fenomenologia, o filósofo não abandona o "caráter derivado dos significados de ordem linguística" (RICOEUR, 1986, p. 59), ou seja, a anterioridade de uma preeminenciada anunciação de princípio (o dizer da própria enunciação); em outras palavras, a maneira como as proposições objetivam realmente o significado do ser. É que por trás de toda experiência da linguagem há um ser que pede para ser dito: este é o significado do *leitmotiv* de *'véhémence ontologique'*, expressão que lembra a universalidade da hermenêutica e da polissemia do ser, bem como a interpretação heideggeriana do princípio da experiência em Hegel

REFERÊNCIAS

RICOEUR, P. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editora UNICAMP, 2010

_____. Objectivité et subjectivité en histoire. In: _____. **Histoire et vérité**. Paris: Seuil, 1952.

_____. Phénoménologie et herméneutique, en venant de Husserl, 1975. In: _____. **Du texte à l'action**: Essais d'herméneutique II. Paris: Seuil, 1986.

HAMLET, OU DA INCOMPREENSÃO

Rodrigo Viana Passos

Doutorando em Filosofia, PUC-Rio; Bolsista CAPES

E-mail: rodrigowvp@gmail.com

Não há como negar a mão e a tinta de Shakespeare na história. Pode-se dizer mesmo que o bardo encenou nossa própria história e, assim, traçou algumas de suas linhas fundamentais. Tais traçados delineiam um espaço onde podemos nos movimentar. Nesse sentido, digo mesmo que, ainda que morto há muito, ele ainda brinca conosco. Ao lermos, representarmos, assistirmos, falarmos [de] suas peças, somos arrastados para seu palco universal, onde todo drama humano (ainda que sub ou sobre-humano) é bem-vindo. Como diz, Jaques em *As you like it* (“Como gostais”): “All the world's a stage, / And all the men and women merely players. / They have their exits and their entrances, / And one man in his time plays many parts¹ [...]” (SHAKESPEARE, 2006, p. 227, [II, 7, 140-144]). O palco é um mundo, e o mundo é um palco. Note-se a singularidade do *um*. Com isso, gostaria de remarcar a impressão de que cada cena shakespeareana é *um* mundo muito próprio. Apoiando-me de passagem em *A origem da obra de arte*, estico a corda e afirmo que cada cena shakespeareana *inaugura* um mundo. Por outro lado, todo mundo se configura efetivamente como palco, ou seja, é redescoberto em sua plasticidade mesma. Com isso, posso iniciar propriamente o esboço de minha fala principal. Se cada cena de Shakespeare é um mundo, que mundo é este de *Hamlet*?

Abre-se o livro ou abrem-se as cortinas e lá está o castelo danês de Elsinore com um aspecto lúgubre. Em meio a esse cenário sombrio, apenas iluminado pelas estrelas, pela lua e por alguns archotes, ouvimos as vozes – quem sabe nervosas – de dois sentinelas: “[Barnardo] Who’s there? / [Francisco]: Nay, answer me. Stand and unfold yourself².” (SHAKESPEARE, 2008, p. 3, [I, 1, 1-2]). Ambos, sabemos algumas linhas adiante, estão em alerta por conta da aparição de um espectro; mais algumas e vemos Horácio, após ele mesmo provar de vista a presença do espectro, pressentirá os maus augúrios que essa aparição prenuncia (Ibidem, p. 7, [I, 1, 112ss]). Com isso, o mundo de *Hamlet* se abre em profundos mistérios e presságios sombrios, mas essa tensão alcançará seu máximo quando o próprio Hamlet enfim presenciar o espectro. De fato, Hamlet filho já havia aparecido anteriormente num estado, digamos, exaltado,

¹ Tradução minha: “O mundo é um palco, / E todos os homens e mulheres meramente atores. / Eles têm suas saídas e entradas, / E em sua vida um homem performa papéis vários”.

² Tradução minha: “[Barnardo]: Quem é? / [Francisco]: Não, me responda. Pare e se apresente.”

angustiado, errático (Ibidem, p. 9, [I, 2, 65ss]). O mundo de Hamlet estava efetivamente torto, desajeitado, e o espectro irá virá-lo de ponta cabeça, instaurando em Hamlet uma desordem ainda mais profunda. Como ele mesmo dirá, “[Hamlet]: The time is out of joint, O cursed spite, / That ever I was born to set it right³!” (Ibidem, p. 33, [I, 5, 189-190]).

Instado pelo espectro, Hamlet se enredará numa saga vertiginosa. É aqui que iniciam nossas incompreensões sobre as incompreensões e indecisões de Hamlet. Afinal, por que a vingança é tão difícil para Hamlet? Nossas expectativas trágicas clamam por um sangue fácil. Está posto: o espectro revelou a verdade e a tarefa a ser feita. E então? Uma definição acertada é dada por A. C. Bradley ao falar de modo geral sobre os heróis trágicos shakespearianos: “Eles não entendem a si mesmos como não entendem o mundo que os cerca” (2009, p. 20). Aqui entra-se numa possibilidade de ver a situação de Hamlet não primariamente por aspectos psicológicos per se. Não é que Hamlet seja fraco psicologicamente e, por isso, não compreende seu mundo; antes sim, Hamlet não compreende seu mundo, porque o mundo mesmo é/está fora dos eixos, e por isso seu espírito vacila, dando abertura para que suas paixões sejam instigadas de maneira radical⁴. O espectro, por sua vez, é o símbolo do mundo desajustado, pois ele mesmo é em si uma presença desajustada, de uma temporalidade estranha. Por um lado, o espectro é a memória do Hamlet-Pai e do mundo que ele representa e reúne em seu entorno, e que era ou parecia familiar a Hamlet-Filho; por outro, ele é também a imposição desse passado ao *tempo* de Hamlet: atordoando seu “presente” e turvando seu futuro. Nesse sentido, o espectro apresenta a Hamlet o próprio problema de herança de uma tradição⁵: como se deve herdá-la e transmiti-la; o que *fazer* com ela? Este é, poder-se-ia dizer, o primeiro estágio da Incompreensão de Hamlet, no qual o herói se vê numa aporia fundamental sobre si mesmo e seu mundo⁶. É um desafio à nossa própria expectativa de sentido que se assenta numa prévia familiaridade compreensiva com o mundo, e este mesmo, por sua vez, interpretado como uma conjuntura de significância.

Tal estado de coisas não se resolve com o desenrolar da peça, mas é inegável que Hamlet adquire uma outra disposição diante dele. Em certa medida, Hamlet acolhe em si mesmo o

³ Tradução minha: “O tempo está fora dos eixos, / Ó destino maldito / Que tenha eu nascido para justo o firmar”. Como observa Derrida (1994), “time” aqui nomeia o mundo, a época, o tempo mesmo, conferindo assim à fala a amplitude e profundidade que nos possibilita pensar no alcance do drama hamletiano.

⁴ Com isso não quero afastar a importância da psicologia ou mesmo fisiologia hamletiana, mas apenas que sozinhas ou mesmo primariamente elas não preenchem a ação do herói.

⁵ É muito sintomático também que Hamlet demonstre dúvidas sobre esse próprio passado glorioso, épico de seu pai.

⁶ Paul A. Cantor (2004) faz uma interessante análise de como Hamlet sintetiza “espírito” do homem renascentista: aquele que está entre a tradição clássica (pagã) e os valores cristãos. Um exemplo seria a própria hesitação de Hamlet diante da vingança: um ato de defesa da honra na perspectiva heroica clássica; um ato proibido pelo cristianismo.

desajustamento do mundo, a despeito de ainda parecer se enxergar como aquele que irá ajustá-lo, fazer-lhe justiça. Há a inegável percepção de que Hamlet “descobre” a finitude e o caráter aporético fundamental do mundo e da existência: essencialmente o mundo é incompreensível⁷. Contudo, isso não implica necessariamente em caos e fatalismo; pelo contrário, o fatal está aparentemente na expectativa de enfim restaurar a ordem do mundo e estabelecer o *sentido* (o *desde onde* das coisas, e *para onde afinal* da história etc.). Hamlet, mesmo em sua nova disposição vivaz-desinteressada⁸, perece nessa tentativa. Nesse sentido, a presente proposta se situa na possibilidade de se apresentar tal incompreensão fundamental e constitutiva que *Hamlet* instaura. Como indicação final, diria de passagem que a melhor disposição que Hamlet manifesta ao longo da peça e parece oferecer uma outra via existencial a ele se dá no momento em que ele performa o papel de diretor da peça [dentro da peça]. É o Hamlet artista que poderia criar algo de novo para o seu tempo moribundo⁹.

REFERÊNCIAS

BLOOM, Harold. Introduction. In: **William Shakespeare's Hamlet**. Nova York: Chelsea House Publications, 2009. (Bloom's Modern Critical Interpretations).

BRADLEY, A. C. **A tragédia shakespeariana**. Trad. Alexandre Feitosa Rosas. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

CANTOR, Paul A. **Shakespeare: Hamlet**. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx**. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César. **Estudos ético-políticos sobre Derrida**. Rio de Janeiro: Mauad X, Editora PUC-Rio, 2020.

GADAMER, H.-G. **Verdad y metodo**. 4. ed. Trad. Ana Agud Aparicio e Rafael de Agapito. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1991.

HEIDEGGER, Martin. **A origem da obra de arte**. Trad. Idalina Azevedo e Manuel Antônio de Castro. São Paulo: Edições 70, 2010.

_____. **Ser e tempo**. 8. ed. Trad. Márcia Schuback. Petrópolis: Vozes, 2013.

⁷ ... porque o tempo mesmo, a temporalidade do tempo, é espectral, desconjuntada, talvez poderíamos dizer com Derrida.

⁸ O ato V é a culminação disso. Parafraseando Harold Bloom (2009, p. 2ss), é uma disposição de vivacidade desinteressada (*readiness*: prontidão; *disinterestedness*: desinteresse, “desinteressamento”).

⁹ Nesse caso, Próspero, em *A tempestade*, é a alternativa a Hamlet. Efetivamente, Próspero é o último presente de Shakespeare a nós.

SHAKESPEARE, William. **As you like it**. Londres: Arden, 2006. (Arden Shakespeare).

_____. **Hamlet**. 3. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. (The Cambridge Dover Wilson Shakespeare).

A REABILITAÇÃO DA TRADIÇÃO, AUTORIDADE E PRECONCEITOS PARA A COMPREENSÃO NA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE GADAMER

Roney Lopes Brito

Doutorando em Filosofia, USP

E-mail: roneylb37@gmail.com

O pensamento moderno não desliga-se facilmente da tradição e o mesmo acontece com as ideias derivadas do pré iluminismo, a “autoridade” e o “preconceito”. Quando falamos em autoridade, podem surgir os seguintes questionamentos: 1. Com que direitos os reis governam, os servos servem e as palavras significam aquilo que significam? Tais questões que são levantadas sobre práticas políticas, o domínio da igreja e práticas morais.

Para os iluministas toda e qualquer autoridade deveria ser usurpada e tornada ilegítima se não tivesse a sanção, a aprovação, da razão. O conceito de autoridade muitas vezes é tomado como oposto à razão. Tão ideia não parece “tão má”, pois um tanto de autoridade na vida social subscreve-se não pela razão, mas pelo poder e domínio que algumas vezes ocorre de um modo arbitrário. No pensamento gadameriano, a autoridade, a autoridade em sua essência, possui a sua própria legitimidade. Segundo Gadamer (2014, p. 371) “A compreensão correta desse sentido de autoridade não tem nada a ver com a obediência cega a um comando, mas com conhecimento”. Ao analisarmos a relação professor-aluno, alguns afirmam que a autoridade do professor não passa de um poder social arbitrário investido em agentes do estado, que possuem poderes de punição e sanção. Todavia, para Gadamer existe outro senso de autoridade, do qual o conceito mais moderno de autoridade derivou. Trata-se da autoridade genuína, que é “um ato da liberdade e da razão, que concede autoridade ao superior basicamente porque este possui uma visão mais ampla ou é mais experto, ou seja, porque sabe melhor”. (GADAMER, 2014, p. 371) Deste modo, o bom professor possui autoridade, não por mérito da sanção da punição (disponível a todo momento – caso necessário), mas por outros motivos. Para Gadamer, a autoridade genuína de um professor, ou um agente público que foi investido em um cargo de direção, não acontece simplesmente por mérito do investimento do poder sociais, mas pela habilidade em levantar determinadas questões e fazer com que determinados temas pareçam cruciais, relevantes e merecedores de atenção. Um bom professor possui sua própria autoridade, a partir das questões que ele apresenta e não nas punições que poderia apresentar aos alunos indisciplinados. A questão da autoridade no pensamento gadameriano não se restringe a divisão

de classes, mas pode ser transposta a temas relacionados a verdades que se encontram em textos e ideias. Neste sentido, é possível um questionar acerca da veracidade das questões que são levantadas por um texto filosófico, e as quais ele busca responder. Deste modo, Gadamer põe em evidência que são as questões apresentadas pelos textos que são de algum modo mais relevantes e importantes do que o produtor do texto.

[...] a autoridade das pessoas não tem seu fundamento último num ato de submissão e abdicação da razão, mas num ato de reconhecimento e de conhecimento: reconhece-se que o outro está acima de nós em juízo e visão e que, por consequência, seu juízo precede, ou seja, tem primazia em relação ao nosso próprio juízo. (GADAMER, 2014, p. 371)

“Ter autoridade é conhecer algo e o conhecimento é tradição”. (LAWN, 2011, p. 57). Assim, Descartes ao fazer uso da dúvida metódica, buscando estabelecer o que não poderia ser posto em dúvida, formulou uma moral provisória. Para Gadamer, esta moral provisória não é nada além daquilo que já existia no sistema moral da época de Descartes. Isto fortalece a tese de que a autoridade moral, não pode ser apresentada ao exame minucioso da razão, pois aquilo que é aceito como razão é previamente definido (preconceitos) por um código moral. Do mesmo modo que a tradição e a autoridade, o *preconceito* sofre algumas críticas por parte do Iluminismo.

[...] o historicismo, apesar de toda sua crítica ao racionalismo e à teoria do direito natural, encontra-se ele mesmo sobre o solo da Aufklärung moderna, compartilhando, inadvertidamente, de seus preconceitos. Há com efeito também um preconceito da Aufklärung que suporta e determina sua essência: é o preconceito contra os preconceitos em geral e, com isso, a despotenciação da tradição. (GADAMER, 2014, p. 360)

Há uma leitura positiva e negativa do termo preconceito, e o Iluminismo enfatizou a leitura negativa. O pré conceito permite um pré julgamento, ou seja; não é possível julgar sem um pré que o acompanhe. Deste modo, os julgamentos em geral são condicionados por pré julgamentos. Gadamer quer enfatizar um outro sentido do termo preconceito, que não consiste em um julgar sem reflexão, ou em um julgamento precipitado, que resulta da intolerância de opiniões meramente subjetivas. Os julgamentos são possíveis são viáveis não a partir de uma razão neutra, mas por um conjunto de pré reflexões em relação ao mundo, e que tornam este mundo possível. É pré requisito para que se faça julgamentos reflexivos e apreciativos em relação ao mundo a posse dos preconceitos, ou seja; sem pré-julgamento não pode haver julgamento. Gadamer questiona no Iluminismo o fato de defenderem a ideia de que para se

refletir e julgar o mundo, não se fazem necessários fatores externos e que as ações cotidianas e a socialização não possuem nenhum papel neste contexto. A razão é apresentada aqui como o único fundamento para o pensamento e para o entendimento. Talvez uma análise mais precisa, nos permita buscar a descoberta daquilo que está por trás da razão e que a torne de fato possível. Deste modo, o acesso aquilo que se encontra por trás da razão vem à tona com Gadamer a partir da tradição hermenêutica. A tradição hermenêutica, rejeita a ideia de que um mundo único que nos dá acesso a um tipo definitivo de conhecimento, e isso é um propósito do Iluminismo.

Todavia, as hermenêuticas mostram que todo entendimento humano é interpretação. Perspectivas de mundo são interpretações, que não dizem a maneira como as coisas realmente são, tratam-se de visões provisórias e limitadas. Todavia, não podemos esquecer que somos parte daquilo que buscamos compreender e que existe uma fronteira móvel entre o conhecedor e o conhecer. Gadamer nos faz repensar sobre os pressupostos fundamentais do Iluminismo, pois seu trabalho vai de encontro ao modo de pensar moderno. Gadamer posiciona-se contra a ideia de um mundo estável e tão bem fundamentado onde conceitos e aparatos tecnológicos são limitados para compreendê-lo. O racionalismo científico pode ser visto como o principal exemplo do pensamento metódico. Toda a verdade está ligada ao método dedutivo ou ao método indutivo. Contudo, Gadamer não acredita que pode reduzir-se a um procedimento. O conceito de verdade foi reduzido à noção de certeza, ou seja; a certeza de um procedimento que pode ser realizado por qualquer um, em qualquer lugar que obterá os mesmos resultados, o que caracteriza uma intersubjetividade dos resultados. O método busca uma uniformização da verdade. Deste modo, “a verdade se dá pela possibilidade de verificação da verdade só se dá pela possibilidade de verificação, então o parâmetro que mede o conhecimento não é mais sua verdade, mas sua certeza”. (GADAMER, 2014, p. 62)

A busca por um método correto é uma tentativa de se ultrapassar as deficiências do modo de pensar pré filosófico, a dependência em relação à *doxa* e a modo de pensar subjetivo. O uso do método correto é que dá acesso à verdadeira natureza do mundo. A ciência ao fazer uso do método, apenas admite como satisfação de verdade o que satisfaz o ideal de certeza. No modo de pensar cartesiano, o que importa é a captura da natureza real das coisas, em sua essência que é fixa e imutável. Para o modo de pensar cartesiano, as opiniões e percepções do indivíduo nos dão acesso apenas as aparências mutáveis das coisas, ou seja; os nossos atributos corporais nos distraem e desviam o nosso olhar de busca pelo conhecimento puro e essencial. Todavia, o que a ciência parece desconsiderar é que o cientista, é uma parte daquilo que está investigando. Deste modo, é válido ressaltar que o humano é marcado pela facticidade, pela historicidade, enquanto condição do compreender, ou seja; encontramos-nos sempre limitados a

uma dada situação hermenêutica. Há uma preocupação de Gadamer em superar a filosofia da subjetividade. É relevante, vincular o sujeito que compreende à história, explicitando a precedência e a influência da história no conhecimento humano e no ser do sujeito. Nesta perspectiva, é ilusório se pensar em uma transparência plena do sujeito, pensado na filosofia moderna da consciência e também o ideal do conhecimento total dos fatos históricos como elaborou o historicismo moderno. “O sujeito já desde sempre se “experimenta” no seio de um mundo, ao qual ele pertence e que nunca simplesmente pode tornar-se seu objeto, pois é sempre horizonte a partir de onde qualquer conteúdo singular é captado em seu sentido” (GADAMER, 2006, p. 230) Segue-se deste ponto, a circularidade da compreensão que realiza-se a partir de uma pré compreensão, e tal pré compreensão pode enriquecer-se a partir de conteúdos novos, que são agregados à nossa consciência a partir do momento em que nos permitimos colocar em jogo os nossos preconceitos. Neste sentido, a reflexão hermenêutica, sofre influências da história, ou seja; busca tematizar a realidade da história “agindo” em toda e qualquer compreensão.

[...] a hermenêutica gadameriana levanta a pretensão de ter tematizado o verdadeiro transcendental, que possibilita o conhecimento humano: a historicidade, o que torna ilusória, segundo essa posição, a exigência de regressão a uma instância fundadora última, a um ponto arquimédico de todo e qualquer conhecimento, ao “fundamental inabalável” como diria Descartes. (OLIVEIRA, 2006, p. 231)

Independentemente do método utilizado para investigar o mundo, é válido ressaltar que este mundo está sendo observado a partir de uma determinada estrutura e dimensão do humano. Um dos desafios da ciência tem sido o de buscar eliminar a singularidade do sujeito e o universo cultural do cientista, apresentando a sua “universalidade”, como algo comum a todos os indivíduos. Em Descartes, tal universalidade manifesta-se por meio da razão e a aplicabilidade do método, que independe de variações linguísticas, culturais e históricas, pois produzirá sempre os mesmos resultados de um modo eficaz. A ciência, por meio do método busca acessar a universalidade dos dados, que transcende o singular do tempo e espaço. Já em uma perspectiva da hermenêutica filosófica, não existe uma cisão entre sujeitos e objetos. A partir deste ponto, surge a necessidade de pensarmos a lacuna existente entre sujeitos e objetos, questão que nos remete ao início da história do pensamento ocidental, onde o pensamento busca replicar corretamente o mundo por meio da linguagem. Diante de tal problemática, compartilhamos da ideia que a linguagem não deve ser considerada apenas um meio de comunicação, mas uma forma de expressão. “O que torna a linguagem possível não é o relacionamento marcante entre

a palavra e o objeto marcante entre a palavra e o objeto, mas sim a ideia de que a linguagem é expressiva. Ela expressa uma forma de vida” (LAWN, 2011, p. 61). Deste modo, faz-se necessário pensarmos a compreensão não a partir do método científico moderno, mas a partir da reabilitação preconceitos e de um diálogo com a tradição fazendo uso da linguagem, para que possamos estar abertos às coisas mesmas.

REFERÊNCIAS

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

GRONDIN, Jean. **Hermenêutica**. São Paulo: Parábola Editorial, 2012.

LAWN, Chris. **Compreender Gadamer**. 3. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

OLIVEIRA, M. A. de. **Reviravolta linguístico pragmática na filosofia contemporânea**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2006.

ROHDEN, Luiz. **Interfaces da hermenêutica: método, ética e literatura**. Caxias do Sul: Educs, 2008.

CÍRCULOS DE DIÁLOGOS FILOSÓFICOS: ABORDAGEM METODOLÓGICA PARA O ENSINO DE FILOSOFIA NO ENSINO MÉDIO NA PERSPECTIVA FILOSÓFICA DE GADAMER

Sebastião Mauricio de Melo

Mestrando em Filosofia, PRO-FILO/UFCG; Bolsista CAPES

E-mail: sebastiaomario1@gmail.com

INTRODUÇÃO

A proposta de pesquisa desse artigo se fundamenta tanto na experiência da prática docente quanto na investigação teórica em sala de aula. Importante destacar a relevância do ensino de filosofia no Ensino Médio. A sala de aula tornou-se um dos maiores desafios enfrentados como docente, na medida em que, o modelo tradicional de educação foi o apreendido no decorrer da formação, dessa forma, se tornou um problemático filosófico já que se pensou de forma crítica se de fato esse modelo seria suficiente para ministrar as aulas na Rede Pública. O ponto crítico do modelo tradicional de ensino é que se baseia em monólogos, porque é adotada a metodologia de exposição do saber unicamente pelo professor, deixando de lado as vozes e os saberes dos/das discentes por considerá-los/as como tabulas rasas, ou seja, como uma consciência desprovida de conhecimentos, impossibilitando assim aos /as discentes apresentar as suas contribuições significativas para o ensino e a educação proposta pelo educador, gerando dessa forma um real impedimento no estabelecimento do diálogo em sala de aula. Logo, com a constatação dessa lacuna, o objetivo principal é apresentar um resultado parcial da pesquisa do Mestrado Profissional em Filosofia em que se aponta a relevância em criar e possibilitar as condições de um diálogo aberto em que a vivência dos discentes e suas vozes se apresentem como um fenômeno que contribui de forma significativa para o ensino de filosofia.

Nessa busca por uma metodologia que possibilitasse esse profícuo diálogo e, assim, mudar a estrutura tão rígida de aula, o método hermenêutico se apresentou como uma possibilidade de mudar os próprios métodos rígidos praticados em sala de aula para algo mais flexível, ou seja, justamente ao demonstrar a relevância do diálogo como um método pedagógico que pode corroborar na construção do conhecimento filosófico, como propõe Gadamer: “De certo que, com isso, pensamos num processo entre pessoas, que, apesar de toda a sua amplitude e infinitude potencial, possui uma unidade própria e um âmbito fechado. Um

diálogo é, para nós, aquilo que deixou uma marca (GADAMER, 2011, p. 247)”. O diálogo como uma tentativa de prática pedagógica, tem como objetivo deixar nos/nas discentes uma marca, um conhecimento transformador. Gadamer propõe, o diálogo entre educador e educando como um dos primeiros métodos de transmitir e criar o conhecimento, “[...] O diálogo entre professor e alunos é certamente uma das formas mais primitivas de experiência de diálogo” (GADAMER, 2011, p. 248). O artigo fundamentado no pensamento filosófico de Gadamer pretende apresentar uma abordagem metodológica que tem por objetivo despertar no/na discente a leitura de textos clássicos, para estabelecer um diálogo, discente-professor e discente-discente.

Diante da experiência vivenciada na área educacional, surgiram algumas indagações: Como tirar o/a discente do isolamento de seu próprio mundo? Como possibilitar a sua vivência empática pela leitura e pelo diálogo com seus pares? Parte-se da ideia de que o/a estudante desenvolva um amor à leitura e, principalmente, que se sinta livre para expor seus pensamentos diante da comunidade escolar, tendo em vista que, muitos preferem o isolamento, fechado num “mundo tecnológico”, seja por timidez, seja por indiferença ao debate coletivo. Partindo dessas considerações, o problema que permeia a discussão filosófica nesse artigo é o seguinte: como então estimular e despertar o prazer e a vivência da liberdade de falar e escutar pelo diálogo filosófico nas aulas de filosofia através do método da hermenêutica de Gadamer? O método de investigação aplicado no desenvolvimento da pesquisa foi o hermenêutico na perspectiva filosófica de Gadamer.

II - FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

Diante de tantas questões pretendo levar para o discente(a) dos primeiros anos do ensino médio uma aula mais dialógica, que envolva o mesmo nas discussões, foi pertinente investigar o arcabouço teórico da Hermenêutica do pensador Hans-Georg Gadamer. Gadamer mostra que só podemos aprender através do diálogo, apontando assim para uma busca hermenêutica dentro do campo educacional. O que se coloca é que através da linguagem se estabelece um diálogo entre pessoas, um diálogo que vai além da conversação, mas uma abertura ao outro, deixar que o outro se apresente. É na linguagem que se estrutura o mundo de significados. A compreensão se estabelece com o diálogo: “a linguagem é o meio pelo qual se efetiva o entendimento a respeito de algo” (HERMANN, 2002, p. 62). Uma vez que compreendo algo, esse entendimento se apresenta na linguagem. Todo ato de compreensão é pessoal. Hermann argumenta que nosso conhecimento tem raízes na prática das relações, pré-reflexivas que mantemos com as coisas e

as pessoas que nos permite encontrar outros possíveis sentidos para a ação educativa. Ao se referir à linguagem Gadamer diz:

[...] é uma possibilidade variável do homem, de uso completamente livre. Para o homem, a linguagem não é só variável no sentido de que existem outras línguas que se podem aprender. É variável em si mesma, uma vez que oferece diversas possibilidades de expressar uma mesma coisa (HERMANN, 2002, p. 69).

Como estudiosa do tema, Hermann mostrar a importância da hermenêutica para a educação, sendo uma tentativa de dar a educação uma possibilidade de se avaliar em seus diversos campos, inclusive pedagógico, indo além da orientação técnico científica, que é imposta atualmente, principalmente proposta imposta na educação militar, ou outros modelos como escola sem partido. Fugindo de métodos científicos, a hermenêutica propõe uma aprendizagem que se realiza no interior do aluno através da linguagem, mostrando que educar é antes de tudo, educar-se, é “reconhecer que o processo de educação é vulnerável e que se educar pressupõe a exposição ao risco” (HERMANN, 2002, p. 85). A hermenêutica traz uma grande contribuição para o campo educacional, tanto por ensejar uma autocompreensão, uma autocrítica da prática pedagógica, está de grande importância para o ensino de filosofia, como aponta Cerletti:

Essa maneira de colocar a questão pretende outorgar aos professores e professoras um protagonismo central, uma vez que os interpela, não como eventuais executores de receitas genéricas, mas como filósofos ou filósofas que recriam a própria didática em função das condições em que devem ensinar (CERLETTI, 2009, p. 09-10).

Uma perspectiva hermenêutica na educação retoma seu caráter dialógico com toda a radicalidade, pois compreender pressupõe uma abertura ao outro, ao desconhecido. Na educação é fundamental que compreendamos os textos, por exemplos, para somente depois, tornar compreensível. O que se pretende com a hermenêutica é propor uma educação aberta ao novo, quebrando um pouco as regras que tanto engessam o conhecimento. Esse diálogo deve ser espontâneo. Acredito que o professor(a), em especial o de filosofia, precisa deixar que o diálogo se faça presente, onde o aluno(a) deve ser ouvido, ter seu espaço para compreender o que o professor está expondo (tradição). O objetivo da hermenêutica da educação é vincular o eu ao mundo, ao outro, ou seja, dá sentido ao que vem de fora na formação pessoal.

III – CONSIDERAÇÕES FINAIS

As considerações finais ainda são parciais em relação ao tema proposto e elas consistem na constatação sobre a relevância da contribuição significativa da hermenêutica gadameriana como uma ferramenta teórica e metodológica que possibilita uma alto-reflexão no professor de filosofia do Ensino Médio, corroborando para uma melhora na prática e na qualidade do ensino, principalmente da Rede Pública.

REFERÊNCIAS

CERLETTI, Alejandro. **O ensino de filosofia como problema filosófico**. Tradução Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. p.07-10.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método II**: complementos e índice. Tradução de Enio Paulo Giachini; revisão da tradução de Marcia Sá Cavalcante-Schubak. 6. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2011. (Coleção Pensamento Humano)

HERMANN, Nadja. **Hermenêutica e educação**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

A DESCONSTRUÇÃO DO MITO ANDROCÊNTRICO

Simone Teresinha Vedana

Doutoranda em Filosofia, UCS; Bolsista FAPERGS

E-mail: simoneteresinhavedana@yahoo.com

As divisões de gêneros são explicadas como *habitus* sexuais considerando funções dos corporais como estruturas do *habitus* dos agentes que compõem disposições in natura que compõem a percepção o pensamento e as ações. A “experiência *dóxica*” estudada e defendida como “atitude natural” imperou nos discursos intelectuais e científicos até serem refutadas pela experiência *dóxica* social, o que pode ser considerada uma virtude contemplativa devido a aquisição da experiência de diferentes somada ao saber científico e as novas possibilidades de questionar a natureza humana e seu ethos. A justificativa para o androcentrismo resiste até o início do século XIX pela justificativa anatômica que diferencie sensações, sentimentos, paixões, disposições, escolhas e ações para perpetuar diferentes funções sociais responsáveis pelas práticas injustas de dominação. Com o objetivo de apresentar possíveis explicações para entender a construção desse pensamento exclusivista e de como essa dominação inicia, perpassa épocas e se rompe com o passar do tempo busca-se pela metodologia da pesquisa empírica em diferentes pensadores compreender a evolução do pensamento filosófico, sociológico, psicanalítico que contribuíram para a formação, a permanência e o rompimento de antigos paradigmas que dividiram funções através de jogos sociais que visam a dominação androcêntrica. Como resultados parciais da análise histórica das funções sociais distinguidas através do gênero encontramos na ciência, na filosofia, na psicanálise equívocos que contribuíram para essa distinção. Encontramos nesses mesmos saberes contribuições que deram origem a novas investigações, novas ciências que dissolvem esses equívocos e procuram compreender e romper a origem desses esquemas imanentes de *habitus* diferenciados e diferenciadores. Ao recorrer as pesquisas referentes a diversos pensadores em distintas épocas pode-se estabelecer algumas considerações finais a questionamentos que refutam ideias de alguns filósofos sem causar dano as grandes contribuições de suas obras para a filosofia e as ciências. Atualmente é inconcebível reduzir as funções sociais pela diferença anatômica privando alguém das atividades artísticas, políticas, científicas e filosóficas, principalmente quando essas capacidades e funções são consideradas como as mais elevadas virtudes e a elas

são atribuídas como condições para a vida feliz. Diferenciar funções diferentes quanto ao sentimento de acolhimento e a função de lei pelas diferenças corporais também pode ser um equívoco inconsciente de papéis simbólicos, imaginários de realidades questionáveis. Cada estudioso é filho de seu tempo e a verdade é a soma do conhecimento e da experiência.

REFERÊNCIAS

BOUDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. 4. ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2017.

LA TAILLE, Yves. **Moral e Ética**: dimensões intelectuais e afetivas. Porto Alegre: Artmed, 2006.

_____. **Formação Ética**: do tédio ao respeito de si. Porto Alegre: Artmed, 2009.

RUMO A QUAL FILOSOFIA: REFLEXÕES HERMENÊUTICAS A PARTIR DE SOREN KIERKEGAARD

Thiago Luiz de Sousa

Doutorando em Filosofia, UFMG; Bolsista CAPES

E-mail: thiago-luiz-sousa@hotmail.com

Em *Ensaio Sobre a Dádiva*, Marcel Mauss apresenta um velho poema escandinavo como epígrafe de seu trabalho. A intenção de Mauss, com isso, era a de colocar o leitor na atmosfera das ideias e dos fatos em que seu estudo se situaria (MAUSS, 2003, p. 185). A partir deste exemplo, queremos também apresentar um poema ao nosso leitor, para que sirva de guia ao nosso trabalho:

O poeta é um fingidor/
Finge tão completamente/
Que chega a fingir que é dor/
A dor que deveras sente./
E os que leem o que escreve,
Na dor lida sentem bem,
Não as duas que ele teve,
Mas só a que eles não têm./
E assim nas calhas de roda/
Gira, a entreter a razão,
Esse comboio de corda/
Que se chama coração (PESSOA, 1995, p. 235).

Com este breve poema, intitulado *Autopsicografia*, Fernando Pessoa afirma a si mesmo, enquanto poeta, como um fingidor. O termo *fingir*, neste contexto, não deve ser entendido no sentido de embuste, como um ato maldoso, mas, sim, em um sentido criativo. Immanuel Kant, ao arguir sobre a dissertação de J. G. Kreutzfeld¹, reflete, em outro contexto, sobre este modo de ser do poeta e faz uma distinção que corrobora com nossa interpretação acerca do poema de Pessoa. Assim afirma Kant:

Há uma grande diferença entre engano e aparência. Ilusão é uma aparência que não engana, antes deleita; pois muitas aparências desagradam, quando são descobertas. As ilusões são-nos necessárias pois, amiúde, temos de esconder o pior. Pode-se designar por ilusões tudo aquilo em que ocorre uma ligação entre o entendimento e a aparência. (KANT *apud* SILVA, 2018, p. 19)².

¹ Esta arguição, realizada em 1777, foi registrada na Akademie-Ausgabe sob o título “Entwurf zu einer Opponenten-Rede” e teve sua primeira publicação apenas em 1910 (ALTMAN, 2017, p. xxxvii). Segundo Fernando M. F. Silva, este é o texto em que Kant mais deliberadamente expressa sua opinião sobre a poesia (SILVA, 2018, p. 118).

² Tradução de Silva do seguinte trecho original kantiano: “Es ist ein grosser Unterschied zwischen Betrug und Schein. Illusion ist ein Schein der nicht betrügt, sondern noch ergötzet; denn mancher Schein wenn er entdeckt ist missfällt er. Illusionen sind uns nöthig weil wir das Schlechtere oft verdecken müssen. Man kann alles das Illusionen nennen wo eine Verbindung zwischen dem Verstande und dem Scheine statt findet.” (AA: 25.2, 745).

Como podemos notar, a ilusão, nas palavras de Kant, o fingimento, nas palavras de Pessoa, é algo distinto do engano. Como um ilusionista, o poeta é capaz de criar novas realidades, até mesmo uma “dor que ele mesmo não sente” e, ainda assim, é compreendido por seu leitor. No entanto, diferentemente do ilusionista, que leva a sensibilidade a ter, segundo Kant, uma má fama, por parecer que ela erra sempre, o poeta advoga em prol dela ao “achar” novos sentimentos, assim como um cozinheiro “acha” novos sabores através de seus pratos. Neste sentido, o poeta não estaria tão distante do filósofo, pois o filósofo nada mais é do que alguém que “achou” uma ideia³. Por isso, por exemplo, Kant responde negativamente a interpretação que Lucrécio faz do choro do bebê recém-nascido, ao afirmar poeticamente “[e] enche o lugar com gritos tristes - como cumpre àquele a quem ainda tem de passar muito mal pela vida!⁴” (LUCRÉCIO *apud* Kant, 2006, p. 166). Por isso, também, Martin Heidegger elogia os poetas e complementa sua filosofia através deles, ao ponto de afirmar que “[o] que se diz genuinamente é o poema” (HEIDEGGER, 2003, p. 12), ou como ele diz em outra obra, “[a] linguagem é a casa do Ser. Em sua habitação mora o homem. Os pensadores e poetas lhe servem de vigia” (HEIDEGGER, 2009, p. 24-25). Porém, talvez, um dos filósofos em que a poesia seja mais marcante na história da filosofia moderna é um filósofo dinamarquês, Søren Kierkegaard.

Fernando Pessoa pôde, através de seus poemas, ser Alberto Caeiro, Ricardo Reis, Álvaro de Campos, entre outros heterônimos criados por ele. Ora, se vemos na obra de Pessoa uma variedade de nomes em prol da poesia, podemos encontrar esta mesma atitude criativa em Kierkegaard, em prol de outra finalidade, da filosofia. O filósofo dinamarquês pôde, através dos seus escritos, ser Johannes Clímacus, Vigilius Haufniensis, Johannes Anticlímacus, entre outros. Segundo Ricardo Quadros Gouvêa, por mais que não há qualquer evidência sobre alguma influência direta de Pessoa em seus escritos, podemos afirmar que Kierkegaard também realiza uma *autopsicografia*, uma vez que um dos objetivos de sua obra era sua própria educação (GOUVÊA, 2000, p. 200-204). Segundo Gouvêa, o uso dos heterônimos por Kierkegaard se dá em prol da afirmação da autonomia interpretativa do texto perante seu próprio autor, isto é, ele “[...] queria que seus livros fossem julgados pelo que diziam e não por quem tivessem sido seu autor” (GOUVÊA, 2000, p. 201). Nas palavras do filósofo dinamarquês:

³ Assim afirma Alain Badiou ao comentar o pensamento de Henri Bergson: “Il se peut, comme Bergson le soutenait, qu'un philosophe ne développe jamais qu'une idée” (BADIOU, 2006, p. 9).”

⁴ Tradução de Cléia Aparecida Martins do seguinte trecho em latim: “*Vagituque loeum lugubri eompletut, aeeumst euoi tantumin vita restet transire malorum!*”

O que foi escrito é, pois, meu, mas somente na medida em que me coloco na boca da personalidade poética real, que produz sua concepção de vida tal como se percebe pelas réplicas, pois minha relação com a obra é ainda mais exterior que aquela do poeta que cria personagens e, no entanto, é ele mesmo o autor do prefácio. Sou, com efeito, impessoal ou pessoalmente um assoprador na terceira pessoa, que poeticamente criou autores, os quais são os autores de seus prefácios e mesmo de seus nomes. Não há, pois, nos livros de pseudônimos uma só palavra que seja minha (KIERKEGAARD, 1971, p. 47).

Diante disso, o historiador da filosofia se vê diante de um desafio, a saber, devemos ou não contar com os pseudônimos para compreender a obra filosófica de Kierkegaard? O próprio Kierkegaard, ao final de sua vida, era consciente que sua obra deixaria este desafio para seus leitores, tanto é que em *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor* ele propõe uma chave de leitura para sua obra. Esta é apresentada nas seguintes palavras:

Que sentido atribuir a tudo o que procede, se o leitor, recapitular agora os momentos analisados nos diferentes parágrafos? Este: trata-se de uma obra cuja a ideia global é a tarefa do tornar-se cristão. Mas de uma obra que compreendeu, desde o princípio, depois, seguiu com uma dialética lógica, os dados de uma situação que é a da cristandade – no que está no terreno da reflexão; também esta obra colocou roda a ordem cristã no plano da reflexão (KIERKEGAARD, 1986, p. 49-50).

Diante da confissão de que a tarefa global de sua obra está na tarefa do tornar-se cristão, podemos dizer que, em um primeiro momento, há dois caminhos para se interpretar a obra kierkegaardiana: (i) sob o signo de uma filosofia cristã; (ii) sob o signo de uma filosofia do fingimento, onde o autor finge ser filósofo para auxiliá-lo, enquanto cristão, em seu objetivo. Ora, este horizonte que abre a obra kierkegaardiana faz com que o leitor tenha que tomar uma decisão em sua interpretação e, com isso, o coloca diante de algumas questões fundamentais: o que é filosofia?; a filosofia se dá distante de uma não-filosofia?; uma vez que elas se encontram juntas em uma obra, é possível separar a filosofia da não-filosofia?. Tudo isso transvestido das perguntas: é possível pensar o Kierkegaard-filósofo longe do Kierkegaard-cristão?; no Kierkegaard-cristão há uma contribuição para filosofia ou só em seus pseudônimos? Temos, assim, um solo fértil que revela questões que a tradição hermenêutica mostra que não se faz exclusiva de um autor, mas está presente em todo texto filosófico, mesmo que de maneira subjacente.

REFERÊNCIAS

- BADIOU, Alain. Préface. In: MEILLASSOUX, Quentin. **Après La Finitude**: Essai sur la nécessité de la contingence. Paris: Éditions Du Seuil, 2006. p. 9-11.
- GOUVÊA, Ricardo Quadros. **Paixão pelo paradoxo**: uma introdução aos estudos de Soren Kierkegaard e de sua concepção da fé cristã. São Paulo: Novo Século, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003.
- _____. **Sobre o humanismo**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 3. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2009.
- KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução Cléia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- KIERKEGAARD, Soren. **Soren Kierkegaard**: Textos selecionados e traduzidos por Ernani Reichmann. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 1971.
- _____. **Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor**. Tradução de João Gama. Lisboa: Ed.70, 1986.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- PESSOA, Fernando. **Poesias**. 15. ed. Lisboa: Ática, 1995.
- SILVA, Fernando. “A verdade decorada, vestida com a veste da aparência”: sobre a ilusão poética no “Opponenten-Rede” de Kant. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 41, n. 4, p. 9-30, Out./Dez., 2018. Disponível em: <<https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/4058/5376>>. Acesso em: 20 abr. 2021.

SOBRE A NORMATIVIDADE DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE GADAMER

Tomás Jobin Coutinho Lopes

Doutorando e em Filosofia, UFPI; Bolsista CAPES

E-mail: tomasjobin@bol.com.br

A presente comunicação tem como objetivo abordar, através de uma interpretação crítica das obras de Gadamer, os aspectos normativos da sua hermenêutica, tendo em vista o modo como o autor descreve o seu modelo de compreensão em *Verdade e Método*. Assim, analisar-se-ão os aspectos conceituais em sua obra que apontam para algo além da descrição da dinâmica compreensão humana como um modo de ser, com o fito de verificar um tipo de compreensão melhor, mais correto, mais adequado a determinada concepção de verdade.

Ademais, será abordado um sentido normativo na hermenêutica filosófica de Gadamer, não assumido pelo autor, mas presente em sua descrição do modelo de compreensão histórica, que é o modelo da aplicação, bem como na sua concepção de verdade; A relevância desta comunicação consiste em trazer à discussão os potenciais normativos contidos na teoria hermenêutica gadameriana, possibilitando um desenvolvimento da sua hermenêutica filosófica que possa sugerir modos de abordagem a problemas de natureza metodológica e epistemológica, mesmo que este não tenha sido o objetivo central do autor.

Gadamer declara expressamente que o seu trabalho, assim como o trabalho próprio de uma reflexão hermenêutica, deve ser o de explicitar as condições presentes desde logo no movimento da compreensão, conferindo um caráter eminentemente descritivo à sua fundamentação do compreender humano. Contudo, algumas ambiguidades podem surgir a partir dessa pretensão eminentemente descritiva de Gadamer, sobretudo quando a sua descrição é uma tentativa de demonstrar situações nas quais o acontecimento da verdade pode emergir. Como explica Hinman:

Se Gadamer está sugerindo que a verdade é um evento que se desenvolve no processo de compreensão de um modo que é independente da nossa vontade, então parece ser questionável se uma autocompreensão fundamentada hermeneuticamente necessariamente contribui de qualquer forma para o emergir da verdade: se não for isto o que ocorre, então a afirmação que conclui *Verdade e Método* é injustificada, porque uma disciplina hermenêutica da investigação e da pergunta não pode então garantir a verdade de qualquer maneira distinta. Se, por outro lado, a autocompreensão hermenêutica garante, como Gadamer aparentemente acredita, a verdade de um algum modo único, então tal tipo de autocompreensão presumivelmente deve ser recomendado como uma dimensão essencial do que deveria ocorrer no processo de

compreensão e conhecimento da verdade. Isto, entretanto, seria o mesmo que dizer como a compreensão deveria ser. (HINMAN, 1980, p. 531, tradução nossa)

Existe, portanto, uma ambiguidade fundamental em *Verdade e Método*: Gadamer está somente fazendo descrição do que está em jogo desde logo em qualquer compreensão, ou está pretendendo sugerir condições ideais, sem as quais uma genuína compreensão não pode ocorrer?

Há construções conceituais em sua obra que parecem apontar para uma situação ideal na qual a compreensão ocorre, verdadeiras exigências para uma genuína compreensão, o que sugere um sentido normativo presente em sua obra. Podemos citar como exemplos, a necessidade de abertura para a alteridade do texto, o primado do diálogo e da pergunta, a necessidade da escuta, bem como de levar em conta os pré-conceitos, questioná-los, para que seja percebida a estrutura prévia da compreensão em seu sentido positivo/produtivo.

Também devemos registrar o modelo da aplicação, que consiste na reintegração ou apropriação de sentido na tradição, num jogo que envolve sempre uma mediação entre o geral e o particular.

Gadamer defende que a aplicação envolve uma sabedoria prática, distinta do saber da matemática (no sentido da *epistēmē* antiga) e dos artesãos (no sentido da *technē*). Assim, o autor recorre a Aristóteles e seu conceito de sabedoria moral (*phronēsis*), e defende que este tipo de saber tem relação direta com a sua descrição da compreensão. Este tipo de saber, o qual envolve sempre uma deliberação entre o geral e o particular, entre o ser moral e a ação concreta, de um modo circunstancial, cambiante e sempre renovado é descrito por Gadamer como um modelo para a dinâmica hermenêutica, que envolve sempre uma imersão originária na tradição e sua aplicação em uma leitura presente.

Contudo, esta transição do geral para o particular faz emergir novamente a questão da normatividade, porque Gadamer concebe a tradição como um todo carente de significado, que deve ser recuperado e atualizado. Portanto, quais seriam os critérios para uma recuperação de sentido da tradição, levando-se em conta a natureza conflituosa da aplicação, que sempre implica uma disputa por sentidos, muitas vezes opostos, a serem atribuídos à literalidade do texto?

É necessária, portanto, uma abordagem eminentemente exegética para diferenciar onde Gadamer faz descrição de forma pura, onde ele diz que faz descrição, mas na verdade está prescrevendo alguns critérios para o exercício de uma interpretação/compreensão melhor e

onde ele sugere de forma explícita um tipo de conduta ou princípio adequado do ponto de vista da compreensão histórica, a multicitada normatividade a que nos referimos.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Custódio Luís Silva de; FLICKINGER, Hans-Georg; ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica filosófica**: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W.D. Ross. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção ‘Os Pensadores’).
- BATISTA, Gustavo Silvano. **Hermenêutica e Práxis em Gadamer**. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.
- BERNSTEIN, Richard. **Beyond objectivism and relativism**: Science, Hermeneutics, and Praxis. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.
- BETTI, Emilio. **Interpretação da lei e dos atos jurídicos**: teoria geral e dogmática. Tradução: Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- DESCARTES, René. **Discurso del método**. Buenos Aires: Ediciones Colihue SRL, 2004.
- DI CESARE, Donatella. **Gadamer**: A philosophical portrait. Bloomington: Indiana University Press, 2013.
- GADAMER, Hans-Georg. **A razão na época da ciência**. Tradução de Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.
- _____. **Hermenêutica em retrospectiva**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Obra em volume único. Petrópolis: Vozes, 2009.
- _____. **O problema da consciência histórica**. Tradução de Paulo César Duque Estrada; organização de Pierre Fruchon. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.
- _____. **Truth and Method**. 2. ed. Trad de Joel Weinsheimer e Donald G. Marshall. New York: Continuum, 1996.
- WU, Roberto. A ontologia da phronesis: a leitura heideggeriana da ética de Aristóteles. **Veritas**, v. 56, n. 1, p. 95-110, jan./abr. 2011. Disponível em: <<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/9295>>. Acesso em: 10 abr. 2021.

ATHENA, NO MUNDO DE HERMES: CONTINGÊNCIA E HISTÓRIA DO DESIGN

Wandyr Hagge

Doutor em Economia pelo IEI/UFRJ; Professor da ESDI/UERJ

E-mail: wandyr@gmail.com

Hermenêutica. O próprio conceito já projeta uma sombra polissêmica que desafia a própria exigência de “eixos temáticos”. Em 1983, Clifford Geertz já intuía isso em *blurred genres* – gêneros “fora de foco” –, ao sugerir uma hermenêutica cultural. (GEERTZ, 1983, p. 19-35). Com Geertz em mente, penso: como “embrulhar” meu texto a enviar para este Encontro? Em que “eixo”? História? Design? Pensamento Fraco? Ou o que mais? Isso sem, evidentemente, incorrer no paradoxo cabotino de dirigir esse texto “para todos e para ninguém”. Afinal, as regras estabelecidas vedam a submissão de mais de um texto por autor. No entanto, não mencionam autores com transtorno de múltiplas personalidades.

Não vou discutir, portanto, a inspiração “hermenêutica” deste texto e nem mesmo a tradição à qual ele se filia (que se mostrará, obviamente, em breve). Mas gostaria de falar de “tradição”. Ou quase. Minha pergunta é ligeiramente diferente: em que tradição se pode enquadrar um início de tradição? Ou ainda, como estudar uma tradição em formação? E, adiante, como essa tradição sai de um vago limbo do conhecimento e entra nas salas de aula?

Ao ponto. Vou falar de História. E vou falar do Design. E, ao falar de História do Design – uma disciplina presente nos currículos obrigatórios –, vou falar de Educação. Ou será de Política, de Ética ou de Artes Visuais?

Um risco, portanto, já se apresenta: afundar em um pântano de formação de identidades. O que é Design? O que é História? E o que se pretende com o ensino da história de um saber – o design –, em alguma medida difuso e questionado?

A inserção acadêmica das disciplinas de história nas faculdades de design já é, em si mesma, problemática. Isso porque “faculdades de design” também não encontram pouso fixo incontestado. Elas são “localizadas” institucionalmente junto às Artes ou junto às Engenharias. E é óbvio que “histórias” têm pesos diferentes entre os pares dessas duas áreas. Supondo que “zero” seja um “peso”; se formos falar de “Engenharias”.

A “invenção” da história do design é um fenômeno relativamente recente. Victor Margolin – autor de uma das mais recentes e completas obras do gênero, o *World History of Design* (em dois volumes) –, atribui seu aparecimento a dois autores:

“Narrativas embrionárias (*early*) tais como os livros *Pioneers of the Modern Movement from William Morris to Walter Gropius*, de Nikolaus Pevsner, e *Mechanization Takes Command*, de Siegfried Giedion, foram publicadas respectivamente nas décadas de 1930 e 1940. Porém, em ambos os casos, foram obras idiossincráticas que, no momento de sua publicação, não estavam associadas ao desenvolvimento de uma disciplina de história do design”. (MARGOLIN, 2015, p. 3, tradução nossa)

A “invenção” de uma disciplina e sua “inserção” nos currículos universitários são processos distintos. E uma disciplina acadêmica não “nasce” – pronta e vestida para o combate –, como Palas Athena, da cabeça de Zeus. Aliás, lembre-se que Palas Athena – além de deusa da sabedoria e da civilização, na mitologia grega –, é também deusa da estratégia em batalhas, das artes, da justiça e da habilidade. Não é pouco. Clio nem precisa enviar currículo para disputar o cargo: impossível enumerar as disputas para incluir uma disciplina em um currículo...

Quarenta anos, portanto, se passaram entre a publicação do livro “pioneiro” de Pevsner e a fundação da *Design History Society*, na Grã-Bretanha, atendendo a estímulos do governo. (MARGOLIN, 2015, p. 3). E possivelmente encontraríamos aí – em meio aos debates acadêmico-políticos, entre outros, que circundavam o tema –, as origens modernas da disciplina “História do Design” (ou História do Desenho Industrial) que começaria a ingressar nos currículos dez anos depois, no final da década de 1980. Essa “história”, em si mesma, é – não apenas surpreendente –, mas também digna de nota. Mas não a “contarei” neste momento.

Interessa-me, aqui, outro ponto. Interessam-me as constatações que 1) histórias são construções do presente que inventam um passado (dentro de tradições); e 2) o fato de que desconheço qualquer livro escrito após a década de 1950 – que contenha as palavras “história” e “design” –, que não mencione o nome – e pelo menos um dos livros sobre o assunto –, do historiador anglo-saxão (citado anteriormente) Nikolaus Pevsner.

Queria, no entanto, chamar atenção para uma questão. Praticamente no mesmo momento em que Nikolaus Pevsner publicou seu *Pioneers of the Modern Movement* (1936), ele também produziu o *An Inquiry into Industrial Art in England* (1937) e o *Academies of Art: Past and Present* (1940). E que se note que a palavra “design” não é empregada em nenhuma das três obras. Note-se ainda que, no primeiro texto fala-se de um (vago) “movimento moderno”; no segundo, de uma “arte industrial”; e no terceiro, de “academias de arte”. Ressalve-se, ademais, que *qualquer uma dessas obras poderia ter sido a matriz da historiografia moderna do design*. Sem excluir outras abordagens possíveis, é claro

Cito, em particular, dois livros clássicos “esquecidos”: o *Art and Industry*, de Herbert Read (1934) e o *Technics and Civilization*, de Lewis Mumford (1934). Ambos abordam, em

essência, a gênese de possíveis ideias que poderiam vir a constituir tradições em história do design e que, curiosamente – na época em que foram escritos –, chamaram mais atenção do público do que o livro de Pevsner. Ademais, o livro de Read carrega o subtítulo: *The Principles of Industrial Design*. Mas enquanto esses livros provocaram acalorados debates nos salões cultos, a historiadora Irene Sunwoo observa que a primeira edição (inglesa) de Pevsner teve uma recepção muito modesta. (SUNWOO, 2010, p. 80) E, no entanto, hoje, passados mais de oitenta anos, é bem provável que um aluno (ou até mesmo a maior parte dos professores) de uma faculdade de Design reconheça apenas um desses nomes: Nikolaus Pevsner. Não é impossível que tenham ouvido falar dos outros dois (até mesmo em contextos diferentes), mas é altamente improvável que os tenham lido. Como entender esse fenômeno?

Aqui, parodiando Jorge Luís Borges, os caminhos se bifurcam. Steven Jay Gould – em um livro intitulado, em português, *Vida Maravilhosa* –, assombrado com o conceito de “evolução” (tipicamente presente em quase todas “histórias”), escreve o seguinte:

[...] [Se] nossa visão tradicional a respeito do caráter progressivo e previsível da história da vida tivesse de se confrontar com o desafio da questão histórica da contingência – o 'cortejo' da evolução é visto como uma sucessão extremamente improvável de acontecimentos, bastante razoáveis quando vistos em retrospecto e sujeitos a uma rigorosa explicação, é verdade, mas completamente impossíveis de prever e praticamente irreproduzíveis. (GOULD, 1989, p. 12)

O conceito de “contingência”, portanto, deve sublinhar qualquer discussão que alinhe história e hermenêutica em um contexto de história das ideias. O que faz com que um livro tenha êxito – ou mesmo que se transforme em um “paradigma” –, digno de ser (lido ou não) citado – favorável ou criticamente –, ao invés de ser simplesmente ignorado pelos pares de um determinado campo? Gould, então, arremataria:

[...] Volte a fita do drama [...] e deixe-a correr novamente a partir desse mesmo ponto. A probabilidade de que algo semelhante [...] venha a ocorrer se faça presente no *replay* será infinitamente pequena. (GOULD, 1989, p. 12)

Essa é uma discussão que gostaria de propor: “volte a fita do drama”: quais as possibilidades de reescrever (ou de compreender os caminhos tomados) pela História do Design? Acreditando (ou não) na contingência de Stephen Gould, a hermenêutica pode ajudar. E, com isso, revelar tramas que a própria História esqueceu de registrar.

REFERÊNCIAS

GADAMER, Hans-Georg. [1965]. **Wahrheit und Methode**. Tradução para a língua inglesa: Truth and Method. New York: Crossroad, 1985.

GEERTZ, Clifford. **Local knowledge**: further essays in interpretive anthropology. New York: Basic Books, 1983.

GOULD, Stephen Jay. [1989]. **Wonderful Life**. The Burgess Shale and the Nature of History. Tradução de Paulo César de Oliveira: Vida Maravilhosa. O acaso na evolução e a natureza da história. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

MARGOLIN, Victor. [2015]. **World History of Design**. Prehistoric Times to World War I. London, Bloomsbury, 2017.

MUMFORD, Lewis. [1934]. **Technics and Civilization**. London, Routledge & Kegan Paul, 1955.

PEVSNER, Nicolaus. [1936]. **Pioneers of the Modern Movement**. From William Morris to Walter Gropius. Tradução de João Paulo Monteiro. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

PEVSNER, Nicolaus. **An Enquiry into Industrial Art in England**. Cambridge: Cambridge University Press, 1937.

PEVSNER, Nicolaus. [1940]. **Academies of Art Past and Present**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

READ, Herbert. [1934]. **Art and Industry**: The Principles of Industrial Design. New York: Harcourt, Brace & Co., 1935.

SUNWOO, Irene. Whose design? MoMa and Pevsner's Pioneers. **Getty Research Journal**. University of Chicago Press, n. 2, p. 69-82.