



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

MARCELO ALVES SANTOS

**O ALARGAMENTO DA COMPREENSÃO
A PARTIR DO CONFLITO DAS INTERPRETAÇÕES
Uma tarefa da Filosofia no Ensino Médio à luz de Paul Ricoeur**

Recife
2019

MARCELO ALVES SANTOS

**O ALARGAMENTO DA COMPREENSÃO
A PARTIR DO CONFLITO DAS INTERPRETAÇÕES**
Uma tarefa da Filosofia no Ensino Médio à luz de Paul Ricoeur

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Ensino de Filosofia

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Maria Betânia do Nascimento Santiago.

Recife

2019

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

S237a Santos, Marcelo Alves.

O alargamento da compreensão a partir do conflito das interpretações : uma tarefa da Filosofia no Ensino Médio à luz de Paul Ricoeur / Marcelo Alves Santos. – 2019.

146 f. ; 30 cm.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Maria Betânia do Nascimento Santiago.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.

Programa de Mestrado Profissional em Filosofia, Recife, 2019.

Inclui referências e apêndices.

1. Filosofia. 2. Filosofia (Ensino médio). 3. Compreensão. 4. Hermenêutica. 5. Ricoeur, Paul, 1913-2005. I. Santiago, Maria Betânia do Nascimento (Orientadora). II. Título.

100 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2019-162)

MARCELO ALVES SANTOS

**O ALARGAMENTO DA COMPREENSÃO
A PARTIR DO CONFLITO DAS INTERPRETAÇÕES**
Uma tarefa da Filosofia no Ensino Médio à luz de Paul Ricoeur

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em: 28/03/2019.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Maria Betânia do Nascimento Santiago (Orientadora)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Nélio Vieira de Melo (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Ferdinand Röhr (Examinador Externo)
Universidade Federal de Pernambuco

RESUMO

A presença da disciplina de filosofia no ensino médio pode viabilizar aos estudantes um processo de abertura mental em que ele admita possibilidades variadas de explicação para um mesmo problema. Só isto já demonstraria o quanto essa presença da filosofia é significativa na formação dos jovens. Ancorando-se nas ideias do filósofo Paul Ricoeur, pode-se afirmar que o conflito das interpretações, no chão da hermenêutica, provoca o alargamento da compreensão. Com seu estilo dialético, o pensador integra todas as etapas da hermenêutica e depois propõe para ela “um sentido a mais”, a ser alcançado no diálogo do texto com o intérprete, isto é, na dinâmica da leitura. Cada interpretação, pela sua estrutura e pelo seu conteúdo, revela um novo modo de ser. Na explicação do texto, ou melhor, na dialética entre explicar e compreender, quando a interpretação pode atingir cientificidade com a participação subjetiva do leitor, novos sentidos aparecem. Como pontos de vista, interpretações diferentes trazem visões diferentes. Pelo conflito das interpretações, a visão se amplia, a compreensão se alarga. Eis uma significativa tarefa para a filosofia no ensino médio. O professor, agora também filósofo, exegeta e árbitro, assume a tarefa de propor a leitura de textos filosóficos que tenham uma linguagem mais acessível a iniciantes, trazendo deles sua explicação e arbitrando o conflito de interpretações variadas. Seguindo orientações metodológicas de Amedeo Giorgi, a proposta de atividade pedagógica, enquanto pesquisa qualitativa, teve esse intuito. A partir de uma abordagem fenomenológica, o texto é entendido como o dado que gera o fenômeno na dinâmica da leitura. Assim, a explicação de vários textos sobre o tema da liberdade, com ênfase nas perspectivas da suspeita, tornou possível aos estudantes manifestarem os sentidos de que se apropriaram e o confronto das interpretações lhes possibilitou ainda mais o alargamento da compreensão. Esses aprendizados depreendidos da leitura de algumas obras de Ricoeur mais voltadas ao problema da interpretação, colocados em diálogo com autores da atualidade que tratam do ensino de filosofia como problema filosófico, fornecem elementos significativos a uma filosofia da educação e podem levar o professor a uma revisão de sua prática pedagógica, inclusive nos seus aspectos mais didáticos.

Palavras-chaves: Paul Ricoeur. Hermenêutica. Conflito das Interpretações. Ensino de filosofia.

RIASSUNTO

La presenza della disciplina di filosofia nella scuola superiore permette allo studente un processo d'ampiezza mentale per mezzo del quale ammetta possibilità diverse di spiegazioni per uno stesso problema. Basterebbe questo per dimostrare il quanto è significativa questa presenza della filosofia tra i giovani. Prendendo come basi le idee del filosofo Paul Ricoeur, è possibile affermare che il conflitto delle interpretazioni, nel terreno dell'ermeneutica, provoca l'allargamento della comprensione. Con il suo stile dialettico, il pensatore raduna tutte le fasi dell'ermeneutica e, in seguito, le propone un "senso in più", ad essere raggiunto nel dialogo del testo con l'interprete, cioè nella dinamica della lettura. Ogni interpretazione, per la sua struttura e per il suo contenuto, rivela un nuovo modo di essere. Nella spiegazione del testo, anzi nella dinamica tra spiegare e comprendere, quando l'interpretazione può raggiungere con la partecipazione soggettiva del lettore, nuovi sensi appaiono. Come punti di vista, interpretazioni diverse portano visioni diverse. Per mezzo del conflitto delle interpretazioni, la visione si engrandisce, la comprensione si amplia. Ecco un significativo compito per la filosofia nella scuola superiore. L'insegnante, ora anche filosofo, esegeta ed arbitro, prende il compito di proporre la lettura di testi in cui ci sia un linguaggio più accessibile ai principianti, tirando di essi la loro spiegazione ed arbitrando il conflitto delle interpretazioni diverse. Seguendo orientamenti metodologici di Amedeo Giorgi, la proposta di attività pedagogica, si è prestata a tal fine. Partendo di un'approccio fenomenologico, il testo è compreso come un dato che genera il fenomeno nella dinamica della lettura. Così, la spiegazione di vari testi sul tema della libertà, con particolare attenzione alle prospettive del sospetto, ha reso possibile agli studenti esprimere i sensi che se ne sono appropriati e lo scontro delle interpretazioni ha fatto sì che raggiungessero ancora di più l'allargamento della comprensione. Questi ed altri apprendimenti risultanti dalla lettura di alcune opere di Ricoeur più rivolte al problema dell'interpretazione, messi in dialogo con autori che si occupano dell'insegnamento di filosofia come problema filosofico, forniscono elementi ad una filosofia dell'educazione e possono aiutare l'insegnante a rivedere la sua pratica pedagogica, anche in quegli aspetti più didattici.

Parole chiave: Paul Ricoeur. Ermeneutica. Conflitto delle interpretazioni. Insegnamento di filosofia.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	7
2	O ALARGAMENTO DA COMPREENSÃO EM PAUL RICOEUR.....	12
2.1	Os “traços dialéticos” do estilo Ricoeur.....	12
2.2	A <i>via longa</i> e conflituosa onde a compreensão dos sentidos se alarga.....	15
2.3	O encadeamento linguístico-semântico.....	32
2.4	O que faz mais sentido: “uma só voz” ou o “dizer inédito”?	42
3	A TAREFA FILOSÓFICA DE ALARGAR A COMPREENSÃO POR MEIO DO CONFLITO DAS INTERPRETAÇÕES.....	59
3.1	A interpretação como um ponto de vista.....	59
3.2	Explicar e compreender.....	75
3.3	Intepretações em conflito.....	80
4	A TAREFA DE ALARGAR A COMPREENSÃO NO ENSINO MÉDIO	86
4.1	O professor: filósofo, exegeta e árbitro	86
4.2	No exercício da Suspeita: a liberdade em conflito	94
4.2.1	Explicando a proposta prático-pedagógica.....	95
4.2.2	Os objetivos da prática pedagógica.....	97
4.2.3	Descrevendo a atividade	98
4.2.4	Conclusões a partir da resignificação da experiência.....	101
4.2.5	Outras considerações	103
4.3	Aprendizados pedagógicos a partir de uma leitura de Paul Ricoeur	105
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	116
	REFERÊNCIAS	122
	APÊNDICE A - QUE PROBLEMA TEM “SER LIVRE”?	127
	APÊNDICE B – COM IDEOLOGIA E ALIENAÇÃO HÁ AINDA UMA LIBERDADE POSSÍVEL?.....	133
	APÊNDICE C – A REIVINDICAÇÃO DA VIDA POR LIBERDADE.....	137
	APÊNDICE D – O QUASE INDECIFRÁVEL INCONSCIENTE REPERCUTINDO SOBRE A LIBERDADE	143

1 INTRODUÇÃO

A reforma do ensino médio, que tinha sido anunciada no mesmo período em que estávamos elaborando o projeto dessa dissertação, transformou o ensino de filosofia em “estudos” e “práticas” que não necessariamente precisam ser ensinados e que podem estar diluídos em outras disciplinas do currículo (cf. RAMOS; HEINSFELD, 2017, p. 18295). Se, no entanto, considerarmos que a atividade filosófica, desde a sua origem, sempre esteve relacionada à busca por mais compreensão, o ensino de filosofia deveria ganhar mais espaço e não perdê-lo.

O espaço da Filosofia na história da educação básica no Brasil nunca foi de fato assegurado. Mas desde 2006, quando finalmente foi decretada a obrigatoriedade das aulas de filosofia no ensino Médio, este espaço vinha sendo ocupado de maneira cada vez mais qualificada, não obstante os desafios institucionais e aqueles inerentes à própria filosofia.

A escolha do nosso objeto de pesquisa foi motivada por duas preocupações que tem a ver com esta questão inicial e com o que está por trás dela: primeiro, desenvolver, enquanto professor da disciplina, uma atividade filosófica capaz de promover a amplitude mental entre os jovens, isto é, uma atividade que oriente, muito mais, para pensar possibilidades, do que para produzir certezas ou verdades; depois, demonstrar que o ensino de filosofia é extremamente significativo no conjunto da proposta educacional do ensino médio.

Ao nos aproximarmos do filósofo Paul Ricoeur, estabelecemos como objetivo da nossa pesquisa investigar, à luz deste filósofo, o alargamento da compreensão a partir do conflito das interpretações, entendendo ser essa uma das tarefas da filosofia, inclusive no ensino médio. Desde então temos descoberto um pensamento filosófico perfeitamente alinhado com nossas preocupações iniciais.

Paul Ricoeur¹ nasceu em 1913, no sul da França. Ficou órfão muito cedo. Teve uma vida dedicada ao estudo, à filosofia, ao ensino e à pesquisa. Ainda jovem, estudando um ano em Paris, tornou-se próximo de Gabriel Marcel (1889-1973), que o aproximou, por sua vez, do pensamento existencialista de Karl Jaspers (1883-1969). Nesta mesma época Ricoeur dedicou-se também à leitura de Edmund Husserl (1859-

¹ Os dados biográficos que trazemos estão baseados em três autores: Lauxen (cf. 2013, p. 3-11), Grondin (cf. 2015, p. 15-20) e Pellauer (cf. 2010, p. 11-15).

1938), dirigindo sua atenção ao problema da intencionalidade. Em 1935 casou-se com Simone Lejas (1911-1998), com quem teve cinco filhos, convivendo com ela até a morte. Entre os anos de 1940 e 1945 esteve prisioneiro de guerra, ocasião em que foi bastante influenciado pelo personalismo cristão de Emmanuel Mounier (1905-1950), bem como pelo seu engajamento político. Naqueles anos se aprofundou ainda mais nos pensamentos de Husserl e de Jaspers. A partir de 1947, Ricoeur lecionou em várias universidades, inclusive no Canadá e nos Estados Unidos, e deu início a uma rica produção de obras, produção que cessou somente com sua morte, em 2005.

Estudiosos de Ricoeur normalmente dividem seu pensamento em três fases: primeiro, uma filosofia da vontade, mais existencialista e ainda ingênua; depois, uma filosofia do conflito produtivo das interpretações que estão nos textos, nas obras ou nas ciências, preocupada em “conciliar” na hermenêutica sua dupla função de manifestar convicções e desmistificá-las e em atingir uma teoria geral da interpretação; e, por fim, uma filosofia da maturidade, da hermenêutica do si, mais voltada para a ação.²

Não foi muito simples nos introduzir no pensamento de Ricoeur, dada a vastidão de sua obra, a variedade dos temas que aborda e a ampla consideração que ele tem de outros autores – da tradição e contemporâneos, do âmbito filosófico e de outras áreas do conhecimento. Mas, tomando uma sugestão de Grondin (cf. 2015, p. 21), elegemos um “recorte”, isto é, a análise de quatro de suas obras³ situadas cronologicamente na sua segunda fase do seu pensamento e mais relacionadas ao tema da dissertação.

Seja no conjunto da pesquisa, seja na experiência prático-pedagógica, apresentada no terceiro capítulo, utilizamos procedimentos metodológicos – hermenêutico e fenomenológico – muito semelhantes. Os diálogos dos textos com o intérprete na atividade de múltipla leitura funcionou como fenômeno; os sentidos manifestados desta experiência, ricos de conjecturas e confrontados com os sentidos

² Sobre esta evolução, o comentário de Castiglioni (2008, p.18) esclarece: “a ideia a que se chegou é a de que tenha havido uma evolução (uma trajetória) no modo de conceber o sujeito (...) que tenderia a representá-lo nas primeiras obras, mais de cunho existencialista (...), com ênfase nos traços de passividade e finitude (e, portanto, de impotência), nas últimas (...) com ênfase nos traços de atividade e auto afirmação (...), muito embora conservando o respeito à finitude do sujeito humano, no equilíbrio perene entre vulnerabilidade e força, entre passividade e atividade”.

³ Essas quatro obras, em ordem cronológica são: *Da interpretação* (1965), *O conflito das interpretações* (1969), *Teoria da Interpretação* (1976) e *Intepretação e ideologias* (1977).

trazidos por outras interpretações, uma vez reorganizados, resultaram, com o devido rigor científico, numa nova compreensão.

A abordagem fenomenológica, pela redução, é que torna possível apresentar dados ou objetos tais como eles se manifestam, ao mesmo tempo que, pela variada configuração de seus elementos estruturais, dá a eles um verdadeiro e atual significado (cf. GIORGI, 2008, p. 386-388). A hermenêutica fenomenológica, por sua vez, como defende Ricoeur, integra na reflexão os sentidos oriundos das várias interpretações.

Quanto aos objetivos específicos da pesquisa, precisávamos, primeiro, entender o que é o alargamento da compreensão pelo conflito das interpretações em Paul Ricoeur; depois, explicar como esse alargamento, na sua estreita relação com o método, se dá efetivamente; e, finalmente depreender dessas duas realizações sentidos importantes para uma prática pedagógica com a disciplina de filosofia no ensino médio.

Na primeira parte do trabalho, já que devíamos falar de conflitos, começamos apresentando os “traços dialéticos” do estilo de Ricoeur. Tentamos, em seguida, esclarecer o que tem de específico na *via longa* da hermenêutica, aquela ricoeuriana, na qual, pelo conflito das interpretações, a compreensão dos sentidos se alarga. E seguimos apresentando o encadeamento linguístico-semântico, já que toda compreensão acontece no plano da linguagem. Encerrando esta primeira etapa do embasamento teórico, fizemos perceber a variação dos sentidos – comparável à variação das interpretações –, que deixam de ser unívocos e se diversificam na polissemia, até se tornarem livres da própria clausura linguística.

Ao analisar e comparar as significações que estão nas unidades linguístico-semânticas ou as interpretações complementares, divergentes e até opostas que estão nos textos, nas obras e nas ciências, novos sentidos se manifestam. Esses vários sentidos, muitos deles regressivos, integram-se no movimento dialético progressivo das figuras, numa tensão entre a univocidade e multiplicidade criativa. Nas obras de Ricoeur, isto se dá num entrelaçamento da filosofia reflexiva com a fenomenologia e com a hermenêutica. Afinal, “essas três rubricas (...) consideradas em conjunto, determinam, pois, segundo o próprio autor, as faces do seu itinerário de pensamento” (CAMPOS, 2018, p. 54).

Na segunda parte da pesquisa concentramos a nossa atenção no modo como a tarefa filosófica de alargar a compreensão, pelo conflito das interpretações, efetivamente acontece. Ora, cada interpretação, entendida como um ponto de vista, ao confrontar-se com outras, contribui para ampliar a compreensão. A atividade de explicar um texto ou uma obra torna possível identificar a sua estrutura e o seu fundo semântico específicos, conferindo-lhe ao mesmo tempo individualidade e cientificidade. O confronto das ciências tem esse mesmo um caráter de conflito, pela pretensão de verdade que elas carregam. E isto precisa ser “apurado”, compreendido e arbitrado com muito discernimento. Filosofar, pela *via longa* da hermenêutica, é mesmo uma tarefa.

A hermenêutica realiza sua tarefa dando três passos: ela identifica pela análise estrutural a especificidade da interpretação e o sentido novo que ela traz; compara epistemologicamente essa interpretação a outras, produzindo, assim, condições de verificação e falseabilidade; e, no final, encontra e integra novos sentidos à reflexão, ampliando, assim, a compreensão (cf. RICOEUR, 1977, p. 281).

Na última parte da dissertação, embasados na fundamentação teórica dos dois capítulos anteriores e em confronto com autores atuais que tratam do ensino de filosofia como problema filosófico, evidenciamos elementos que fariam parte de uma filosofia educacional depreendida de Ricoeur e que nos orientaria a realizar na nossa prática a tarefa hermenêutica que ele propõe. A tarefa de promover no Ensino Médio o alargamento da compreensão por meio do conflito das interpretações é viabilizada, na linha de frente, pelo professor, que acumula as funções de filósofo, exegeta e árbitro.

Realizamos mesmo, na prática, uma pesquisa qualitativa intitulada *No exercício da suspeita: a liberdade em conflito*. Essa experiência, além de ter posto em ação as funções acumuladas do professor, permitiu analisar como unidades de sentido previamente estabelecidas o *exercício da suspeita*, o *conflito das interpretações* e a *apropriação dos sentidos* por parte dos alunos, além de acolher outras significações consideradas por nós mais relevantes do desenvolver da atividade. O estudo teórico, aliado a essa experiência prática, permitiu-nos, finalmente, reunir o que chamamos de “aprendizados pedagógicos” depreendidos da leitura de Paul Ricoeur.

O filósofo, pelo seu específico modo de filosofar, ensina-nos que é por meio de processos dialéticos que chegamos à compreensão e, sendo assim, conta bastante o

papel do professor de filosofia na escolha dos discursos levados para a sala de aula, os pontos de vista a serem considerados. Entre convicção e suspeita, a escolha e a leitura dessas interpretações podem resultar em compreensões novas, também pelos sentidos e pela apropriação trazidos pelo leitor.

O ensino de filosofia, à luz de Paul Ricoeur, tem essa meta de alargar da compreensão, ao promover o diálogo das diferentes interpretações, o convívio e o confronto das disciplinas, entendendo o conflito como algo produtivo, benéfico, e capaz de “desmontar” qualquer pretensão totalitária. A grande tarefa da filosofia, no final das contas, não é mesmo trazer sentidos novos à existência? A hermenêutica filosófica de Paul Ricoeur está entre os modos de pensar capazes de dialogar com os outros modos sem se sobrepor a eles, particularmente porque consegue lidar com o conflito das interpretações, sem que essas precisem ser alienadas ou anuladas.

2 O ALARGAMENTO DA COMPREENSÃO EM PAUL RICOEUR

Há muitos modos de se pensar o alargamento da compreensão. As correntes de pensamento, bem como as ciências, tem, cada uma, seu modo próprio.⁴ Ao seu turno a “hermenêutica metodológica refere-se às abordagens cuja meta específica é reformar, ampliar e humanizar” (cf. DUTRA, 2001, p. 80). Ora, a hermenêutica fenomenológica de Ricoeur tem um modo ainda mais específico: a partir do conflito das interpretações. É esta especificidade que pretendemos entender e expor neste primeiro capítulo.

Começamos identificando traços dialéticos do estilo de Ricoeur na sua própria escrita e em seguida elucidamos os sentidos “acrescentados” em cada etapa da hermenêutica até chegar à proposta específica do filósofo. No nosso entender, também nos traria clareza apresentar o modo como as significações estão encadeadas na linguagem até se concentrarem de forma múltipla num texto. E como o processo de compreensão é sempre dialético, isto é, acontece na tensão entre o *ser* o *dever*, colocamo-nos no dilema sobre como essas duas “tendências”, sempre no plano da linguagem, conseguem se conciliar.

2.1 Os “traços dialéticos” do estilo Ricoeur

Defender a ideia de que a compreensão se amplia na medida em que as interpretações entram em conflito (cf. RICOEUR, 1988, p. 24-25) só é possível com o recurso à dialética, que no caso de Ricoeur, é constatada no movimento comparativo dos sentidos. Ele utilizou este recurso de um modo muito próprio. Para alguém que admitiu já nos seus primeiros contatos com a filosofia cultivar uma certa intrepidez filosófica (cf. LAUXEN, 2015, p. 4) não seria nenhum exagero dizer que a dialética faz parte do seu estilo (cf. RICOEUR, 1990, p. 49-52). Um estilo que já começa a aparecer em alguns dos títulos de suas obras ou de partes delas.⁵ Embora seja na exposição das ideias e na metodologia da argumentação que essa *marca* dialética se evidencia com mais força. Os traços que se seguem irão corroborar o que estamos dizendo.

⁴ Nesse sentido, é muito interessante o quadro comparativo das perspectivas do empirismo, do racionalismo e da hermenêutica, proposto por Dutra (cf. 2001, p. 83).

⁵ *O conflito das interpretações* e *Dialética: uma interpretação filosófica de Freud*, que está no III Livro da obra *Da interpretação* (cf. RICOEUR, 1977, p. 279), são respectivamente bons exemplos desse traço dialético nos títulos de obras ou em partes delas.

Começemos lembrando o contínuo uso, em seus escritos, de termos ou expressões tomadas dos contextos desportivo, bélico e jurídico, nos quais o embate é sempre essencial. Palavras que remetem à ideia de jogo, de luta, de intriga, de conflito, de guerra, de diplomacia; termos como “aporia”, “antinomia”, “paradoxo”, usados para designar “conflitos latentes” (cf. *Idem*, p. 28); vocábulos buscados no âmbito da lógica formal: proposição, alternativa, disjunção, conjunção, geral, particular, etc. (cf. *Idem*, p. 71).

O exercício da suspeita dinamiza a dialética, ela é disseminadora de intriga, ela cobra um embate. Descrendo que o sentido não esteja dado (cf. *RICOEUR*, 1977, p. 36-39), ainda que não presuma maldade, ela percebe a ingenuidade da consciência. Ao “mostrar” que a origem do sentido está em outros lugares, a suspeita obriga a consciência e se desfazer de suas ilusões. O sujeito agora se vê obrigado a buscar na profundidade humana sentidos mais autênticos. Se o que está à vista não deve contentar, é preciso, de forma distanciada, esmiúçar as “dobras”, para além estrutura externa, decifrando, destruindo e ressignificando.

Em todos os temas que trata Ricoeur traz “vozes” diferentes à discussão. Ele jamais fugiu do confronto honesto com os pensamentos dogmáticos, nem com os céticos (cf. *GRONDIN*, 2015, p. 12). Esta é uma característica importante da sua obra. O confronto de interpretações variadas, ora convergindo e incrementando o que se diz (cf. *RICOEUR*, 1976, p. 20), ora divergindo, ora contradizendo, ora expondo enganos, é o que faz a compreensão qualitativamente se alargar.⁶

O conflito das interpretações pode se dar muitas vezes em níveis ou campos diferentes, nos quais os critérios do combate mudam. Admitir esses diferentes níveis pode significar, num certo sentido, a aceitação de que a compreensão passa cronologicamente por estágios de maturação (cf. *RICOEUR*, 1988, p. 30; 126); mas também, noutro sentido, que ela vai se clarificando quando didaticamente se vai evoluindo quanto à complexidade ou à unidade que esteja sendo tomada em análise (cf. *RICOEUR*, 1990, p. 29); e ainda, que o combate por desvios e mediações, e não sempre de forma direta, pode muitas vezes trazer melhores resultados quando o intento é compreender (cf. *Idem*, p. 27-28).

⁶ No entender de Ricoeur (1988, p. 6), “uma interpretação notável deve recorrer aos modos de compreensão disponíveis numa dada época”.

Ricoeur faz sempre um duplo movimento, em direções opostas, nas suas abordagens. Na dissertação se pode perceber continuamente essa oposição: entre epistemologia e ontologia ou entre teleologia e arqueologia; entre uma tendência unívoca e aquela pela “libertação dos sentidos”; entre o conjunto dado-evento e a significação que lhe é dada; entre universalizar-se ou assumir um ponto de vista; entre explicar e compreender. Devemos ainda lembrar que, na explicação, é o duplo movimento, ora do todo para as partes – pelo método analítico – e ora das partes para o todo – pelo método sintético – que se alargará verdadeiramente a compreensão do ser (cf. RICOEUR, 1988, p.113).

Para Ricoeur, a função da dialética é integrar na compreensão interpretações que vão em direções opostas (cf. idem, p. 282): ela vigia sobre as regras na disputa entre as hermenêuticas (cf. Idem, p. 63-65). Nas palavras do próprio do filósofo a dialética é “um procedimento tomado transitoriamente pela filosofia reflexiva para alargar sua própria reflexão” (Idem, p. 282). E, nisto, o movimento regressivo também proporciona maior compreensão, na medida em que, como diria o próprio Ricoeur, torna possível uma “oposição complementar” (cf. Idem, p. 81).

Ao integrar o movimento regressivo num modelo dialético de tipo hegeliano (cf. Idem, p. 113), mas abrindo possibilidades para desvios, Ricoeur arbitra conflito de interpretações (cf. Idem, p. 78; RICOEUR, 1977, p. 378). Neste sentido, ele mesmo supõe a imprescindibilidade de Hegel, trata da passagem da compreensão psicológica à compreensão histórica (cf. RICOEUR, 1990, p. 28-29). É a partir do seu modelo dialético que o momento progressivo das figuras vai sendo percebido.

Um último traço dialético muito relevante na obra de Ricoeur é a associação do embate que existe entre as interpretações a uma disputa por espaço ou por reconhecimento - epistemológico, semântico, existencial... –, praticamente uma luta por sobrevivência, um altivo combate para evitar o aniquilamento. Isso aparece muito claro, por exemplo, na obra *Da interpretação*, onde o filósofo se esforçou em demonstrar o caminho que a Psicanálise fez para se “consolidar” no meio científico. Faz sentido Ricoeur (1988, p. 17) dizer que a tarefa mais elevada da hermenêutica consiste numa “verdadeira arbitragem entre as pretensões totalitárias de cada uma das interpretações”.

Algumas dessas características ou desses “traços dialéticos” do estilo de Ricoeur, aqui apenas elencados, serão retomados, com maior ou menor insistência,

ao longo da pesquisa. Tratadas como pressupostos a percepção dessas características podem revelar de fato um pensador filosoficamente intrépido.

2.2 A *via longa* e conflituosa onde a compreensão dos sentidos se alarga

A hermenêutica é costumeiramente definida como a ciência que estuda as regras e os métodos que levam o leitor ou o intérprete à correta interpretação de textos (cf. GRONDIN, 2015, p. 14). Mas ela vai além e encara a interpretação como um problema filosófico. Ela deixa de ser apenas exegese e se torna interpretação, social, histórica, psicológica e, finalmente, ontológica (cf. RICOEUR, 1990, p. 31).

Ricoeur, na obra *O conflito das interpretações*, faz ele mesmo um breve apanhado das etapas pelas quais a hermenêutica passou até chegar ao enxerto da fenomenologia proposto por ele (cf. RICOEUR, 1988, p. 5-7). Antes desse enxerto, lembra o filósofo, a hermenêutica já acontecia nos modos diferenciados de interpretação das escrituras bíblicas por parte dos rabinos e dos apóstolos; na *hermeneia* de Aristóteles, onde o filósofo já se ocupava do discurso significativo; na leitura dos mitos gregos, baseada na física e na ética, realizada pelos estoicos; na obra *De Doutrina christiana* de Santo Agostinho (354-430), na qual já se tinha uma teoria do signo e da significação; e assim por diante; até o período em que a filologia clássica e as ciências históricas obrigaram a exegese a se tornar uma hermenêutica geral (cf. Idem, p. 5-6).

Duas vertentes principais marcaram o início da hermenêutica contemporânea, uma epistemológica, de Schleiermacher (1768-1834) e Dilthey (1833-1911), e outra ontológica, de Heidegger (1889-1976) e Gadamer (1900-2002), como aponta Lauxen (cf. 2013, p. 369). Antes delas o que se queria da exegese era somente “compreender um texto (...) a partir da sua intenção, sobre o fundamento daquilo que ele quer dizer” (RICOEUR, 1988, p. 5).

Embora tenha sido essa antiga exegese a pioneira a por em evidência o problema da interpretação, fazendo entender que dela derivam pressupostos e exigências, foram Schleiermacher e Dilthey os responsáveis pela transformação do problema hermenêutico num problema filosófico (cf. Idem, p. 5-7). As conexões psíquicas apontadas por Schleiermacher e os encadeamentos históricos indicados por Dilthey viabilizaram a interpretação da vida, expressa ou objetivada nos documentos

fixados pela escrita ou por outros procedimentos de inscrição equivalentes, revelando uma nova forma de transferência do sentido – a interpretação das interpretações – e, assim, ampliando o domínio da compreensão (cf. *Idem*, p. 13; RICOEUR, 1990, p. 27).

Schleiermacher, considerado fundador da hermenêutica moderna (cf. *Idem*, p. 23-24), preocupou-se com a interpretação do texto e da fala, ao ponto de, ao entrar na mentalidade e até no inconsciente do autor, julgar-se capaz de examinar minuciosamente neste autor a linguagem e a pessoa (cf. DUTRA, 2001, p. 81). O filósofo polonês, aliando duas formas de interpretação reciprocamente excludentes – uma gramatical ou da língua comum, do sentido cultural das palavras: mais filológica; outra técnica ou específica do escritor, nas suas singularidade e genialidade: mais semântica –, acreditava poder atingir a subjetividade do falante e, nela, o pensamento que gera o discurso (cf. RICOEUR, 1990, p. 21-22; 26). Ricoeur chamou isso de psicologismo (cf. *Idem*, p. 54).

No entender de Ricoeur, Schleiermacher, com sua presunção de, com o uso de uma técnica (cf. RICOEUR, 1988, p. 185), compreender melhor o autor do que ele mesmo se compreende (cf. RICOEUR, 1990, p. 21; 386; 1988, p. 379), foi quem primeiro expôs a possibilidade da má interpretação (cf. RICOEUR, 1988, p. 20), porque a interpretação técnica, contrariando a gramatical, acaba por apontar os limites existentes na compreensão dos sentidos e a questionar a possibilidade da compreensão pela transferência a outrem (cf. RICOEUR, 1990, p. 23; 26). O papel crítico da hermenêutica de Schleiermacher, segundo Ricoeur, ficou limitado à interpretação das palavras (cf. SCHMIDT, 2014, p. 214).

Se a grande ilusão de Schleiermacher foi achar “que o espírito é o inconsciente criador trabalhando em individualidades geniais” (RICOEUR, 1990, p. 21), a solução de Ricoeur (apud SCHMIDT, 2014, p. 214) para superar esse psicologismo ocorrerá “mudando a ênfase interpretativa das investigações empáticas de subjetividades ocultas para o sentido e referência da própria obra”.

Dilthey continuou o empreendimento de Schleiermacher de dar validade universal à hermenêutica e buscou equiparar epistemologicamente as ciências humanas às ciências da natureza (cf. RICOEUR, 1990, p. 27; 1988, p. 7), muito embora, no entender de Ricoeur, ambos sejam considerados defensores de uma hermenêutica ainda romântica, por terem centrado sua preocupação na descoberta de intencionalidades originais e por não terem entendido, como mais tarde entenderá

Heidegger, que cada interpretação é apenas uma representação parcial e provisória do ser (cf. RICOEUR, 1976, p. 34; 1988, p. 224).

Segundo Dilthey, é possível a alguém compreender um autor fazendo analogias com suas próprias experiências, tornando os contextos em que se faz a leitura de um texto a nova referência (cf. DUTRA, 2001, p. 81). O espaço abarcado pela interpretação está no círculo, aqui negativo, da relação escrita-fala-acontecimento (cf. RICOEUR, 1988, p. 371). Por isso Ricoeur (1990, p. 39) concorda que “com Dilthey a subjetividade permanece a referência última”.

Dilthey dá um passo adiante no percurso da interpretação, “subordinando a problemática filológica e exegetica à problemática histórica” (Idem, p. 23). Atento ao pacto entre hermenêutica e história, ele procura considerar o encadeamento histórico sobre a qual a obra é transportada no tempo, ou seja, ele inclui na discussão histórica mais ampla o problema regional da interpretação dos textos (cf. Idem). A história universal torna-se, assim, o próprio campo hermenêutico: a grande memória através da qual o indivíduo acessa os sentidos gerados pela humanidade e, como numa pertença solidária, universaliza-se (cf. Idem, p.28). Sendo assim, era importante para ele, com depois será também para Ricoeur, que todas as abordagens nas quais se utiliza algum método para interpretar fossem consideradas (cf. GRONDIN, 2015, p. 83).

Ao associar o problema da interpretação às estruturas essenciais do texto nas quais ela se objetiva, Dilthey, com sua tendência historicista, privilegiou o sistema em detrimento da mudança, deu importância à sincronia ou ao aspecto fixo da língua e desprezou a diacronia ou o aspecto mutável da língua, dando à hermenêutica uma outra tendência, a estrutural (cf. RICOEUR, 1990, p. 23-24; 27). Ao separar explicação e compreensão, Dilthey transformou a compreensão hermenêutica no “nexo” encontrado pela interpretação dos sinais objetivados, numa interconectividade ainda ancorada no modelo dialético hegeliano (cf. SCHMIDT, 2014, p. 215).

Apesar disso, Ricoeur reconhece que o trabalho realizado por Dilthey “prepara o deslocamento da epistemologia em direção à ontologia” (RICOEUR, 1990, p. 23). Para a hermenêutica fica a lição de que é preciso diferenciar “explicação da natureza” e “compreensão histórica” (cf. Idem, p. 24). Entendo agora que a compreensão só possível por intermédio das “unidades de significado que se erguem acima do fluxo histórico” (RICOEUR apud SCHMIDT, 2014, p. 215), fica também o aprendizado de

que “o homem se institui apenas por seus atos, pela exteriorização de sua vida e pelos efeitos que ela produz sobre os outros. Só aprende a conhecer-se pelo desvio da compreensão que é, desde sempre, uma interpretação” (RICOEUR, 1990, p. 28).

Estamos no ponto em que o problema da interpretação ultrapassa o âmbito da simples epistemologia das ciências para se tornar a tarefa de um sujeito que procura compreender a si mesmo, isto é, chegamos à hermenêutica existencial proposta por Heidegger (cf. GRONDIN, 2015, p. 81-82). A consciência começa finalmente a dar-se conta de suas próprias ilusões. Heidegger, diferentemente de Descartes, permitiu que o sujeito duvidasse de si, que interrogasse também a si próprio, ferindo o ego ferido, de tal forma que transformou a fenomenologia iniciada por Husserl em hermenêutica (cf. Idem, p. 23-25).

Descartes (1596-1650) realmente preferia trilhar caminhos retos, evitando perscrutar coisas que lhe pudessem oferecer qualquer dúvida (cf. DESCARTES, 2006, p. 48-49). Sua obstinação por certezas e por verdades o impediu, no entanto, de enxergar nos desvios encontrados ao longo da estrada as “brechas” do “eu pensante”. O excesso de convicção do *Cogito* o dispensou de enfrentar o problema do sentido (cf. RICOEUR, 1988, p. 223). Mas sua presunção foi um *bluff*, porque ele deveria ter suspeitado que, mais do que as coisas, a consciência também está repleta de elementos duvidosos (cf. RICOEUR, 1977, p. 37).

A fenomenologia de Husserl, segundo Castiglioni (cf. 2008, p. 9), teria levado a centralidade do sujeito iniciada por Descartes ao seu ponto máximo, uma verdadeira “egologia”, diria Ricoeur (cf. 1988, p. 232). Seguindo uma tradição idealista de Husserl, opção que Ricoeur rejeita, a redução husserliana, isto é, o descentramento do sentido em relação à consciência, faz o Cogito cartesiano desembocar num subjetivismo radical, numa consciência auto-suficiente, num solipsismo⁷ (cf. Idem, p. 252; RICOEUR, 1977, p. 305).

⁷ Ricoeur se explica: “Na medida em que a consciência acredita saber o estar-aí do mundo, ela acredita também saber-se a si mesma. (...) Mesmo porque o saber laborioso de si mesma que ela articula atesta que a primeira verdade é também a última conhecida. Se o cogito é o ponto de partida, (...) não se parte dele, chega-se a ele” (RICOEUR, 1977, p. 305). Contrariando o ideal da fundação intuitiva de Husserl, o potencial de sentido não se esgota em nenhuma das suas atualizações, ficando exclusiva a possibilidade de um saber absoluto e de uma mediação total (FONSECA, 2009, p. 12-13). Husserl ignorou “que a própria noção de intencionalidade (...) remete fundamentalmente para fora da consciência” (Idem, p. 15). A redução fenomenológica é, portanto, na verdade, a atitude contra a naturalização das ideias, já que elas nem sempre são o que parece, buscando na suspensão – que também é uma tomada de distância – sua significação, sua razão de ser, abrindo novas possibilidades (cf. GIORGI, 2008, p. 391).

Mas a ontologia de Husserl, do último Husserl, mais apreciado por Ricoeur, acabou funcionando também como uma crítica radical ao objetivismo, abrindo espaço para que se pudesse pensar outras possibilidades de se chegar ao conhecimento, no campo da vida operante ou das significações, na experiência anterior à relação epistemológica sujeito-objeto, devolvendo ao sujeito a intencionalidade e a capacidade de mira (cf. RICOEUR, 1988, p. 9-10).⁸ Pela intencionalidade e pela visada de sentidos é possível identificar o psiquismo desse novo sujeito (cf. RICOEUR, 1990, p. 26).

Essa crítica da fenomenologia à reflexão acaba expondo o carácter duvidoso da consciência, iniciando, assim, o exercício da suspeita (cf. RICOEUR, 1988, p. 103; 237). Pelo conceito husserliano de redução conseguimos entender nossa relação com o mundo: o ser, antes de ser descrito, é fenômeno, e sua compreensão, significação explicitada (cf. Idem, 251). Com tal conceito, Husserl inaugurou o sentido como mediação: “na redução (...) a consciência se separa do mundo e se constitui como absoluto; após a redução todo o ser é um sentido para a consciência” (Idem, p. 251-252).

Pellauer resume bem o que Ricoeur faz, no final das contas, ao confrontar-se com Husserl: “ele traça as diferenças entre (...) uma fenomenologia transcendental e (...) uma fenomenologia hermenêutica com comparações e contrastes antitéticos” (PELLAUER, 2010, p. 91). E depois, num esforço ainda maior de escuta, “volta-se para os próprios textos de Husserl para mostrar que tal modificação da fenomenologia (...) é justificada porque já está implícita neles” (Idem).

Ricoeur toma de Husserl uma fenomenologia liberada do seu idealismo, atenta à experiência do sentido: “a teoria da intencionalidade (...) nos ensina que o ego (...) é sempre consciência de alguma coisa, visada de sentido” (GRONDIN, 2015, p. 26). Aí está o que ele está buscando: “uma consciência para fora de si mesma, direcionada ao sentido, antes de ser para si na reflexão” (RICOEUR apud GRONDIN, 2015, p. 26).

Heidegger, enfim, foi quem de fato privilegiou o modo de ser ao invés do modo de conhecer, a teoria da compreensão ao invés da teoria do conhecimento (cf. RICOEUR, 1988, p. 20; 1990, p. 31). Aqui ocorre uma mudança muito significativa em relação às outras hermenêuticas modernas: “a interpretação em Heidegger não trata

⁸ Em Husserl, na verdade, a consciência já faz um movimento não egoísta, para fora de si: “significa que a intencionalidade sempre se dirige a um objeto que a transcende” (GIORGI, 2008, p. 389).

das expressões significativas de outras pessoas, mas principalmente da situação em que *Dasein* se encontra” (SCHMIDT, 2014, p. 2016 – grifo do autor). Assim, “a pergunta da compreensão correta depende da legitimação das estruturas prévias da compreensão nas coisas em si” (Idem). Essa transferência de foco de uma epistemologia da interpretação a uma ontologia da interpretação, mesmo que por meio de uma *via curta*, significou uma verdadeira revolução do pensamento (cf. RICOEUR, 1988, p. 8). Com isto, ele inaugurou uma hermenêutica capaz de nos levar de volta à estrutura ontológica do compreender, indicando o caminho para superar a intuitividade e a imediatez típicas do cogito cartesiano e da fenomenologia husserliana e, assim, destituir definitivamente a consciência do seu papel de fundamento do saber (cf. COSTA apud RICOEUR, 1988, p. II).

No entender de Ricoeur, Heidegger iniciou a hermenêutica do “eu sou”, em completo desacordo com o “eu penso” cartesiano e kantiano (cf. RICOEUR, 1988, p. 221). O ego, se considerado na emergência do *Dasein*, o *ser-aí* que somos (cf. 1990, p. 31), “não é um dado, não é alguma coisa sobre o que nos possamos apoiar, mas alguma coisa sobre o que é preciso inquirir” (RICOEUR, 1988, p. 226). A primeira coisa que o ego identificado como *ser no mundo* faz é perguntar e, sendo assim, ele se manifesta no momento e no lugar da dúvida (cf. Idem, p. 221). Dessa forma, o “eu sou!” se tornou um “quem sou?”, um ego que se busca compreender na cotidianidade e na própria percepção da finitude (cf. Idem, p. 227).

É na linguagem e no mundo concreto que o *ser-aí* se irrompe, mas, por se tratar de um constrangimento, é também nessa linguagem e nesse mundo que ele se dissimula (cf. Idem, p. 228-229). Esse é um dos motivos pelos quais Ricoeur entendeu que a filosofia de Heidegger já se encaminha na direção da linguagem e da interpretação (cf. Idem, p. 260). E se é verdade que o *ser-aí*, por ser existencial, está onticamente perto de nós, também é verdade que, por ter sido esquecido lá ainda na afirmação positiva do cogito e no enclausurado na linguagem, ele está ontologicamente muito afastado (cf. Idem, p. 226).

Ricoeur está certo de que a “compreensão ontológica (...) atinge o seu ponto culminante na filosofia da linguagem apresentada por Heidegger, segundo a qual os símbolos são como uma fala do ser” (Idem, p. 314), embora sabendo que o “eu sou” é bem mais do que “eu penso” e do que “eu falo” (cf. Idem, p. 259). Para o filósofo, a “circularidade entre o “eu falo” e o “eu sou” dá alternativamente a iniciativa à função

simbólica e á sua raiz pulsional e existencial” (cf. Idem, p. 260). Heidegger conseguiu assim despsicologizar o compreender, na mesma proporção em que foi explicitando o solo ontológico sobre o qual todas as ciências se edificam (cf. RICOEUR, 1990, p. 31-32). Desde então é pertinente pensar um ser aberto para qualquer sentido possível (cf. RICOEUR, 1988, p. 221).

A ontologia da compreensão heideggeriana conseguiu integrar numa única figura, coerente com o ser múltiplo que somos – aquele *Ser* que está na segunda parte da obra *Ser e Tempo* – os fundamentos da existência (cf. Idem, p. 25; RICOEUR, 1990, p. 31): “Na dialética da arqueologia, da teleologia e da escatologia, anuncia-se uma estrutura ontológica suscetível de reunir as interpretações discordantes no plano linguístico” (idem). A hermenêutica do “eu sou” conseguiu considerar ao mesmo tempo os planos da reflexão, da ontologia e da existência⁹: ela não uma destruição, mas uma construção do cogito; ela diz respeito à antecipação do ser ao homem, sua pré-compreensão; e ela é uma dialética entre vida autêntica e vida inautêntica (cf. RICOEUR, 1988, p. 228-229; 381).

Ricoeur acredita que somente essa descrição existencial heideggeriana, o grande desvio da questão do ser, pode servir de fundamento sobre o qual vão se apoiar os sentidos provenientes dos enunciados onde alguma coisa é dita sobre a humanidade ao mesmo tempo universal e singular (cf. Idem, p. 388-389). Ele chegou à conclusão, assim constata Pellauer (2010, p. 91), de que “a fenomenologia também tinha que ser entendida em termos de hermenêutica e que, de forma um tanto mais surpreendente, era possível mostrar que a hermenêutica tem uma dimensão fenomenológica”.¹⁰

Mas essa interpretação ontológica de Heidegger, observa Grondin (cf. 2015, p. 14-15; 82), foi muito apressada. Não é possível uma ontologia direta que dispense o método e que fique fora do círculo hermenêutico (RICOEUR, 1988, p. 7). Seguir essa “visão puramente ontológica do compreender de Heidegger perderia de vista os desafios epistemológicos da hermenêutica. (...) Ela negligenciaria tanto as questões

⁹ É também uma preocupação de Ricoeur integrar em sua hermenêutica esses três planos (cf. RICOEUR, 1988, p. 13-26).

¹⁰ O ângulo da hermenêutica parece ser este: “a fenomenologia analisa as intuições ou pertenças, não em seu sentido objetivo, mas precisamente sob o ângulo do sentido que esses fenômenos têm para os sujeitos que o vivem” (GIORGI, 2008, p. 399). Enquanto um ponto de vista a “Fenomenologia significa ciência dos fenômenos, isto é, o estudo sistemático de tudo o que se apresenta à consciência, exatamente como isso se apresenta” (Idem, p. 386).

relativas à linguagem¹¹, (...) quanto todas as disciplinas que tratam dela” (GRONDIN, 2015, p. 82).

Seguindo os passos de Heidegger, Gadamer (1900-2002) buscou superar a hermenêutica romântica de Schleiermacher e Dilthey, questionando se de fato é possível uma hermenêutica que se confunda com uma epistemologia e que dispense o necessário “escavo” ontológico (cf. RICOEUR, 1990, p. 30; 39). Na prática Gadamer recusou o distanciamento, no entanto ele mesmo forneceu elementos capazes de fundamentar a ideia de que a objetivação, na qual o ser vai sendo esquecido por meio de um distanciamento alienante¹², precisa ser assumida, porque graças a ela é possível fundamentar as ciências humanas e dar a elas validade universal (cf. Idem, p. 37-43). De qualquer forma, “Gadamer limita a aplicação do método científico, já que ele implica um ‘distanciamento alienante’ (...) que quebra o pertencimento primordial que possibilita qualquer relação como o assunto” (SCHMIDT, 2014, p. 217), que, sendo assim, só teria serventia às ciências da natureza.

Mas é no próprio paradigma do distanciamento, retomando o “avanço” de Gadamer, que o *Ser* é encontrado na dialética da participação e do distanciamento, tal como está proposta na noção de “fusão dos horizontes” (cf. RICOEUR, 1990, p. 41). A hermenêutica gadameriana culmina numa consciência histórica, a *consciência-da-história-dos-efeitos*, tal como uma rede de influências não exatamente objetiváveis, ora recusadas, ora assumidas na reflexão (cf. Idem, p. 40). É a partir desse paradigma do distanciamento na linguagem que é possível compreender a comunicação inter-humana, essa transferência à vida de outrem, que se dá na historicidade (cf. Idem, p. 43-57).¹³ O distanciamento, no entender de Ricoeur, é na verdade o pressuposto para que haja a explicação na compreensão dos textos e tem, portanto, uma função produtiva (cf. SCHMIDT, 2014, p. 2018).

¹¹ No entender de Jervolino (2011, p. 46-47), Ricoeur fez uma reinterpretação linguística da fenomenologia, apontando a significação como sua principal categoria, o sujeito como portador da significação e a redução como ato filosófica capaz gerar o ser para a significação, devolvendo a essa fenomenologia suas dimensões de concretude e de subjetividade.

¹² Segundo Pellauer, a necessidade de superar o distanciamento cultural e temporal, histórico portanto, foi um dos motivos que levaram Ricoeur a considerar a hermenêutica linguística (cf. PELLAEUR, 2010, p. 85). Ainda segundo o mesmo autor, caso se queira buscar “um sentido ainda mais estranho”, porque numa outra língua, há que se ter a capacidade de entender e de usar essa mesma língua, mais ainda se intenção for estabelecer uma crítica ao discurso analisado (cf. Idem, p. 85-87).

¹³ Nós retomaremos de forma demorada e minuciosa esse distanciamento da linguagem, inclusive elucidando sua função na explicação da própria linguagem e dos textos escritos, no tópico que intitulamos *A via longa e conflituosa onde a compreensão dos sentidos se alarga*, que se encontra mais adiante neste mesmo capítulo.

Na filosofia de Gadamer aparece de forma mais integrada a relação das esferas da experiência hermenêutica: a estética, do exercício crítico do juízo; a histórica, do reconhecimento das tradições; a linguística, da co-pertença a todo o discurso já proferido pela humanidade – do caráter "linguageiro" universal –, na qual está implícita uma concórdia prévia (cf. RICOEUR, 1990, p. 37; 41). Como bem resume Fonseca (2009, p. 10), “antes de pensarmos o mundo já temos mundo e já estamos no mundo. Já pertencemos ao mundo antes de ele nos pertencer”.

A atividade hermenêutica desenvolvida por Heidegger e Gadamer, no final das contas, acabou por ajudar a entender também o ser do intérprete, aquele ser atual que novamente se desvela, que se abre em possibilidades (cf. DUTRA, 2001, p. 81-82). Este ser existencial é o sujeito que, ao tentar compreender a obra, está buscando compreender a si mesmo (cf. RICOEUR, 1990, p. 23; 31; 45). Um sujeito agora consciente de que “não há compreensão sem pré-compreensão (...), porque só podemos compreender a partir de um horizonte de sentido que já temos de antemão, determinado pela nossa pertença a um ‘mundo’ e a uma tradição” (FONSECA, 2009, p. 10 – nota 3). Nesse arco hermenêutico, em um processo contínuo e sempre inacabado, ele realiza o seu esforço de compreender mais para compreender melhor (cf. Idem).

Estamos finalmente em condição de entrar propriamente naquela que poderíamos intitular “a hermenêutica de Ricoeur”. Entre as muitas expressões utilizadas para caracterizar em poucas palavras o pensamento de Ricoeur, a que para nós faz mais sentido, pelo menos no contexto dessa dissertação, é aquela utilizada por Pellauer (2010, p. 99): “uma filosofia que leva sério a plenitude da linguagem”, porque é nela que os sentidos se manifestam e se escondem, o único lugar onde, portanto, a compreensão pode se alargar.

No seu conjunto cronológico, a filosofia hermenêutica de Ricoeur começa com a decifração simbólica do duplo sentido, prossegue submetendo a hermenêutica à crítica, circunscrevendo-a, finalmente, ao domínio dos textos e, estendendo paradigmaticamente, depois, este domínio ao campo da ação e da História (cf. LAUXEN, 2015, p. 14). O nosso foco, convém lembrar, está na fase intermediária.

A convicção de que é preciso escutar a linguagem é mais marcante na segunda entrada de Ricoeur na hermenêutica¹⁴, aquela que aparece nos grandes tratados de interpretação que ele passou a publicar a partir de 1965, nos quais a função significativa se ampliou para além do símbolo (cf. GRONDIN, 2015, p. 70; 73). Desde então, “ele reconhece cada vez mais na linguagem, (...) o lugar em que se manifestam todas as expressões de sentido e se entrelaçam as questões da filosofia” (cf. Idem, p. 72).

É fácil perceber o conteúdo cumulativo da hermenêutica de Ricoeur, lendo seus escritos. É sobre o lastro de reflexão, da fenomenologia e da hermenêutica¹⁵ que “Ricoeur realiza a espécie de enxerto para compreender melhor o sentido alargado da existência que se estende aos diferentes signos culturais e os relatos” (LAUXEN, 2015, p. 11). Aliás, como temos visto, ele apontou o que para ele seriam os “avanços” e os “limites” de cada uma das hermenêuticas anteriores aqui mencionadas. Ele identificou e considerou as aporias deixadas por essas hermenêuticas ao longo do caminho¹⁶, além de enfrentar aquelas criadas pelas novas disciplinas humanas da contemporaneidade¹⁷ (cf. RICOEUR, 1988, p. 11-12; 17), buscando a partir daí uma

¹⁴ Na sua primeira entrada na hermenêutica, segundo Grondin, Ricoeur teria sido guiado pela ingênua vontade de restaurar o sagrado e de compensar a carência de sentidos da modernidade por esperanças imediatamente religiosas (cf. GRONDIN, 2015, p. 70). Ele estaria replicando, ressalta Jervolino (2011, p. 41), “um estilo filosófico que privilegiava a experiência interior, o debruçar-se do eu sobre si mesmo, as diversas variantes – intelectualistas, moralizantes, psicologizantes – da filosofia reflexiva”. Sua segunda entrada na hermenêutica é esta, mais centrada no conflito das interpretações, que estamos analisando. Há ainda uma terceira fase hermenêutica, em que “Ricoeur (...) continua sua exploração das possibilidades do humano, que desembocará em uma filosofia do homem capaz” (GRONDIN, 2015, p. 93) ou, como observa Lauxen (cf. 2013, p. 373), uma filosofia sempre orientada para uma melhor compreensão – uma compreensão mais alargada – do sujeito na filosofia do cogito.

¹⁵ Sobre as bases de sua hermenêutica, Ricoeur comenta: “eu gostaria de caracterizar a tradição filosófica da qual eu me reclamo por três tratos: ela está na linha de uma filosofia *reflexiva*, ela permanece sob a influência da *fenomenologia* husserliana; ela pretende ser uma variante *hermenêutica* dessa fenomenologia” (RICOEUR apud CAMPOS, 2018, p. 54 - grifos do autor).

¹⁶ De Scheliernmacher: como é possível uma vida psíquica transferir-se a uma outra? Devemos optar por uma interpretação gramatical ou por uma interpretação técnica? (cf. RICOEUR, 1977, p. 21). De Dilthey: é realmente possível atingir as intencionalidades originais, mesmo àquelas que estão em registros? Há mesmo uma cisão entre explicar e compreender? (cf. RICOEUR, 1990, p. 17; 36) De Heidegger: dá para atingir o ser sem considerar as mediações da linguagem? De Gadamer: é possível uma consciência histórica sem pressupor o distanciamento? Como entender ontologia e a epistemologia tomadas em bloco? (cf. RICOEUR, 1977, p. 36). E ainda aquela aporia que se dá entre uma filosofia da vida, irracional, e uma filosofia do sentido (cf. Idem, p. 28); aquilo que se tem como resultado do balanço hermenêutico proposto em *Interpretação e ideologias* (cf. Idem, p. 18); as aporias que ainda restaram na interpretação psicanalítica (cf. Idem, p. 281); e por aí vai.

¹⁷ Do estruturalismo: é possível compreender considerando apenas a estrutura constitutiva interna das ciências ou seus signos, sem levar em conta seus conteúdos ou sua significação? Da psicanálise e das outras disciplinas da suspeita: compreende-se autenticamente, atinge-se maturidade, sem considerar os sentidos dissimulados ou escondidos? Da fenomenologia da religião: seu objeto é uma revelação ou uma grande ilusão? Da crítica literária: como lidar com sentidos sem referências?

compreensão mais alargada, isto é, uma consciência com menos ilusões e com mais criatividade, ocupando-se ainda mais dos símbolos e do que eles dão a pensar.

No pequeno universo bibliográfico que nos serviu como principal objeto de estudo aparecem três grandes objetivos da hermenêutica ricoeuriana na fase que estamos considerando: fazer a reflexão descer ao solo ontológico e colher lá os sentidos que levam à compreensão; entender como funcionaria uma epistemologia das ciências interpretativas a partir desse um chão ontológico (cf. Idem, p. 7-8); arbitrar o conflito das interpretações (cf. Idem, p. 63), assumindo as implicações oriundas dessa nova atribuição do filósofo.

Em relação ao primeiro objetivo, Ricoeur quis “repensar” a filosofia a partir de um fundamento ontológico, implantando a hermenêutica na fenomenologia, algo que segundo ele Heidegger não fez (cf. RICOEUR, 1988, p. 11-12). Ele quis apropriar-se do ser esquecido quando pensado sobre um fundamento epistemológico, buscando superar a distância, mas considerando de fato as mediações e sem cair em psicologismos ou historicismos (cf. RICOEUR, 1976, p. 103).

Assim, Ricoeur quis deslocar, mais não por completo, a reflexão filosófica da epistemologia à ontologia (cf. RICOEUR, 1988, 7-8). No entanto, ele rejeitou a ontologia direta iniciada por Edmund Husserl (1859-1938), uma vez que essa ontologia desconsiderou o ser como devir, como histórico, como mutável, imerso na dinâmica dos distanciamentos, carente necessariamente de mediações para ser compreendido (cf. Idem, p. 7-8). Ele compreendeu que as descrições fenomenológicas nada mais são do que instâncias de interpretação e que, portanto, pressupõem um entendimento dialógico, entre a plenitude da língua e a finitude desse entendimento (cf. PELLAUER, 2010, p. 92). Como diz Mateos (2006, p. 160), “a empatia, como transferência de nós para a vida psíquica do outro, é o princípio comum de compreensão”. No entender de Ricoeur, relembremos, “o ser não é substância, mas relação, (...) *ser-com* (LAUXEN, 2015, p. 9 – grifo do autor).

Assim ele inaugurou um modo novo de pensar a tarefa da filosofia, que consiste em intermediar ou arbitrar essa passagem de uma *via curta* a uma *via longa* da compreensão, preparada pelas análises da linguagem, substituindo a “figura única” heideggeriana, na qual são reunidos os fundamentos existenciais, pela hermenêutica, por meio da qual os sentidos manifestados pelo ser são interpretados (cf. RICOEUR, 1988, p. 12; 25-26). A meta era atingir o “desvelamento, a escuta do ser (...), por um

lado, com a exigência desmistificadora, o método crítico e rigoroso das ciências exegéticas e das disciplinas da suspeita (...), por outro” (COSTA apud RICOEUR, 1988, p. III).

Este seria o caminho para adquirir uma consciência hermenêutica, bastante diferente daquela consciência crítica que teriam proposto Gadamer e Habermas (JAPIASSU apud RICOEUR, 1990, p. 13). Embora saibamos, como adverte Jervolino (2011, p. 42), que Ricoeur “se caracteriza não como um crítico da Modernidade (...), mas como um pensador (...) trabalhando para reformular um conceito mais rico de razão”. Pela visão ricoeuriana, somente uma hermenêutica instruída pelas figuras simbólicas é realmente capaz de integrar as múltiplas interpretações onde os sentidos mais expressivos do ser, dos mais arcaicos aos recém-criados, podem ser encontrados (cf. RICOEUR, 1988, p. 25). O foco é “o espírito, isto é, a dialética das próprias figuras. A ‘consciência’ é apenas a interiorização desse movimento” (Idem, p. 319), decifrável nas estruturas objetiváveis da vida.

No que diz respeito ao segundo objetivo, após o reconhecimento da relação de enraizamento, ele quis desenvolver uma teoria filosófica da compreensão ou da interpretação, uma teoria geral da significação, em substituição à teoria do conhecimento (cf. RICOEUR, 1990, p.32-33; 1988, p. 8; 1977, p. 32), menos preocupado com a questão da validade e mais atento ao fundamento existencial que cada interpretação traz: por exemplo, na psicanálise, a arqueologia do sujeito; na fenomenologia do espírito, a teleologia; na fenomenologia da religião, a escatologia (cf. RICOEUR, 1988, p. 25-26). Para ele a epistemologia está implicada no círculo hermenêutico (cf. Idem, p. 8).

Aqui Ricoeur parece inclinar o ouvido demorada e exclusivamente a cada das uma das interpretações por meio das quais “algo novo” está sendo dito. É uma atitude de escuta, de suspeita e de arbitragem: “Chamo aqui hermenêutica a toda a disciplina que procede por interpretação, e dou à palavra interpretação um sentido forte: o discernimento de um sentido escondido num sentido aparente” (Idem, p. 258).

Em relação ao terceiro objetivo, com a atitude de quem ouve a tradição, apoiando-se, portanto, em convicções, embora mantendo-se no exercício não isento da suspeita (cf. RICOEUR, 1977, p. 28-39; 1988, p. 147; 1990, p. 65), Ricoeur propôs como algo indispensável o confronto das interpretações, entendendo que cada uma delas, pela linguagem, acaba revelando algum elemento fundamental do ser (cf.

RICOEUR, 1988, p. 16-17; 25). De tal forma que o próprio filósofo concluiu: “É apenas no movimento da interpretação que nós percebemos o ser interpretado (...), é só num conflito das hermenêuticas rivais que nós percebemos qualquer coisa do ser interpretado” (RICOEUR, 1988, p. 21). Para Ricoeur, “os verdadeiros símbolos estão na encruzilhada das duas funções que alternadamente opusemos e fundimos uma na outra” (RICOEUR, 1977, p. 401). O conflito atua provocando a fala: “é preciso dialetizar o símbolo, (...) pensar segundo o símbolo. Só então torna-se possível inscrever a dialética na própria interpretação e retornar à palavra viva. É essa última fase da reapropriação que constitui a passagem à reflexão concreta” (RICOEUR, 1977, p. 400). Em outras palavras, “para se tornar concreta, quer dizer, igual aos seus mais ricos conteúdos, a reflexão deve fazer-se hermenêutica”. (RICOEUR, 1977, p. 54).

Ricoeur não cessa de justificar a necessidade e o benefício do conflito: “compreendemos que a reflexão deve procurar a sua via entre os símbolos que constituem uma linguagem opaca, que pertencem a culturas singulares e contingentes e que dependem de interpretações revogáveis” (RICOEUR, 1988, p. 324). Isto exige uma atividade filosófica intensa e demorada, com idas e vindas, desvios, mudanças de nível¹⁸, visitando todos os lugares onde o ser se diz e se mostra, até o esmiuçar desconfiado das “dobras”, lá onde os sentidos estão mais escondidos ou dissimulados. Uma *via longa*, bastante desviada e laboriosa (cf. Idem, p. 8).

Esse terceiro objetivo representa o grande desafio que a filosofia tem de pensar a universalidade, não obstante a contingência das produções culturais por meio das quais o ser humano se interpreta e o equívoco que se pode encontrar nos símbolos, um desafio que agora se desenrola no chão hermenêutico, a arena das lutas travadas entre as diversas interpretações do mundo moderno (cf. PELLAUER, 2010, p. 69).

Filosofar tornou-se então uma tarefa que vai muito além da apreensão do dado (cf. RICOEUR, 1988, p. 20; 160; 321). A tarefa de decifrar os sentidos do discurso nas suas várias unidades e formas, buscando a compreensão de tudo aquilo que se diz sobre alguma coisa lá onde é dito, para depois integrá-lo à inteligência dos signos (cf.

¹⁸ Sobre essa mudança de nível, Ricoeur comenta (1988, p. 64): “o risco de afrontamento no mesmo nível, entre uma filosofia da interpretação e uma ciência estrutural, pode ser afastado por um método que de imediato situa em níveis de realização diferentes os ‘efeitos de sentidos’ considerados”. E prossegue: “Por alto, eis o que quero mostrar: a mudança de escala do problema faz aparecer uma constituição fina que sozinha permite um tratamento científico do problema” (Idem).

Idem, p. 6). Lembrando que a decifração pode por à mostra significados novos até para as coisas que mais acreditávamos já ter compreendido¹⁹ (cf. Idem, p. 406).

A tarefa da hermenêutica é confrontar os diferentes usos do duplo sentido e as diferentes funções da interpretação por disciplinas tão diferentes como a semântica dos linguistas²⁰, a psicanálise, a fenomenologia e a história comparada das religiões, a crítica literária, etc. (cf. Idem, p. 259). É a tarefa de escutar nas mais diferentes vozes os sentidos que elas trazem e de, ao promover o diálogo – em muitos casos, o conflito –, provocar o ser a dizer algo mais. No dizer de Grondin (2015, p. 89), “um arco que abarca abordagens diversas, mas imbricadas uma na outra”.

Uma dessas abordagens é a do estruturalismo que pode ser resumidamente entendido como aquela tendência, alicerçada em Ferdinand de Saussure (1857-1913), que considerou as estruturas constitutivas da linguística para dar a ela validade universal, e que depois se estendeu, com Claude Levi-Strauss (1908-2009), às ciências sociais até desembocar, com Émile Benveniste (1902-1976) numa linguística do discurso (cf. PELLAUER, 2010, p. 79-80).

As considerações estruturais são uma etapa necessária à hermenêutica, segundo Ricoeur (cf. 1988, p. 55). É verdade que “compreendemos ‘quando compreendemos a estrutura’” (GRONDIN, 2015, p. 84), embora isso não baste. Ricoeur reconhece o valor da abordagem estrutural exatamente naquilo que ela tem a dizer, como parte do seu esforço em prol de uma filosofia que se enriquece a partir da linguagem simbólica (cf. PELLAUER, 2010, p. 79-80). Enquanto a interpretação estrutural considera unicamente a estrutura ou o sistema dos signos, baseando-se

¹⁹ Por exemplo, Ricoeur sustenta que as três esferas do sentido atravessadas pelos sentimentos do ter (de posse ou de cobiça), do poder (de dominação ou de tirania) e do valer (de pretensão ou de vaidade) não são essencialmente libidinais e não devem ser tratadas negativamente como vícios (cf. RICOEUR, 1988, p. 406). Dizia ele: “É preciso atingir, ‘por trás da perseguição passional, a exigência de humanidade, a busca não mais louca e serva, mas constitutiva da práxis humana e do si humano’” (Idem). Pensar a partir dos símbolos, significa, sem desrespeitar o seu enigma original, promover o seu sentido no exercício responsável de um pensamento autônomo (cf. COSTA apud RICOEUR, 1988, p. VI).

²⁰ Com relação à discussão linguística nós falaremos apenas das considerações estruturais, por que uma discussão mais semântica aparecerá nos tópicos *O que faz mais sentido: uma só voz ou o dizer inédito* e *A via longa da linguagem na qual o ser se distancia* mais à frente na dissertação. Sempre levando a sério a inteira linguagem Ricoeur convoca, em apoio às suas teses, diferentes vozes (cf. MATEOS, 2006, p. 115). Ele mesmo afirma ter buscado considerar o inteiro campo das formas simbólicas, visitando os estudos linguísticos de Cassirer (1874-1945) e de Saussure (1857-1913), Benveniste (1902-1976), Jakobson (1896-1982) e muitos outros que juntos evidenciaram as múltiplas funções da linguagem e o modo como elas se articulam e conferem sentido, na ampla extensão do signo ou significante e da significação, das expressões unívocas às multívocas, nas várias intencionalidades que elas manifestam e que cobre toda a realidade e toda a cultura (cf. RICOEUR, 1977, p. 19-22).

nas correlações e oposições, nas similaridades e diferenças, independentemente do seu conteúdo, a interpretação hermenêutica considera o sentido que o interprete conscientemente pode acolher de um fundo simbólico, quando colocado no mesmo campo semântico de sua compreensão (cf. GRONDIN, 2015, p. 84-85; 90). Numa compreensão hermenêutica a diacronia, a língua em mudança – *parole* –, é mais importante do que a sinconia, a língua fixada na escrita – *langue* (cf. PELLAUER, 2010, p. 81-82). Mesmo assim, sustenta Ricoeur, a inteligência estrutural, cuja função é descodificar ou compreender códigos, deve ser integrada à inteligência hermenêutica, cuja função é decifrar ou interpretar significados, para que a compreensão se torne mais alargada, mais plena, mais rica de sentidos (cf. RICOEUR, 1988, p. 37-38). E mais uma vez, “nesta oposição ao estruturalismo, a hermenêutica se apresenta como uma defesa da referência e da dimensão ontológica da linguagem” (GRONDIN, 2015, p. 85).

Outra abordagem muito importante é aquela da psicanálise e das outras ciências da suspeita.²¹ A arbitragem que o trabalho hermenêutico desenvolve recolhe o sentido profundo que se abre, mas também desconfia desse sentido que aparece, uma vez que pode estar distorcido, reafirmando a redução tão abraçada pelos mestres da suspeita e pela crítica das ideologias (cf. GRONDIN, 2015, p. 79). Como bem pontua Fonseca (2009, p. 7), “os três mestres da suspeita – Marx, Nietzsche e Freud – puseram a nu essa grande ilusão da modernidade: não há uma compreensão imediata e intuitiva de si”. A partir de então, a coragem de admitir a interferência do inconsciente sobre a consciência, ressalta Jervolino (cf. 2011, p. 44), é um passo importante para a maturidade.

Nesse campo da suspeita, a psicanálise, arriscamos dizer, aparece como mina dos olhos de Ricoeur, por três motivos: primeiro porque ela é quem melhor consegue desapropriar a origem do sentido, agora não mais atribuído à consciência, mas às

²¹ A rejeição da ideia de estrutura como plenitude da língua, pela sua incapacidade de atingir a profundidade dessa língua, segundo Pellauer (cf. 2010, p. 83), acaba funcionando como uma outra versão da suspeita: “nada realmente é o que parece ser à primeira vista” (Idem), teria declarado Ricoeur. Na aproximação da linguística com as ciências sociais, segundo Jervolino (2011, p. 44), descobre-se “um sistema de regras linguísticas e sociais que funcionam, no que tange a sujeitos que falam e agem, como um inconsciente social que os condiciona e em relação ao qual esses sujeitos concretos se tornam um simples fenômeno de superfície”. É importante ainda lembrar que em nenhum dos casos se trata uma suspeita gratuita. Antes de ser da desconfiança ou da suspeita, a hermenêutica de Ricoeur é uma hermenêutica da escuta: “É apenas quando está presente alguma informação no contexto herdado que podemos justificadamente tentar desmascarar o que é dito” (SCHMIDT, 2014, p. 225).

pulsões energéticas; depois por que toda a cultura pode ser ressignificada a partir de sua teoria (cf. RICOEUR, 1977, p. 15-17); e, finalmente, porque, “na psicanálise, a atividade simbólica é fenômeno limítrofe ligado à fronteira entre o desejo e a cultura” (RICOEUR, 1976, p. 70).

Uma terceira abordagem é proveniente do campo das religiões. Ela nos traz “formas muito complexas e, no entanto, muito específicas de comportamentos destinadas a invocar, implorar ou repelir as forças sobrenaturais que habitam nas profundidades da existência humana, transcendendo-a e dominando-a” (Idem, p. 69). Ao considerarmos estas formas, acabamos por “transpor o limiar de uma experiência que não se deixa inscrever completamente dentro das categorias do *logos* (...) e da sua transmissão ou interpretação” (Idem, p. 72).

As Hierofanias ou manifestações do Sagrado tem um caráter pré-verbal fortemente marcado pelo aspecto energético, inscrito apenas no nível da experiência²² e certificado pelo Mito e pelo rito (cf. Idem, p. 72-73). A Fenomenologia da religião busca decifrar essas manifestações “como símbolos, na medida em que representam símbolos do espaço e do tempo, ou do voo e da transcendência e, para além deles, apontam para algo de totalmente outro que neles se manifesta” (Idem, p. 65). Mas a grande contribuição simbólica dessa abordagem já vinha antes da exegese teológica: “se um texto pode ter vários sentidos, (...) é preciso recorrer a uma noção de significação muito mais complexa do que a dos signos ditos unívocos que uma lógica da argumentação requer” (RICOEUR, 1988, p. 6).

Uma última abordagem, embora pudéssemos alongar a lista, é aquela da crítica literária. Com sua postura anti-historicista (cf. RICOEUR, 1976, p. 103) a crítica literária se nutre por um desejo de transformar toda a linguagem em literatura (Idem, p. 65). No entender de Ricoeur “as tendências estruturais da crítica literária contemporânea exprimem ao mesmo tempo o fracasso do historicismo e a subversão, em profundidade, de sua problemática” (cf. RICOEUR, 1990, p. 24).

Os significados que vem dessas abordagens, aqui apenas entrevistados, são indispensáveis à proposta hermenêutica de Ricoeur: “A fenomenologia da religião, (...) a psicanálise (...), a crítica literária (...) permitem-nos generalizar a noção de texto a conjuntos significantes num grau de complexidade diferente da frase” (RICOEUR,

²² Convém lembrar que “Ricoeur situa a linguística da experiência, num nível crítico em que a base semântica vem dar sustentação à hermenêutica, sem que esta intenção explicativa reduza a linguagem a objeto ou instrumento” (LAUXEN, 2013, p. 271).

1988, 65). Elas chegam ao sentido daquilo que foi dito, ou melhor, elas apontam para uma dimensão metalinguística, por meio de técnicas diferentes (cf. Idem, p. 65-67).

Ricoeur explicou que sua intenção era, a partir de uma abordagem semântica, compreender ou interpretar a determinação múltipla dos símbolos²³, sem ignorar o conflito, mais que isso, entrevendo na própria dialética da arqueologia e da teleologia a possibilidade de reintegrar a oposição dessas hermenêuticas na reflexão (cf. RICOEUR, 1977, p. 399). Todo o trabalho de decifração dos sentidos ocorre entre “duas hermenêuticas voltadas, uma para o ressurgimento de significações arcaicas pertencentes à infância da humanidade e do indivíduo, a outra para a emergência de figuras antecipadoras de nossa aventura espiritual” (Idem, p. 400-401). O intercruzamento das duas linhas antitéticas de interpretação, uma em que se percebe diferentes origens do sentido fora da consciência, e outra em que a gênese do sentido é identificada na sucessão de figuras, só é possível com o retorno à escuta dos símbolos (cf. Idem, p. 399-400).

Nessa complementaridade entre teorias separadas e opostas, substituindo antítese por dialética, arbitrando com discernimento a guerra das interpretações, tendo a hermenêutica geral eleita como campo de batalha, Ricoeur torna a reflexão abstrata uma reflexão concreta (cf. Idem, p. 32; 281-282). No entender desse filósofo “a significação (...) nunca é dada numa psicologia (...), mas pelo desvio de várias metapsicologias que deslocam o centro de referência, quer para o inconsciente da metapsicologia freudiana, quer para o espírito da metapsicologia hegeliana” (RICOEUR, 1988, p. 319). Grondin (cf. 2015, p. 81-82) conclui que essa concepção hermenêutica é, na verdade, uma meta-hermenêutica, porque ela, diferentemente das anteriores, trata como indispensáveis para a compreensão do ser além das questões epistemológicas, metodológicas e linguísticas, também as questões metalinguísticas.

²³ Ricoeur mesmo esclarece que a determinação múltipla dos símbolos designa a mesma coisa que o termo “sobredeterminação”, numa linguagem freudiana (cf. RICOEUR, 1988, p. 399).

2.3 O encadeamento linguístico-semântico

Depois de termos apresentado a via longa da hermenêutica, usando as palavras de Ricoeur (1990, p. 19), “convém (...) precisarmos porque a hermenêutica possui uma relação privilegiada com as questões de linguagem”.²⁴ Ora, o que a linguagem comunica não é algo intuitivo, imediato. Mesmo o “dado deve ser compreendido como fenômeno e não como existente real” (GIORGI, 2008, p. 390). Até se tornar significação no texto e, depois, na leitura a compreensão vai dialeticamente ganhando sentidos e se ampliando nas etapas linguístico-semânticas – na fala, na palavra, na proposição, na frase, no texto, na obra, no conflito das interpretações.²⁵ Eis, em Ricoeur, o “conceito semântico e analítico da linguagem” (LAUXEN, 2013, p. 372).

O ponto de partida de toda compreensão é sempre o momento da manifestação do ser (cf. RICOEUR, 1990, p. 30): “Há primeiro que tudo o ser no mundo, depois o compreender, depois o interpretar, depois o dizer” (RICOEUR, 1988, p. 260). Mas é importante lembrar que há também sentidos antes da pronúncia, dentre os quais, como aqueles decifrados no inconsciente freudiano, alguns resistem a se manifestar. Além disso, por causa do distanciamento, existe uma natural dificuldade de preservar o “conteúdo prévio” do ser, aquele original a que se referir, quando se pretende tirá-lo da condição ontológica e de expressá-lo na linguagem, na objetivação (cf. RICOEUR, 1976, p. 33; 1990, p. 28).

Talvez por isso, em Ricoeur, a compreensão se dê primordialmente pela escuta, com a devida distinção entre o dizer, que remete fenomenologicamente às coisas ditas, e o falar, que remete empiricamente ao homem falante (cf. RICOEUR, 1990, p. 35-36). E apesar do caráter intransferível da experiência vivida, a superação da solidão fundamental de cada ser humano se torna possível na estrutura dialógica do discurso (cf. RICOEUR, 1976, p. 27).

As aporias da objetivação e do distanciamento alienante vão sempre reaparecer nas várias e etapas da linguagem. A consideração dessas questões é fundamental, porque compreender é, no fundo, entender como a vida –

²⁴ Para Ricoeur (1988, p. 12), é no plano da linguagem que se dá toda e qualquer compreensão.

²⁵ Antes disto, “a linguagem compõe-se de unidades constitutivas de diferente nível, as mínimas das quais chama ‘mitemas’ e as que considera como valor de oposição ao interior de um ‘feixe de relações’. E só como feixes podem ser postas em uso e combinadas essas relações para produzir um sentido” (MATEOS, 2006, p. 161).

energeticamente falando –, pode ser objetivada nas significações e como essas significações, encadeadas numa sequência coerente, podem ser compreendidas dentro do processo histórico (cf. RICOEUR, 1988, p. 7).

Quando afirmamos, inspirados em Ricoeur, que uma das tarefas do ensino de filosofia entre os adolescentes é alargar a compreensão a partir do conflito das interpretações, estávamos nos referindo àquela noção de compreensão “última-atual”, mediada pela leitura do texto. As interpretações contidas nos textos, complementares, parcialmente divergentes ou mesmo completamente opostas umas às outras, se colocadas em confronto, tornam possível mais compreensão. Esse alargamento da compreensão, qualitativamente falando, se dá na fusão, sem confusão ou alienação, dos horizontes de expectativas dos textos e aqueles do leitor intérprete. É preciso entender bem que se trata de “uma fusão do mundo do leitor e do mundo do texto, mais do que uma projeção do intérprete no texto ou uma identificação com seu autor” (MATEOS, 2006, p. 171).

Ao voltar sua atenção para o texto, Ricoeur está particularmente interessado em entender os sentidos do discurso, enxertando a hermenêutica na fenomenologia (cf. RICOEUR, 1988, p. 19). O filósofo francês entende que “o texto é (...) muito mais que um caso particular de comunicação inter-humana: é o paradigma do distanciamento na comunicação” (RICOEUR, 1990, p.44). E uma vez colocado o texto escrito como primeiro lugar da interpretação, torna-se necessário, antes de propriamente analisá-lo, reconhecer seus contornos (cf. Idem, p. 18). Significa partir da passagem do evento à significação até a compreensão “última” presente na refiguração (cf. Idem, p. 43-57). Sempre com a lembrança de que “há uma correlação similar entre a compreensão e a leitura à que se dá entre o acontecimento do discurso e a enunciação do mesmo” (MATEOS, 2006, p. 159). Com a ressalva de que o encadeamento linguístico não termina no texto, mas na leitura, isto é, no lugar atual de uma nova passagem do evento à significação (cf. Idem, p. 50-51).

É precisamente aqui que está a justificação de Ricoeur para esta identificação do encadeamento linguístico-semântico. Ele diz: “Se conseguirmos mostrar que um texto escrito é uma forma de discurso (...), as condições da possibilidade do discurso são também as do texto” (RICOEUR, 1976, p. 35).

Na obra *Interpretação e Ideologias*, numa explicação que Ricoeur chamou de “hermenêutica do distanciamento”, identificamos as seguintes etapas desse

encadeamento: a efetuação da linguagem como discurso; a realização do discurso como obra estruturada; a relação da fala com a escrita no discurso e nas obras de discurso; a obra de discurso como projeção de um mundo; o discurso e a obra de discurso como mediação da compreensão de si (cf. RICOEUR, 1990, p. 43-57).²⁶ Este encadeamento é também encontrado na *Teoria da Interpretação*, onde, após analisar separadamente o que acontece nas relações dialéticas entre “evento e significação” e entre “sentido e referência”, Ricoeur vai ancorando-se no modelo linguístico de Roman Jakobson (1896-1982) e vai mostrando as alterações que ocorrem ao comparar essas duas dialéticas (cf. RICOEUR, 1976, p. 13-49).

Para tratar da primeira efetuação da linguagem como discurso Ricoeur lançou mão da convergência existente entre a linguística da frase – lá onde se encontra a noção geral de semântica –, a fenomenologia da significação derivada de Husserl e a análise que a filosofia anglo-americana faz da linguagem comum, convergência que, segundo ele, resulta na dialética do evento e significação (cf. Idem, p. 20). Ele mesmo expõe didaticamente na primeira obra mencionada o que entende por “evento” e por “significação” e explica como se dá a ultrapassagem de um para a outra. (cf. Idem, p. 20-24).

Desde a instauração do discurso, é a dialética que anima as discussões. Aliás, diz Ricoeur (1990, p. 44), é no discurso que está “a raiz de todas as dialéticas ulteriores”. Por isso ele orienta: “a noção de evento linguístico (...) se encontra submetida a uma série de polaridades dialéticas condensadas no duplo título de evento e significação e de sentido e referência” (RICOEUR, 1976, p. 35). Pela dialética do evento e da significação, por essa tensão entre os polos constitutivos do discurso, segundo Ricoeur, ocorre o primeiro distanciamento com o advento da fala e, depois, todos os outros distanciamentos com as sucessivas formas do discurso (cf. RICOEUR, 1990, p. 45-47), quando se apresentará mais claramente o problema do sentido e referência.

O evento possui temporalmente apenas a atualidade e está desprovido de qualquer subjetividade, isto é, de qualquer vínculo com a pessoa que fala (cf. Idem, p. 46). O problema começa justamente no momento em que o carácter de evento deixa

²⁶ Esta mesma sequência de etapas está presente na obra *Do texto à ação* (cf. RICOEUR, 1989, p. 109-124). A última etapa, no entanto, está melhor explicada no *tomo III* da Obra *Tempo e narrativa*, quando Ricoeur trata da relação dialética entre “mundo do texto e mundo do leitor” (cf. RICOEUR, 1997, p. 273-314).

de pertencer apenas à problemática da atualização e cai no campo da compreensão (cf. RICOEUR, 1976, p. 23). É aí que a noção de "instância do discurso" é chamada em causa, por Ricoeur, para ajudar a entender que o evento não é meramente um acontecimento que se esvai, isto é, que o "dito enquanto tal", equivalente ao conteúdo proposicional, não se perdeu, ficando, portanto, justificada a prioridade ontológica do discurso (cf. Idem, p. 21-22; 38-39).

É no evento que a referência do discurso se conecta ao seu falante: o evento é "realmente" alguém que fala, ao passo que o sistema (o código ou a língua) é anônimo, meramente virtual (cf. RICOEUR, 1976, p. 24; 38). O real, apreendido por meio de expressões significantes, torna-se enunciação, porque ele só pode ser dito se significado e interpretado (cf. RICOEUR, 1977, p. 29; 1988, p. 6).

No plano da enunciação evento e proposição, isto é, o evento e o ato do dizer, podem ser entendidos como correlatos (cf. RICOEUR, 1976, p. 29). Na antítese ou na polaridade fundamental entre identificação singular e a predicação universal na qual se estabelece a noção de proposição concebida como o objeto do evento da fala, o sujeito genuinamente lógico é o suporte de uma identificação singular, ao passo que o conteúdo do predicado é uma característica de caráter potencialmente universal – uma qualidade, uma classificação, uma relação... – desse mesmo sujeito (cf. Idem, p. 22; 28).

Por significação, Ricoeur (1990, p. 49) entende que ela é o sentido que abarca "todos os aspetos e todos os níveis da exteriorização intencional que torna possível, por sua vez, a exteriorização do discurso na obra e nos escritos". A significação, iniciada já no entrelaçamento durável entre o nome e o verbo, é também aquilo que ele designa justamente como sendo o conteúdo proposicional sintetizados nas funções de identificação e de predicação (cf. RICOEUR, 1976, p. 23).

A ultrapassagem do discurso à significação é de certa forma um morrer para nascer: é uma característica do próprio discurso a supressão do evento na significação (cf. Idem, p. 24). Ao privilegiar o modelo linguístico enquanto modelo estrutural, construído sobre o "signo" fonológico e léxico, o que se fez foi provocar o "eclipse do discurso", pondo à parte a mensagem, o evento, a intenção, a arbitrariedade do ato – do triplo ato –, para se preocupar apenas, respectivamente, com o código, o sistema, a estrutura e a sistematicidade dentro dos sistemas sincrônicos (cf. Idem, p. 15; RICOEUR, 1990, p. 45-46).

O discurso, que só pode ser efetuado como evento – fugidio, diacrônico –, só pode ser compreendido como significação, como sentido – permanente, identificável e repetível, sincrônico (cf. Idem, p. 47; 50-51; RICOEUR, 1976, p. 38): é aqui, na ultrapassagem do evento à significação, que paradoxalmente ocorre o ingresso do ser-real no processo de compreensão e que se revela a intencionalidade da linguagem (cf. RICOEUR, 1990, p. 47). E, como lembra Lauxen (2013, p. 371), “apenas a dimensão semântica da linguagem, em contraposição ao sistema sincrônico dos signos da semiótica, (...) carrega em si a problemática da inovação semântica”.

Estamos já no nível da frase. É verdade que “a hermenêutica trata de textos, de unidades mais longas que a frase, mas tem seu sustentáculo na semântica da frase” (LAUXEN, 2013, p. 372). Numa frase se diz algo (primeiro ato) carregado de força (uma mera constatação, um desejo, uma promessa, uma ameaça... – segundo ato) capaz, portanto, de produzir um efeito (o medo, por exemplo – terceiro ato): tem-se aí três níveis, respectivamente, o ato locucionário ou proposicional, o ato ilocucionário e o ato perlocucionário (cf. Idem, p. 47-48; RICOEUR, 1976, p. 26).

O que o nome e o verbo possibilitam é uma enunciação simples, no entanto, é a significação da frase, uma enunciação complexa, que traz o sentido completo da interpretação: a frase recobre a ordem, a confissão, o pedido e, é claro, também o discurso declarativo (cf. RICOEUR, 1977, p. 29). O ato ilocucionário, percebido interpretativamente nas expressões corporais e na entonação da voz, também possui suas marcas linguísticas, por exemplo, nos modos e tempos verbais, nos advérbios ou na pontuação (cf. RICOEUR, 1976, p. 29). Assim, “no discurso (...) a frase designa o seu locutor mediante diversos indicadores da subjetividade e personalidade” (Idem, p. 41).

Nessa passagem do evento proposicional à significação ocorre algo paradoxal: o efeito (ato perlocucionário) da proposição (ato locucionário) não é necessariamente o que está na intenção (ato ilocucionário) do locutor, a menos que o ouvinte reconheça essa intenção e, no nível da reciprocidade, estabeleça o diálogo (cf. Idem, p. 30): só então “o discurso age, (...) de um modo energético, por influência direta sobre as emoções e as disposições afetivas do interlocutor” (RICOEUR, 1990, p. 48-49). Significar é o que o locutor objetivamente faz por meio da enunciação ou do ato proposicional, mas é também o que a frase faz pela força ilocucionária quando essa

se alinha com a intenção de reconhecimento pelo ouvinte, tornando possível o aspecto subjetivo da significação (cf. RICOEUR, 1976, p. 31).

A experiência existencial tem assim o seu sentido publicado no momento em ocorre a troca intersubjetiva, no diálogo, naquilo que liga o locutor ao seu ouvinte, quando a compreensão se torna uma significação homogênea (cf. RICOEUR, 1976, p. 27-28). Aqui se apresenta um problema que será tratado no próximo tópico, o da tendência linguagem à univocidade.

Ao ultrapassar a etapa do discurso como fala e tratar o discurso como obra e como escrita, Ricoeur manterá sua atenção focada no discurso, tanto que se aproximará de um modelo linguístico que privilegia o discurso em detrimento da língua – o de Roman Jakobson – e analisará as alterações que ocorrem nas relações entre a mensagem e, separadamente, o canal, o locutor, o ouvinte, o código e a referência (cf. Idem, p. 38-49).

Quando se passa à efetuação do discurso como obra estruturada, o problema da compreensão é enfrentado numa sequência mais longa do que a frase, isto é, na obra, que é uma totalidade finita e fechada, com uma forma própria de codificação ou um gênero literário e com uma configuração única, um estilo (cf. RICOEUR, 1990, p. 49).²⁷ É nesse nível que aparece mais fortemente o problema da significação na dialética do sentido e referência.

Essa noção de sentido e referência, tomada originalmente de Frege (1848-1925), contrapõe o discurso, cuja referência é a realidade, à língua que, embora não tenha relação com a realidade, mantém a pretensão de verdade (cf. Idem, p. 55). O sentido, o “que” imanente do discurso está no polo original oposto ao “acerca de que” transcendente da referência no mundo em aberto: o sentido faz a síntese identificação-predicação na frase, ao passo que a referência relaciona a linguagem ao mundo (cf. RICOEUR, 1976, p.31).

Na tentativa de fixar o discurso em suportes exteriores, por meio de uma técnica, a inscrição substitui a fala – incluindo as entonações e as expressões fisionômicas e gestuais que a acompanham –, o fato humano dá lugar às marcas materiais (cf. RICOEUR, 1990, p. 49-50; 1976, p. 38). Essa é uma primeira modalidade de autonomia do texto, modalidade em que o mundo do texto escrito se separa do

²⁷ Giorgi (2008, p. 395) lembra que “é multiplicando as possibilidades que se chega a destacar as particularidades que permanecem imutáveis, o que é essencial, portanto, para que o objeto seja dado à consciência”.

mundo original do seu autor e do seu horizonte intencional: ao transcender suas próprias condições sócio psicológicas de produção, isto é, ao descontextualizar-se, a obra literária se abre a novas leituras em novos contextos socioculturais, recontextualizando-se (cf. RICOEUR, 1990, p. 53).²⁸ É assim que “o sentido, liberado da intenção de seu autor, é um sentido que podemos tornar nosso pela leitura” (GRONDIN, 2015, p. 15).

Ao fixar o discurso, a linguagem como *langue* acaba inscrevendo também o triplo ato da fala, isto é, acaba passando à escrita a exteriorização intencional: não se trata, portanto, de uma mera fixação material, mas também do prolongamento histórico dos efeitos, como veremos mais adiante, não livre do risco de distorções (cf. RICOEUR, 1976, p. 38-40). O evento e o sentido ficam mantidos na situação reestruturada (cf. RICOEUR, 1990, p. 51). Mas a inserção das estruturas numa prática individual, primeira manifestação simbólica do ser, abre-o dialeticamente em possibilidades (cf. *Idem*, p. 50).

Ora, o indivíduo-autor tem a possibilidade de fazer escolhas, isto é, de construir modelos, de reestruturar: ele é capaz de individualizar-se ao assinar sua obra, ao imprimir um estilo, uma marca, tornando-se “único” e, ao mesmo tempo, imerso num universal concreto (cf. *Idem*, p. 51-52). A estilização, que é de novo o próprio evento, já que o sujeito do discurso e a individualidade da obra são correlatos, surge no seio de uma experiência já estruturada (complexa, impregnada de tendências e conflitos), mas comportando aberturas, possibilidades de jogo, indeterminações (cf. *Idem*, p. 50-51).

Alguns problemas novos relacionados ao discurso surgem quando consideramos que o pensamento humano pode ser inscrito sem passar pela etapa da fala: o que acontece quando a mediação pela linguagem se converte em mediação pelo texto? (cf. *Idem*, p. 42) O que ocorre quando a escrita toma o lugar da fala? (cf. RICOEUR, 1976, p. 40) Este que é o cerne do problema hermenêutico, a relação entre a escrita e a fala, e desta com o acontecimento e seu sentido, só pode ser compreendida com a consideração de todas as interpretações que constituem a história do problema hermenêutico (cf. RICOEUR, 1988, p. 371). Lembrando sua justificação inicial para arbitrar o “combate” em curso, recorrendo também aqui à

²⁸ As grandes obras filosóficas e literárias, também elas, não cessaram de descontextualizar-se e de recontextualizar-se em cada nova situação cultural de quem as lê (cf. RICOEUR, 1997, p. 303).

análise da dialética do evento e da significação, Ricoeur começa respondendo que a “transição da fala para escrita tem suas condições de possibilidade na teoria do discurso” (Idem, p. 40).

No diálogo, que é linguagem oral, as referências se baseiam no “aqui e agora”, isto é, no lugar e no momento em se dão as condições concretas do ato de mostrar, sendo, portanto, sempre situacionais (cf. Idem, p. 47; RICOEUR, 1990, p. 55). Mas no caso da escrita, por causa distância espacial e temporal entre o escritor e o leitor e da consequente ausência da situação comum, as referências estendem-se, para além do diálogo, ao mundo (cf. RICOEUR, 1976, p. 47). E aqui cabe um alerta: Apesar da linguagem só possuir uma referência no uso, nenhuma de suas características internas, qualquer que seja o uso de uma frase, é garantia para uma denotação fidedigna (cf. Idem, p. 32).

A relação entre a mensagem e o convite, entre a mensagem e essa interpelação que diminuiria as chances de ambiguidades e equívocos, presentes na fala, muda: a relação “fala-escuta”, que era imediata – a relação do ser-aí onde o dito do locutor coincide com a significação do discurso –, foi substituída pela relação escrita-leitura, onde a intenção mental ou psicológica do autor e o significado verbal do texto se diferem (cf. Idem, p. 40-41; RICOEUR, 1990, p. 53). Em outras palavras, “o que o texto significa, não coincide mais com aquilo que o autor quis dizer” (Idem). É graças ao que Ricoeur chama de “a coisa do texto”, cuja posse não é mais nem do seu autor nem do seu leitor, que nos é possível comunicar à distância (cf. Idem, p. 42). O leitor tem, assim, a tarefa de lutar com o texto na busca pelo sentido e, já que o autor não está presente para ser interrogado, ele precisa recorrer à hermenêutica para “produzir” compreensão (cf. RICOEUR, 1976, p. 42-43).

Chegamos a um ponto em que ocorrem duas alterações importantes: “Da mesma maneira que o texto liberta a sua significação da tutela da intenção mental, liberta também a sua referência dos limites da referência situacional” (Idem, p. 47). Mas, como já deixamos entrever, embora o texto seja autônomo de sentido, com a despsicologização da interpretação, a “alienação” não é total, porque ele ainda mantém, pelo estilo, um vínculo com o autor (cf. Idem, p. 42). Naquilo que Ricoeur chamou de “dialética do endereço” temos simultaneamente o universal e o contingente, na medida em que o texto semanticamente autônomo se defronta com uma comunidade de leitores potencialmente universal: nas mãos de um leitor

desconhecido, qualquer um, ou de uma quantidade imprevisível de intérpretes, as múltiplas leituras abrem o texto em múltiplas interpretações (cf. Idem, p. 42-43).

Eis que já estamos falando da obra de discurso como projeção de um mundo. É em torno do projeto do mundo da obra sustentado pelo tripé discurso-obra-escrita, que gira toda a hermenêutica (cf. RICOEUR, 1990, p. 45). Sendo que o mundo para Ricoeur é o conjunto das referências desvendadas, abertas, por todos os tipos de textos lidos e compreendidos (cf. RICOEUR, 1976, p. 47; 49). E, nesse sentido, “o alcance referencial do discurso, a flecha do sentido, é a tese fundamental da hermenêutica” (GRONDIN, 2015, p. 91).

Ricoeur lança mão da noção de “mundo do texto” para superar as convicções de uma hermenêutica que ele chamou de “romântica”, a hermenêutica de Schleiermacher e Dilthey, por estar impregnada de historicismo e psicologismo, isto é, por ter suas noções de interpretação e de compreensão reciprocamente identificadas no suposto alcance da mais primitiva intenção do autor (cf. Idem, p. 34; RICOEUR, 1990, p. 55).

Este entendimento da compreensão e da interpretação agora voltado para o mundo do “texto único” está bastante vinculado à compreensão da estrutura do “ser-no-mundo” própria de Heidegger e de “mundo vivo” própria de Husserl (cf. Idem, p. 56): “o momento do compreender responde dialeticamente ao ser em situação, como sendo a projeção dos possíveis mais adequados ao cerne mesmo das situações onde nos encontramos” (Idem).

Assim o que é realmente possível ao leitor é apenas interpolar as significações do “mundo do texto” com as significações de seu mundo, que é ao mesmo tempo subjetivo e universal (cf. RICOEUR, 1976, p. 42-43; 49; 1990, p. 51; 1988, p. 117). Em ambos os casos “a reflexão filosófica nunca começa do zero, mas da riqueza de sentido da linguagem, que se manifesta nos símbolos” (JERVOLINO, 2011, p. 40). Estando o leitor entre o texto e os seus próprios contextos, ele realiza na leitura que faz, ao modo heideggeriano, a “projeção dos possíveis mais próximos” ou dos “possíveis mais próprios” (cf. RICOEUR, 1990, p. 56).

Na literatura, na ficção e na poética, a autonomia do texto se torna ainda mais radical. A função do discurso, agora autossuficiente, mais do que meramente reportar à referência ou do que buscar um “lugar” denotativo ou conotativo para ancorar-se, é

destruir o mundo: eis um novo eclipse, o da referência (cf. Idem, p. 55-56; cf. RICOEUR, 1976, p. 48).

A ficção e a poesia aumentam aquele distanciamento entre o real e o imaginado (cf. RICOEUR, 1990, p. 56-57): “Ficção e poesia visam ao ser, mas não mais sob o modo do ser-dado, mas sob a maneira do poder-ser” (Idem, p. 57). Trata-se de um desprendimento decisivo: “a realidade quotidiana se metamorfoseia em favor daquilo que poderíamos chamar de variações imaginativas que a literatura opera sobre o real” (Idem).²⁹

Chegamos finalmente na etapa em que o discurso e a obra de discurso se tornam mediação da compreensão de si³⁰: com a entrada em cena da subjetividade do leitor, esse novo face a face subjetivo, o texto passa a ser a mediação pela qual nos compreendemos a nós mesmos (cf. RICOEUR, 1990, p. 57). É aqui que se apresenta o problema da apropriação-aplicação do texto³¹ à situação atual do leitor (cf. Idem). Quando também se apresenta um novo conceito de interpretação, alcançado a partir da relação dialética entre explicar e compreender, um conceito de interpretação mais apropriado às ciências humanas (cf. MATEOS, 2006, p. 159).

É também aqui, nessa última etapa do percurso linguístico-hermenêutico, que fica mais fácil entender o que é interpretar. Interpretar não é desmontar as estruturas do texto, não é desfazer a objetivação do discurso na escrita à procura de um outro, de uma vida estranha, de um autor e de suas intenções psicológicas, como queria Dilthey, mas é explicitar o tipo de ser-no-mundo manifestado diante do texto (cf. RICOEUR, 1990, p. 54; 56).³²

²⁹ Assim como se perde o contato com o fato no distanciamento histórico, perde-se a referência no distanciamento literário realizado pela ficção: descobrir e inventar são correlativamente indiscerníveis (cf. RICOEUR, 1997, p. 273). Ao nos atermos ao “mundo do texto”, justo por ser um mundo que se projeta para fora, um transcendente no imanente, lembra-nos Ricoeur, estamos apenas na metade do caminho rumo à apropriação, que é a “última” etapa do encadeamento linguístico-semântico (cf. Idem, p. 275): “é para além da leitura, na ação efetiva, instruídas pelas obras consagradas, que a configuração do texto se transforma em refiguração” (Idem, p. 276).

³⁰ No entender de Lauxen (2015, p. 15), na verdade “Ricoeur nunca deixou de articular hermenêutica e filosofia reflexiva, a relação da hermenêutica com a compreensão de si”.

³¹ Ricoeur explica os motivos que o levaram a fazer uso da noção de apropriação: primeiro porque, por estar dialeticamente ligada ao distanciamento, essa noção permite positivamente ao leitor abandonar afetivamente a intenção de um autor, livrando-o da obrigação de ser contemporâneo e de ter que se tornar congenial a esse autor; depois, porque está também dialeticamente ligada à objetivação estrutural da obra que deixa compreender seu sentido, não pela intuição imediata, mas pela mediação dos signos (cf. RICOEUR, 1989, p. 123).

³² Na mesma proporção em que o texto, que já tinha se tornado autônomo em relação à intencionalidade do autor e que tem agora sua referência na ficção, o leitor, não ainda realizado, na valorização de suas mais criativas potencialidades, exprime sua subjetividade enveredando-se pelo imaginário: todas as expectativas estão em aberto e é, então, que a compreensão da obra se torna também compreensão

A interpretação pela leitura, essa réplica do distanciamento fundamental constituído pela objetivação do homem em suas obras de discurso (cf. RICOEUR, 1990, p. 52), é uma atividade especializada de discernimento que vai muito além do jogo da questão e da resposta, um modo muito mais apropriado a um encontro face a face (cf. RICOEUR, 1990, p. 19). Alargar a compreensão no sentido ricoeuriano é abrir mundos, é apropriar-se dos sentidos, ou melhor, é dar um “novo sentido” ao mundo.

A linguagem é mesmo “uma área (...) onde todas as investigações filosóficas se inter cruzam” (PELLAUER, 2010, p. 66). Na busca por mais sentidos, “Ricoeur se lança ao estudo das diversas dimensões da linguagem, sejam elas lógicas, epistemológicas, antropológicas, culturais, ontológicas ou teológicas” (SANTOS, 2004, p. 58). Nos dias de hoje “a linguagem passou a ser, para nós, o lugar próprio do filosofar e não apenas mais uma área do interesse filosófico” (SANTOS, 2004, p. 57).

2.4 O que faz mais sentido: “uma só voz” ou o “dizer inédito”?

Tudo o que o ser “fala” se dá pela mediação da linguagem, na variedade de sentidos compreendidos na dialética das significações e num processo repleto de equívocos, nas duas acepções dessa palavra. Querendo ser entendidos, os sentidos se tornam, por um momento, unívocos, no entanto, por serem pronunciados por

de si (cf. RICOEUR, 1989, p. 124). Não é o “si”, o sujeito ou o autor, e nem mesmo o leitor do texto, que é interpretado, mas “a coisa do texto”, muito mais relacionada à atividade de livre criação, àquilo que a obra ajuda a desencobrir ou faz revelar, a partir das possibilidades que se abrem através da leitura, ao mesmo tempo desapropriando e apropriando (cf. Idem). O mundo fictício do texto, na sua significação e configuração, transcende-se no mundo real ou imanente do leitor, efetivando pela leitura a sobre-significação ou a refiguração (cf. RICOEUR, 1997, p. 276-277). Entre os aspectos dialéticos da leitura está a estratégia de persuasão que acompanha a configuração do texto, através da qual o autor tenta convencer o leitor a partir do seu ponto de vista: na retórica da ficção, ele tenta se tornar invisível, escondendo-se por trás de disfarces e máscaras (um autor implicado), mas sua presença, embora “discreta”, continua influente (cf. Idem, p. 278-279). O pacto tácito entre autor implicado e o leitor na ficção tem suas peculiaridades em relação ao pacto que se dá entre “narrador digno de confiança” e o leitor na narrativa histórica: o autor implicado está sujeito à apreciação ou à avaliação do leitor quando, por exemplo, ele se transfere para a fala dos personagens; criando incertezas ele vai diminuindo sua autoridade e, conseqüentemente, aumentando a liberdade e a responsabilidade do leitor (cf. Idem, p. 280-281). A poética, por sua vez, abre uma nova perspectiva para o texto: por conter prescrições ambíguas, ela abre possibilidades de interpretação e desafia o leitor para um combate (cf. Idem, p. 284). A tensão entre o autor implicado, a “estrutura de apelo” do texto e a estratégia de persuasão, de um lado, e o leitor desafiado, também enquanto partícipe das expectativas sedimentadas no público, de outro, força Ricoeur a trazer para o combate uma teoria da leitura, agora mais relacionada à estética e a uma fenomenologia do ato de ler, que dê ênfase à recepção e à resposta do leitor (cf. Idem, p. 286-287; RICOEUR, 1989, p. 124). Todo este longo desvio está justificado numa fala de Ricoeur quando nos lembra que tudo, até mesmo os mais profundos sentimentos, próprios da subjetividade, foram trazidos à linguagem pela literatura (cf. RICOEUR, 1989, p. 123).

sujeitos diferentes, descobrem-se inevitavelmente multívocos e, como tais, lutam para se libertar da clausura na qual a própria linguagem os aprisionou.

A hermenêutica, com seu enxerto na fenomenologia, busca apropriar-se dos sentidos estranhos (cf. RICOEUR, 1988, p. 18-19), ou esquecidos, ou equivocadamente ignorados, ou ainda desconhecidos, algo que só pode ser feito mediante a interpretação (cf. RICOEUR, 1977, p. 28). A reflexão, pela *via longa* da hermenêutica, visa superar os conflitos da polissemia, aceitando os “excessos” do sentido, já no nível da palavra; aprende a lidar com as “ambiguidades”, sem dispensar a suspeita, ainda no nível da frase; acolhe a multiplicidade das interpretações, arbitrando os conflitos que aí existem, no nível das obras literárias; e fica de portas abertas à espera dos novos sentidos que ainda estão por vir ou de sentidos que estejam eventualmente retornando.

Cada hermenêutica se concentra no esforço por entender o algo que é dito sobre alguma coisa (cf. Idem, p. 30). A hermenêutica geral ou filosófica, congregando as várias hermenêuticas, procura compreender o conjunto do discurso humano (cf. RICOEUR, 1988, p. 17). É um trabalho, antes de tudo, de escuta (cf. RICOEUR, 1990, p. 35-36). Diante da variedade das falas e dos sentidos e de suas inevitáveis mutações, trata-se de uma escuta que nenhum ensino de Filosofia pode desconsiderar.

Toda compreensão do que o ser diz começa com a palavra (cf. RICOEUR, 1988, p. 15). Mas palavra por si só não diz nada e, portanto, não pode ser nem verdadeira nem falsa (cf. RICOEUR, 1976, p. 13). Ela só diz alguma coisa se carregada de significado (cf. PELLAUER, 2010, p. 84). O símbolo é, portanto, a mediação indispensável que o ser utiliza para transferir seus sentidos, de tal modo que o real só pode ser dito se significado e interpretado (cf. RICOEUR, 1977, p. 29). Em contextos diferentes, as palavras se tornam polissêmicas, isto é, elas acumulam sentidos, ainda mais quando combinadas no âmbito da frase, do texto, da obra (cf. RICOEUR, 1988, p. 95-96). Os sentidos, por sua vez, só podem ser comunicados na situação dialógica, intersubjetiva, quando os interlocutores atingem a mesma significação e o discurso então se torna unívoco (cf. RICOEUR, 1976, p. 27-28; 1977, p. 30). Não é uma opção, mas uma paradoxal exigência, como reforça Jervolino (2011, p. 48): “o simbolismo implica uma regra de reconhecimento recíproco entre os sujeitos”.

A presença de mais de uma significação nas palavras, a polissemia (cf. RICOEUR, 1990, p. 18-19), tem a ver com a transferência do sentido que se dá por meio de analogias ou de “formas aparentadas” (cf. RICOEUR, 1988, p. 15-16). O sentido literal é sempre ligado ao sentido simbólico por meio da analogia e a força do símbolo está nesta similitude (cf. RICOEUR, 1977, p. 35-36). Embora a polissemia signifique a presença de novos sentidos nas palavras proferidas nas interlocuções particulares, o discurso permanece unívoco, porque o inevitável impasse semântico gerado acaba sendo resolvido por meio de um trabalho de discernimento, de interpretação (cf. RICOEUR, 1990, p. 19). Com base na semelhança e na correspondência, é possível evidenciar também o sentido implícito ou mesmo confuso no símbolo (cf. RICOEUR, 1976, p. 80).

Os sentidos tem sua origem no contexto (cf. RICOEUR, 1988, p. 95). Nele, no contexto, primeiro ocorre algo que parece ser condição para superar a incomunicabilidade da experiência, isto é, uma filtragem da polissemia, diminuído a quantidade de interpretações possíveis e, por tabela, a ambiguidade do discurso ou o risco do mal-entendido (cf. RICOEUR, 1976, p. 28-29). A analogia, lembra Pellauer (2010, p. 98), faz a mediação “entre a nítida ambiguidade, de um lado, e o que, no outro extremo, anseia em ser predicação puramente unívoca e essencial”. Pela semelhança uma palavra pode figurativamente ser usada para substituir outra até cair no uso ordinário pela repetição, tornando-se parte do léxico e incorporando-se à polissemia (cf. RICOEUR, 1976, p. 62). Para se chegar à univocidade constrói-se uma mesma dimensão de sentido, valorizando as afinidades e o caráter análogo do repertório lexical, como se fosse uma permissão dada ao nome para acumular sentidos diferentes e até opostos (cf. RICOEUR, 1988, p. 72).

No discurso unívoco, isto é, naquele discurso que tolera apenas uma significação, o contexto oculta a riqueza de sentidos que as palavras carregam, estabelecendo para elas uma isotopia, aquilo que hoje chamaríamos de linguagem “técnica”, na qual as palavras devem se enquadrar (cf. Idem, p. 95; RICOEUR, 1977, p. 35). Dito de outra forma, “as palavras possuem um potencial de sentido, um excesso, que não se deixa esgotar por nenhuma utilização atual, embora exija ser crivado e determinado pelo contexto para que haja entendimento dos interlocutores” (FONSECA, 2009, p. 12-13).

Ora, por um lado, de tanto acumular isotopias os sentidos vão ganhando múltiplas dimensões, que depois vão poder estar num mesmo discurso – num texto, numa obra –, de modo que a própria estruturação acaba promovendo a polissemia: o que enclausura, ao incentivar e organizar os desdobramentos dos sentidos e seus efeitos no discurso, acaba funcionando a serviço da libertação dos sentidos (cf. RICOEUR, 1988, p. 96). Por outro lado, os signos, cumprindo a intenção cumulativa que lhe é própria, acabam sobrecarregando-se de sentidos, tornando-se vagos e até contraditórios, ao ponto de se neutralizarem (cf. Idem, p. 70).

Ora, se os sentidos das palavras tem sua origem nos contextos, a univocidade, a equivocidade e a plurivocidade, enquanto expressões do sentido único, duplo e múltiplo, idem. O contexto é, portanto, lugar de um paradoxo: ele promove a polissemia, a ambiguidade e a pluralidade das vozes, mas, ao mesmo tempo, procura contê-las. Isto indica que os sentidos devem ser pensados numa relação de encadeamentos mais dialética e menos linear (cf. Idem, p. 72).

Essa tensão entre o deixar que fale apenas uma voz ou que vigore apenas um sentido e o incentivar falas com diferentes significações começa no plano lógico, quando se formam as primeiras enunciações (cf. RICOEUR, 1977, p. 29). Uma enunciação simples, aquela que contem apenas o nome e o verbo, a mera declaração, leva a uma compreensão certa, mas uma enunciação complexa, aquela que existe na frase, uma vez que pode ter ao mesmo tempo significações bem diversas, inclusive aquela declarativa, exige uma interpretação (cf. Idem, p. 29). As enunciações complexas, também chamadas predicções ou sentenças, são já plurívocas e, como tais, exigem um contexto como referência para o seu entendimento (cf. PELLAUER, 2010, p. 84).

A frase, esse primeiro lugar onde se efetiva a possibilidade de equívoco, isto é, o risco típico dos argumentos sofistas de confundir o falso como o verdadeiro e vice-versa, foi entregue aos cuidados da lógica, que só se interessa pelo discurso declarativo (cf. RICOEUR, 1977, p. 29). Na lógica das proposições, na qual a significação é apenas conceitual, existe somente uma possibilidade: entender o que é naquilo que se diz, o que acaba negando qualquer oposição (cf. Idem, p. 29-30).³³ Mas, como ressalta Fonseca (2009, p.23), “o símbolo não se esgota em nenhuma

³³ Curioso, adverte Ricoeur, é o fato de que a noção de ser encontrada na *Metafísica* de Aristóteles, contradizendo sua lógica, é uma noção de significações múltiplas – das categorias, das figuras da predicção (cf. RICOEUR, 1977, p. 30).

interpretação, ele é, por essência, potência e excesso”. A solução foi relegar o excesso de sentido à retórica e à poética (cf. RICOEUR, 1977, p. 29). O próprio “Aristóteles considerava que o discurso retórico e o discurso poético – até dado o uso que fazem da metáfora e outras formas figurativas – sobrepunham-se à lógica por causa do apelo de ambos a algum tipo de argumentação” (PELLAUER, 2010, p. 95-95).

O problema mesmo é que “a linguagem é, antes, e na maioria das vezes, distorcida: quer dizer outra coisa do que aquilo que diz, tem duplo sentido, é equívoca” (RICOEUR, 1977, p. 17-18). Em outras palavras, “o problema da interpretação designa (...) toda a inteligência do sentido especialmente ordenada às expressões equívocas” (cf. Idem, p. 18). O medo do equívoco, motivado pelo instinto de autopreservação, fez os símbolos gerarem seu próprio “enquadramento”, como declara Ricoeur: “aquilo a que nós chamamos simplesmente equivocidade, aos olhos da exigência de univocidade do pensamento lógico, faz com que os símbolos apenas simbolizem em conjuntos que limitam e articulam as suas significações” (RICOEUR, 1988, p. 62). O verdadeiro equívoco neste caso não é exatamente a má interpretação do sentido, mas a tentativa de equiparar as vozes ou de homogeneizar as interpretações.

Assim, para além da lógica que só comporta um sentido, aquele idêntico à essência, será preciso uma hermenêutica que se ocupe das significações de duplo sentido³⁴, isto é, capaz de atribuir analogicamente um sentido secundário a um sentido primário (cf. RICOEUR, 1977, p. 29-30; 35). Isto é algo que, na verdade, “não põe em jogo o estatuto das linguagens unívocas, mas que se inscreve no grande debate entre, por um lado, a formalização do mesmo na modernidade e, por outro, as múltiplas funções de seu significar e de suas relações” (MATEOS, 2006, p. 110). Ora, Ricoeur volta agora sua atenção aos modos do discurso figurativo, modos que são incompatíveis à análise lógica e à racionalidade científica (cf. PELLAUER, 2010, p. 94). Chegamos à noção de símbolo hermenêutico, oposto ao símbolo lógico, que é capaz de manifestar ao mesmo tempo ausência e presença pela lógica do duplo sentido (cf. MATEOS, 2006, p. 108).

³⁴ Concordamos com Grondin, a partir das quatro obras que analisamos, que Ricoeur está menos preocupado com o signo e mais com a significação ou com a interpretação do símbolo, que começa pelo duplo sentido (cf. GRONDIN, 2015, p. 76). Apesar de reconhecer no signo de uma das mediações indispensáveis para atingir o sentido: “Uma filosofia da expressão e da significação, que não passou por todas as mediações, semiológicas e lógicas, está condenada a nunca transpor o limiar propriamente semântico” (RICOEUR, 1988, p. 248). São necessárias semiótica e semântica, sistema de sinais e capacidade de significação (cf. JERVOLINO, 2011, p. 46).

O sentido secundário tem sempre uma relação direta com o sujeito que, numa assimilação existencial do ser individual ao ser geral, torna-se participante da enunciação (cf. RICOEUR, 1977, p. 36). Isso porque “a enunciação é uma apreensão do real por meio de expressões significantes, e não um extrato de supostas impressões vindas das próprias coisas” (RICOEUR, 2008, p. 6). Mas o duplo sentido que está nessas expressões significantes, que é um problema para a lógica, não o é para a semântica: um signo não precisa abandonar um significado para poder designar outro (cf. *Idem*, p. 70). No discurso, por ser também reflexivo, o sujeito pode falar qualquer coisa, inclusive coisas além de si mesmo, e isso torna necessário outros modos de considerar o significado (cf. PELLAUER, 2010, p. 84-85). O caminho para compreendemos a palavra significativa, a “voz semântica”, precisa mesmo de interpretação (cf. RICOEUR, 1977, p. 28-29).

Isso significa reconhecer o papel fundamental da semântica na linguística: a polissemia e o simbolismo fazem parte da essência e da dinâmica da linguagem (cf. RICOEUR, 1988, p. 72). Acontece que a semântica evidencia também o fato de que o ser que fala é ambíguo na sua fala. Sua ambiguidade já começa na intenção cumulativa das palavras efetivada na polissemia (cf. *Idem*, p. 70). Ela vai além do âmbito da palavra, onde a significação ainda está isolada, e se instala, de forma positiva e produtiva, no âmbito da frase e, correlatamente, no âmbito da obra literária (cf. RICOEUR, 1976, p. 59-60).

A contribuição do simbolismo elucida a ampla equivocidade na multivocidade dos signos, isto é, sempre nos limites da clausura linguística (cf. RICOEUR, 1988, p. 74): “o símbolo traz em si (...) a possibilidade de várias interpretações” (cf. RICOEUR, 1977, p. 281). Para pensar a partir dos símbolos, como quer Ricoeur, para que se possa de fato passar da ingenuidade simbólica³⁵ à inteligência hermenêutica, é preciso então compreender as estruturas (cf. RICOEUR, 1988, p. 62; 294). É na conexão interna, isto é, na detecção do encadeamento que a vida estranha se deixa discernir e identificar (cf. RICOEUR, 1990, p. 25). Os sentidos históricos são exteriorizados nas formas, nas configurações estáveis, nos sinais, nas obras, enfim, nas expressões mediadas, nos “restos” da existência humana contidos nos documentos da cultura ou nos “sinais” deixados pela humanidade (cf. *Idem*, p. 25-27).

³⁵ Ao falar aqui de ingenuidade simbólica, Ricoeur pode estar fazendo alusão a si próprio, à sua primeira interpretação de símbolo, interpretação ingênua, ainda centrada no simbolismo religioso e na relação de analogia entre os dois sentidos (cf. MATEOS, 2006, p. 110).

Ricoeur diz “ter conseguido arbitrar as oposições concernentes à definição do símbolo, recorrendo a uma estrutura intencional, a estrutura do duplo sentido que, em contrapartida, só se torna manifesta no trabalho da interpretação” (RICOEUR, 1977, p. 28).

Embora a linguística estrutural priorize a sintaxe, o signo, o modelo, em detrimento da semântica, da significação, do conteúdo, a análise estrutural é necessária (cf. GRONDIN, 2015, p. 84), porque a estrutura mediatiza um fundo semântico que também precisa ser considerado (cf. Ricoeur, 1988, p. 38). Ricoeur mune a dualidade entre significante e significado, cuja intencionalidade é egocêntrica no estruturalismo semiótico, de uma intencionalmente aberta para a referência, agora capaz de expressar e designar (cf. MATEOS, 2006, p. 107). O símbolo, como observa Jervolino (2011, p. 48), tem “a capacidade de submeter a uma regra todo o intercâmbio inter-humano, (...) ainda mais a capacidade de atualizar essa regra num acontecimento, numa instância (...) do discurso” (Idem). É por isso que “a análise estrutural (...) tem como função levar-nos de uma semântica superficial a uma semântica profunda” (MATEOS, 2006, p. 164).

Aqui entram em cena as considerações de Ricoeur sobre a metáfora. O filósofo prefere a metáfora da frase e da obra literária à metáfora da palavra, já que esta última é retórica, isto é, busca apenas florear o discurso para torna-lo mais persuasivo, ao passo que a primeira acrescenta de fato novos sentidos, sempre movida pelo conflito entre duas interpretações (cf. RICOEUR, 1976, p. 61-62). Existe uma correlatividade entre o símbolo, no âmbito da frase e da obra, e a metáfora que, como faz perceber Grondin (2015, p. 86), está no “poder de expressar, com a ajuda de um sentido primeiro ou literal, outro sentido, alegórico, dando acesso a outra realidade”.

A metáfora, transgressivamente, como predicação e não como mera substituição ou comparação, provoca na língua uma distorção por meio da qual diz algo novo, mostra algo diferente, perturbando a ordem lógica do discurso (cf. PELLAUER, 2010, p. 95). Ela, enquanto “forma de inovação semântica, desempenha um papel tanto na retórica³⁶, considerada como uma teoria da argumentação, quanto na poesia e no drama como as tragédias gregas” (Idem), onde os chamados modos

³⁶ Quando se trata de retórica, segundo Ricoeur, a suspeita deve estar no seu mais alto nível de alerta: “No ponto de encontro da perigosa potência da eloquência e da lógica do verossímil, situa-se uma retórica que a filosofia mantém sob vigilância” (RICOEUR, 2000, p. 22).

figurativos “carregam algo do duplo sentido dos símbolos, mas não estão presos à vida tão estritamente” (Idem, p. 94).

O que a hermenêutica pretende da metáfora, precisa Grondin (2015, p. 86), é “saber a inovação semântica que ela induz e sua nova referência, que seu desrespeito ao sentido literal torna possível”. Ou entender a redescritção da realidade que “é sempre uma outra interpretação do que realmente são as coisas” (PELLAUER, 2010, p. 97). Finalmente “a lógica de duplo sentido cai sob os golpes da lógica simbólica e somente pode defender as expressões equívocas, vinculando-as à problemática da reflexão” (MATEOS, 2006, p. 124).

A noção de “metáfora viva” manifesta essa inclausurável riqueza dos símbolos: abertura, criação, excesso ilimitado.³⁷ É aqui que os sentidos se libertam: “Numa metáfora viva a tensão (...) entre duas interpretações, uma literal e outra metafórica, ao nível da frase, extrai uma verdadeira criação de sentido” (RICOEUR, 1976, p. 63). É muito relevante essa inovação semântica de caráter instantâneo, inabitual, inesperado, não ainda presente na língua, porque as metáforas genuínas, vivas, sem tradução ou sem alusão ao sentido literal, dizem algo novo sobre a realidade (cf. Idem, p. 63-64).

Quando se fala de metáfora viva, não se deve achar que ela ocupa lugar no discurso, como se fosse uma extensão da polissemia, muito menos equipará-la a um enigma: na medida em que uma metáfora exige outra ela permanece viva porque consegue evocar toda a cadeia ou rede de metáforas (cf. Idem, p. 75-76). Nessa rede vão sendo geradas as chamadas “metáforas de raiz” que tem a capacidade de, por um lado, congregar as metáforas parciais encontradas nos variados campos da experiência e, por outro, realizar uma dispersão na medida em que torna possível uma “diversidade de interpretações” (cf. Idem, p. 76). E uma vez que as coisas ditas numa metáfora viva não podem ser traduzidas imediatamente em conceitos já existentes, mas no máximo parafraseadas, é preciso um ajuste de nossa compreensão e de nossa linguagem que nos possibilite ver de forma diferente (cf. PELLAUER, 2010, p. 96-97).

As obras literárias, diferentemente das obras científicas, que só possuem sentido literal, tem na sua estrutura, além do duplo sentido, também esse “algo mais”

³⁷ Sem precisar recorrer à leitura da obra *Metáfora viva*, foi-nos possível chegar à noção que intitula a obra pela leitura da *Teoria da interpretação*, que trata exatamente da metáfora em sua terceira parte e que, diga-se de passagem, tem como subtítulo *o discurso e o excesso de significação*.

não verbal (cf. RICOEUR, 1976, p. 57). Como na metáfora, que tem internamente os sentidos literal e figurativo integrados na sua significação, as obras literárias também possuem um sentido explícito – cognitivo, denotativo, semântico – e um sentido implícito – emotivo, conotativo, extra semântico – que funcionam como “enunciado e sugestão” ou como “primeira e segunda significações” que, ao coexistirem, revelam o significado global da obra (cf. Idem, p. 58-59). Antes, porém, convém lembrar que “os traços dos símbolos (...) coincidem, em parte, com os traços correspondentes das metáforas (...) e, em virtude deste fato, resiste a qualquer transcrição linguística, semântica” (Idem, p. 69). De qualquer forma a Teoria da Interpretação, tem agora sua extensão demarcada para além do símbolo, pela metáfora (cf. Idem, p. 57-58), que “envolve um aspecto verbal, mas (...) vai além dele ao fundir som, sentido, sensação e mesmo sentimento” (PELLAUER, 2010, p. 97).³⁸

A literatura toma como símbolos as imagens arquetípicas, imagens que predominam nas obras de um autor ou numa escola literária, aquilo que Ricoeur considera como sendo figuras persistentes nas quais uma cultura se reconhece (cf. RICOEUR, 1976, p. 65). O excesso de sentido no texto, lembra Fonseca (2009, p. 13), “não se esgota numa das suas interpretações, até porque o sentido do texto é autónomo em relação à intenção do autor, em relação à situação inicial do discurso, em relação ao seu primeiro destinatário”. Dentro da literatura a linguagem poética conseguiu, mais ainda, livra-se dos constrangimentos provocados pelo léxico, pela sintaxe, pelo estilo, pela necessidade de referências factuais e empíricas que tem as linguagens comum e científica, pela lógica presente nos habituais modos de pensar (cf. RICOEUR, 1976, p. 71).

Na obra literária acontece generosamente a plurivocidade: várias vozes falando num único discurso. Analisando o discurso, é possível construir o sentido verbal do texto como um todo, isto é, de uma obra, considerando também seu processo cumulativo (cf. Idem, p. 88). Com esse procedimento metodológico acaba-se encontrando “uma espécie de plurivocidade, que é diferente da polissemia das palavras individuais e diversa da ambiguidade das frases isoladas” (Idem, p. 88). No

³⁸ Ao dizer isto, o autor está buscando evidenciar as múltiplas funções da metáfora - entre elas a referencial, a ontológica e a criativa -, bem como o alcance ampliado (cf. PELLAUER, 2010, p. 95). Ricoeur, no entanto, deixa bem claro que “a linguagem metafórica e simbólica não é paradigmática para uma teoria geral da hermenêutica” (RICOEUR, 1976, p. 89).

nível da obra, é “essa precisamente a tarefa da hermenêutica, dar conta da segunda intenção que se oculta por trás das expressões ‘multívocas’” (MATEOS, 2006, p. 107).

Está muito claro que “todos estes simbolismos têm a sua aparição no elemento da linguagem” (RICOEUR, 1988, p. 15). Mas, num dado momento, Ricoeur muda o seu foco de atenção do discurso falado àquele escrito (cf. PELLAUER, 2010, p. 85), de modo que o lugar antes ocupado pelo símbolo passa a ser ocupado pelo texto³⁹ (cf. MATEOS, 2006, p. 107). Nos textos os discursos fixados pela escrita ficam disponíveis e podem ser lidos e ter seus sentidos apropriados, em outras épocas e contextos, por qualquer leitor (cf. PELLAUER, 2010, p. 85).

O desafio da interpretação é vencer a distância entre a época cultural em que o texto foi escrito e o intérprete que o lê, algo que acontece quando este se apropria do sentido, ampliando a própria compreensão mediante a compreensão do outro (cf. RICOEUR, 1988, p. 18). Por isso é importante o confronto com mais interpretações “significativas”. O sujeito se compreende melhor mediante a fusão da interpretação do texto com a interpretação que ele já faz si mesmo – a referência agora não está nem no texto, nem no próprio sujeito, mas no mundo que se abre (cf. GRONDIN, 2015, p. 90-91).

Até aqui temos falado muito mais dos sentidos que se mostram e ainda pouco dos que se escondem, aqueles que para serem compreendidos nos obrigariam a voltar lá onde o ser se enraíza. O símbolo é aquele momento concreto almejado, só que cumulativo, não imediato (cf. RICOEUR, 1977, p. 400). Ou melhor, ele “representa numa unidade concreta aquilo que a reflexão dissocia nas interpretações rivais” (JERVOLINO, 2011, p. 45). Mas a própria reflexão “requer que o filósofo, guiado pelo símbolo, opere a segunda revolução copernicana, que descubra que ‘o Cogito está no interior do ser e não ao contrário’” (MATEOS, 2006, p. 115). Por isso ele declara: “a via longa da interpretação dos signos está aberta. Tal é a minha hipótese de trabalho filosófico: chamo-lhe a reflexão concreta, isto é, o Cogito mediatizado por todo o universo dos signos” (RICOEUR, 1988, p. 258).

Cabe-nos, também aqui, o exercício da suspeita. Se, em termos linguísticos, a fenomenologia enfatizar o “dizer” que logo se esvai, se a linguística elucida o “falar” fixado e cada vez mais rico de sentidos na linguagem, o papel da suspeita é lembrar

³⁹ Sua definição de hermenêutica seguirá essa mudança: “a hermenêutica é a teoria das operações da compreensão em sua relação com a interpretação dos textos” (RICOEUR apud GRONDIN, 2015, p. 88-89).

que o dito e o falado podem estar na verdade querendo distorcer, dissimular ou esconder. Se toda consciência que a reflexão alcança é inicialmente consciência falsa, uma vez que ela é sempre mediada pelos documentos da vida, essa reflexão precisa submeter-se à crítica (cf. *Idem*, p. 20). A função significativa é vista ora como expressão “inocente” e, portanto, como merecedora de “confiança”, ora como distorção astuciosa, sobre qual deve pairar a suspeita (cf. PELLAUER, 2010, p. 67). Não para cair na resignação ou no niilismo, mas para encontrar sentido: “a consciência se sabe encarnada e conduzida por uma camada de inconsciente e de involuntário, mas nem por isso deixa de procurar se compreender” (GRONDIN, 2015, p. 80).

A reflexão precisa iniciar um processo de ascese, isto é, um processo de renúncia das ilusões, que começa pela expropriação da origem do sentido (cf. RICOEUR, 1977, p. 33). Como numa réplica às objeções da lógica, a suspeita aponta outras fontes de sentido (cf. *Idem*, p. 53-54). Os mestres da suspeita colocam a filosofia reflexiva em crise ao desafiar o argumento cartesiano do *cogito*: o sujeito, agora não mais centrado em si mesmo, só se compreende pela mediação da vida objetivada e por meio de processos de interpretação (cf. PELLAUER, 2010, p. 68-69). Para Ricoeur, lembra Mateos (2006, p. 117), “o que caracteriza os três (...) é mostrar a verdade como mentira, a consciência como consciência falsa”. Nietzsche transfere o conceito de interpretação do âmbito da filologia para o âmbito da filosofia; Freud transforma a exegese em análise; e Marx busca pelos sentidos no poder expressivo da necessidade (cf. RICOEUR, 1977, p. 31). Os diferentes métodos de decifração consciente utilizados por Nietzsche, Marx e Freud coincidiram com o trabalho de cifração que o inconsciente realiza movido respectivamente pela vontade de poder, pelo ser social e pelo psiquismo inconsciente (cf. *Idem*, p. 38).

Com Freud e Nietzsche apresenta-se uma nova possibilidade para o problema da interpretação menos ligada à compreensão lógica aristotélica e mais ligada à compreensão platônica sobre verdade e ciência (cf. *Idem*, p. 32). A suspeita inicia uma nova relação entre a aparência e a essência, uma nova forma de associar o escondido ao mostrado, uma exegese do sentido agora decifrado nas expressões da consciência, uma ciência mediata dos sentidos (cf. *Idem*, p. 37-38). Ao expor a relação entre sentido manifesto e sentido latente, Ricoeur acaba expondo a raiz do conflito das interpretações (cf. MATEOS, 2006, p. 107). E também revela uma nova

interpelação do símbolo, o dizer atual, aumentando mais uma vez o alcance da “teoria da interpretação” (cf. Idem, p. 36).

Com Marx, ou melhor, pela “escuta” de Marx, sem segui-lo e sem repudiá-lo (cf. RICOEUR, 1990, p. 64), Ricoeur concluiu que “a ideologia é um fenômeno insuperável da existência social, na medida em que a realidade social sempre possui uma constituição simbólica e comporta uma interpretação, em imagens e representações, do próprio vínculo social” (Idem, p. 75). Não tem como fugir disso. Confirma-se a suspeita de que as interpretações não são neutras: elas, propositadamente ou não, são condicionadas em algum grau por interesses econômicos, e o capitalismo vigente acirra ainda mais essa tendência. Afinal, como já dissemos, o que gera os sentidos são os contextos.

A suspeita, perscrutando as “brechas” do ser, consegue identificar um conjunto muito mais amplo de sentidos decifráveis – nos sonhos, nas neuroses, nos mitos, nas obras de arte, nas crenças... (cf. RICOEUR, 1977, p. 32). Os mestres da suspeita fizeram perceber, por exemplo, no campo da fenomenologia da religião, que o duplo sentido pode ser dissimulação ou revelação, mentira vital ou acesso ao sagrado, colocando numa relação de conflito manifestação ou restauração de sentido *versus* desmistificação, escuta *versus* desconfiança, aceitação da boa fé *versus* cobrança de rigor, revelação ou ilusão (cf. Idem, p. 19; 32-33; 282). Buscando se livrar da falsa consciência, eles insistiram em afirmar “que as coisas não significam o que parecem significar” (cf. PELLAUER, 2010, p. 68). De tal forma que o exercício da suspeita consegue “dar conta não somente da oposição entre duas interpretações da interpretação (...), mas também da fragmentação e do esfacelamento de cada uma” (RICOEUR, 1977, p. 36).

Na Fenomenologia da religião buscou-se, sob um olhar de suspeita, decifrar o objeto religioso no rito, no mito, a partir de uma problemática do sagrado (cf. RICOEUR, 1988, p. 16). Mas foi apenas descritivamente – sem entrar na questão da intenção –, naquilo que para ele seria uma fé racional numa revelação que se dá pela palavra, que Ricoeur considerou o simbolismo religioso (cf. RICOEUR, 1977, p. 33-34). Essa consideração dos símbolos da fenomenologia da religião na esfera do duplo sentido, isto é, onde o sentido já não é unívoco, ajudou na ampliação da filosofia da linguagem (cf. GRONDIN, p. 73-74).

No esforço de trazer a contribuição das ciências da suspeita para o conjunto da reflexão, podemos dizer que a psicanálise é um dos “exemplos por excelência” capaz de demonstrar o “fiasco” que é contentar-se com um sentido único⁴⁰, unívoco, porque além dela não seguir os critérios lógicos, menos ainda os epistemológicos (pelo menos não da forma que eram pensados), não pode ser considerada uma fenomenologia; ela traz algo absolutamente novo (cf. RICOEUR, 1977, p. 281-328): sentidos que não se mostram, não aprisionados, possibilidades latentes, significações que existem escondidas. Por isso, Ricoeur declara (1988, p. 342): “aquilo que suscita o movimento sem fim da interpretação, não é o pleno da recordação, mas o seu vazio⁴¹, a sua grande abertura”.

A Psicanálise toma como símbolos os sonhos e outros “paradigmas de representações substitutas e disfarçadas” (RICOEUR, 1976, p. 69), nos quais se revelam em algum grau conflitos psíquicos profundos (cf. Idem, p. 65). Ela se atém a uma semântica do desejo, das ramificações dos desejos recalçados (cf. RICOEUR, 1988, p. 16). Na teoria psicanalítica, como bem lembra Grondin (2015, p. 80), “o homem é desejo, antes de ser palavra”. Os conflitos ocultos resistem às reduções dos processos linguísticos, mas podem se revelar justamente lá na zona limítrofe em que essa teoria atua, na fronteira entre força e sentido, entre impulso e discurso, entre energética e semântica, entre desejo e cultura, entre *bios* e *logos* (cf. RICOEUR, 1976, p. 70-71; 405-406). Nas palavras do próprio Ricoeur (1977, p. 18), “o sonho e seus análogos se inscrevem, assim, numa região da linguagem que se anuncia como lugar das significações complexas onde um outro sentido ao mesmo tempo se revela e se oculta num sentido imediato”.

Em algumas áreas do discurso humano há símbolos que possuem, além de uma dimensão linguística, outra não linguística ou pré-linguística: no caso da

⁴⁰ Ricoeur aponta a psicanálise como exemplo emblemático capaz de conduzir ao desapossamento da consciência em relação ao lugar de origem do sentido (cf. RICOEUR, 1988, p. 399): “a psicanálise freudiana nos apareceu como a disciplina mais bem armada para provocar e operar essa ascense da reflexão: sua tópica e sua econômica ajudam-nos a deslocar esse lugar do sentido em direção ao ‘inconsciente’, isto é, em direção a uma origem da qual não dispomos” (Idem).

⁴¹ A este ponto uma pitada de perspicácia nos faz perguntar, como Grondin (2015, p. 91), “em que consiste então a referência e que alvo atinge a flecha do sentido”? Segundo o próprio Grondin, a resposta seria dada mais tarde por Ricoeur no título óbvio de sua obra *Do texto à ação* (cf. Idem). Entendemos ser a mesma resposta que está resumida nas palavras de Fonseca (FONSECA, 2009, p. 7-8): “é necessário saber quem somos para podermos agir como homens e para podermos vir a ser quem somos, mas sem, afinal, nunca o chegarmos a ser, dada a nossa condição de finitude, ou, como diz Heidegger, de ser-para-a-morte. O homem, mais que ser, descobre-se sobretudo como possibilidade de ser”.

psicanálise ela está nos conflitos psíquicos ocultos; no caso da crítica literária, ela está na visão de mundo; e no caso da história das religiões, ela está nas hierofanias (cf. RICOEUR, 1976, p. 65; 70). O sonho, a poesia e o mito possuem uma mesma estrutura semântica do duplo sentido na qual “outras” significações emergem (cf. MATEOS, 2006, p. 105). Tratando-se da função simbólica, Ricoeur lembra que é “tarefa de muitas disciplinas revelar as linhas que prendem a função a esta ou aquela atividade não simbólica ou pré-linguística” (RICOEUR, 1976, p. 70). A reflexão precisa reconhecer os discursos não verbais, discursos que tem alvos semânticos diferentes, considerando, como faz Ricoeur, suas especificidades e a relação existentes entre eles (cf. PELLAUER, 2010, p. 98-99).

Isto revela uma das características da hermenêutica ricoeriana, segundo Pellauer (cf. Idem, p. 91-122), a de ter levado a sério a plenitude da língua. A fenomenologia da religião, a psicanálise, a imaginação poética são “formas menos elaboradas do símbolo, (...) não imediatamente perceptível” (cf. RICOEUR, 1977, p. 23). O que nos lembra que a função do símbolo não é meramente psíquica ou iconoclasta: ela é cósmica, onírica, poética, existencial (cf. RICOEUR, 1988, p. 304). Lembra-nos também que o motivo do aparecimento da linguagem que enclausura, no entendimento de Ricoeur, é o mesmo que libera possibilidades inéditas: “O essencial da linguagem começa para além da clausura dos signos. (...) O aparecimento do dizer no nosso falar é o próprio mistério da linguagem; o dizer é aquilo a que chamo a abertura” (Idem, p. 97-98). Livrando-se da tentação à univocidade, até mesmo “a história, a literatura e Bíblia, não apenas podem ser interpretadas como dizendo algo novo, mas também reivindicando a verdade de maneira mais significativa” (PELLAUER, 2010, p. 94). Chegando a este ponto da compreensão semântica, usando as palavras de Mateos (2006, p. 105), “a analogia já não será senão uma das relações postas em jogo entre o sentido manifesto e o sentido latente, porém, não a única”.

A poética, no polo oposto à psicanálise, é o outro “exemplo por excelência” capaz de demonstrar a dimensão que transcende o símbolo. Enquanto o discurso ordinário tem uma função de reportar à referência ou à conotação, a literatura, na poética, tem a função de destruir o mundo e de criar um próprio mundo (cf. RICOEUR, 1990, p. 55-56; 1976, p. 71; 79). É um verdadeiro processo de recriação da linguagem: “Assim como o sentido literal se tem de abandonar para que o sentido metafórico

possa emergir, assim também a referência literal deve desaparecer para que a função heurística possa operar a sua redescritção da realidade” (RICOEUR, 1976, p. 79).

Aqui acontece outra renúncia: A linguagem poética, como a científica, só alcança a realidade por meio de desvios, da negação de nossa resistente visão ordinária e de nossa linguagem habitual, da rejeição das aparências em busca do real (cf. Idem, p. 79). Ela “se soltou de certos constrangimentos lexicais, sintáticos ou estilísticos (...), das referências intentadas da linguagem comum e científica” (Idem, p. 71). Para Ricoeur, “a linguagem poética é aquela que, por excelência, opera (...) a *mimesis* da realidade. A tragédia, com efeito, só imita a realidade, porque a recria através de um *mythos*, de uma ‘fábula’, que atinge sua mais profunda essência” (RICOEUR, 1990, p. 57 – grifo do autor). É como se essa linguagem, como ocorre na ficção, fosse capaz de buscar no ser o seu sentido não ainda desvelado.

A poesia também tem a ver com a origem do sentido no desejo, aquilo que Ricoeur chama de imaginação mítico-poética, cuja função, pela exploração ontológica, é por em movimento a vontade e criar uma nova intencionalidade (cf. RICOEUR, 1988, p. 147; 340-341; 361-362). Como o sonho, o poema, enquanto nova configuração, consegue trazer “à linguagem novos modos de estar-no-mundo, de aí viver e de nele projetar as nossas possibilidades mais íntimas. Por conseguinte, (...) modos de ser que a visão ordinária obscurece ou até reprime” (RICOEUR, 1976, p. 72). O poeta, graças à sua técnica de ao mesmo tempo esconder e mostrar (cf. RICOEUR, 1988, p. 142), atuando num domínio hipotético, das possibilidades, está liberto, porque consegue trazer à linguagem um novo modo de ser (cf. RICOEUR, 1976, p. 71-72).

Se toda a discussão em torno do símbolo e da metáfora deve ser reintegrada à reflexão (cf. RICOEUR, 1988, p. 13), talvez devamos repensar também a noção que temos do equívoco. Se o que se busca agora não é mais encontrar o sentido certo ou verdadeiro, e sim o sentido que se mostra, que se dissimula, que se metamorfoseia, que se esconde, que se inventa..., o que se espera de uma filosofia da reflexão é que ela supere o equívoco e ao mesmo tempo o assuma dando a ele um outro sentido. Se na lógica não se admite o “falso”, na metáfora se diz ao mesmo tempo e tranquilamente “sim” e “não”, “é” e “não é”, numa declaração autocontraditória, isto é, ao mesmo tempo significativa e destrutiva (cf. PELLAUER, 2010, p. 96-97). Para Ricoeur, “a ambiguidade do símbolo não é, então, uma falta de univocidade, mas a possibilidade de suportar e de engendrar interpretações adversas e coerentes cada

uma em si mesma” (RICOEUR, 1977, p. 400). É por isso que, junto com a noção de equivoco, precisamos repensar o modo como lidamos com o que não entendemos, geralmente exigindo dele uma adequação que, se não for feita, fazemos nós. Nesse sentido, Ricoeur aponta desvios interessantes pelos quais se enveredar: por excelência, a Psicanálise e a poética que, pela sua não aderência ao ser ou pela sua significação sem posição de existência, tem maior liberdade para manifestar novos sentidos (cf. Idem, p. 29; RICOEUR, 1988, p. 71-72). Sejam descobertos ou inventados, esses novos sentidos dizem alguma coisa pela primeira vez (cf. PELLAUER, 2010, p. 94).

Parece ser essa inovação semântica o intento último da hermenêutica ricoeuriana, pelo menos na fase que estamos investigando: o recriar da linguagem, provocado por novas interpelações, para além da aridez da crítica (cf. RICOEUR, 1988, p. 283). É possível identificar os sentidos, mas também de recuperá-los e de libertá-los, seja pela história progressiva e analógica dos símbolos, seja pela história regressiva das ilusões, mesmo sem chegar aos seus limites (cf. Idem, p. 147). Tudo acontece por meio de “uma dialética entre duas funções que são pensadas em oposição, mas que o símbolo coordena numa unidade concreta” (RICOEUR, 1977, p. 400). Eis o lugar onde agora buscamos, não mais certeza nem verdade, mas apenas compreensão: “entre um conflito de impulsos e uma interação de significantes” (RICOEUR, 1976, p. 70), na “dialética do poder e da forma” (Idem, p. 75).

A chave para essa compreensão está lá nos extremos onde a liberdade ainda está resguardada, no “poder dos impulsos que assediam as nossas fantasias, dos modos de ser imaginários que inflamam a palavra poética” (Idem). No entendimento de Pellauer (2010, p. 82), “a filosofia deve sempre partir de alguma coisa além dela e que a precede”, algo não filosófico, neste caso, a linguagem (cf. Idem). A Psicanálise e a poética em extremos opostos parecem ter a mesma função (cf. RICOEUR, 1988, p. 137; 196): dar expressão a esse ser falante que nunca diz tudo e que sempre terá “algo mais” a dizer (cf. RICOEUR, 1976, p. 75). Os sentidos, sejam eles provenientes da nossa infância – reminiscências, arcaicos – ou de nossa vida adulta – antecipatórios, proféticos –, orientam-se todos para a compreensão do nosso ser na sua ambiguidade ou na sua riqueza inesgotável de sentidos (cf. RICOEUR, 1977, p. 400). Para Ricoeur “há sempre mais na experiência vivida temporal do que qualquer teoria pode captar,

mesmo que tal teoria pressuponha sempre (...) um excedente de significado disponível e a abrangente realidade a que se refere” (PELLAUER, 2010, p. 92).

O filósofo não cessa de insistir, como bem constatamos neste texto, que “todos os símbolos nos dão a pensar” (cf. RICOEUR, 1977, p. 421). Eles “pertencem a demasiados e excessivamente diversos campos da investigação” (cf. RICOEUR, 1976, p. 65). Alguns deles nos permitem, mais que soletrar, expressar nossas falas mais autênticas (cf. RICOEUR, 1988, p. 148). Na conflituosa aventura da humana, no curso teleológico de sua história, entre pertença e distanciamento, o ser vai se enriquecendo de sentidos, e o sujeito, entre convicção e dúvida, vai se apropriando de si mesmo (cf. MATEOS, 2006, p. 133), no seu esforço por existir (cf. RICOEUR, 1988, p. 47).

3 A TAREFA FILOSÓFICA DE ALARGAR A COMPREENSÃO POR MEIO DO CONFLITO DAS INTERPRETAÇÕES

O alargamento da compreensão pela *via longa* da hermenêutica, como vimos, é uma tarefa. A tarefa de encontrar sentidos. E não se encontra sentido sem discernimento. Cada interpretação, como ponto de vista, traz seus próprios sentidos. Conhecê-las para além das aparências, pela escuta, pela leitura e pelo confronto, significa enxergar novos horizontes ou “manifestar” novos sentidos à existência.

3.1 A interpretação como um ponto de vista

Em Ricoeur a noção de verdade coincide com a noção de sentido, isto é, com aquilo que se diz ou se nega, se mostra ou se esconde, por meio da linguagem. Mas o principal foco de sua investigação não é o discurso da fala nem o mostrado do evento, e sim o que diz o texto⁴² enquanto discurso na sua mais distante objetivação (cf. RICOEUR, 1976, p. 37). A questão é: como entender a verdade no distanciamento? Ou, nas palavras de Ricoeur (Idem, p. 83), “o que é compreender um discurso quando tal discurso é um texto ou uma obra literária? Como deciframos o discurso escrito?”

Sem esquecer que Ricoeur é um filósofo da escuta, vamos aqui explorar uma metáfora que tem mais a ver com o olhar, para tratar da questão. Verdade, método e interpretação podem ser implicados na noção de ponto de vista. Primeiro porque a interpretação se dá sempre num contexto, historicamente situado, onde os novos sentidos “aparecem”; depois porque o objeto interpretado é apenas uma obra, mesmo que seja o mundo de um texto, no meio de uma infinidade de outras “marcas” deixadas pelo ser; e, enfim, porque a interpretação que efetivamente se dá acontece no mundo subjetivo, quando o intérprete funde o que o texto diz com suas expectativas.

Convém insistir que “toda a interpretação se propõe a vencer um afastamento, uma distância, entre a época cultural passada à qual pertence o texto e o próprio intérprete” (RICOEUR, 1988, p. 18). E ainda, que ao falarmos de hermenêutica estamos falando de interpretação de textos, isto é, do discurso escrito. (cf. RICOEUR,

⁴² Pode ser relevante lembrar que a hermenêutica, como já vimos, teve sua origem no campo teológico, que outrora era o lugar suprasumo da verdade, já como explicação do texto.

1976, p. 37). Ora, é tornando-se contemporâneo do texto que o exegeta pode se apropriar do sentido (cf. RICOEUR, 1988, p. 18), do conteúdo deste discurso.

Com sua ampla consideração do simbolismo, Ricoeur reacendeu o problema da dúvida cartesiana sob o ponto de vista do método (cf. RICOEUR, 1990, p. 37). A exegese, passando pelos textos sagrados e profanos, pela filologia, pela psicologia, pelas teorias da história e da cultura, nunca ignorou a problemática metodológica (cf. RICOEUR, 1990, p. 31). A análise do símbolo, no entanto, expôs a multiplicidade do cogito: “o cogito é apenas um momento de pensamento (...). Ele é contemporâneo de uma visão do mundo onde toda a objetividade é patenteada como um espetáculo, ao qual o seu olhar soberano faz frente” (RICOEUR, 1988, p. 231). É também por isso que “a consciência histórica precisa pressupor o distanciamento para poder avaliar criticamente aquilo que herda” (SCHMIDT, 2014, p. 218). Fixadas, as significações separam-se das circunstâncias e só podem ser compreendidas mesmo no distanciamento (cf. CAMPOS, 2018, p. 61). O olhar crítico é, portanto, uma tomada do objeto à distância em que o observador necessariamente “se posiciona”, sendo capaz de colocar-se num ou mais contextos, num ou mais pontos de vista.

Em “Descartes, o ente foi definido pela primeira vez como a objetividade de uma representação e a verdade como certeza da representação (...). Ora, com a objetividade (...) esse ser certo do objeto é a contrapartida da posição de um sujeito” (RICOEUR, 1988, p. 223). Mais tarde a interpretação idealista da fenomenologia reforçou a ideia de que o “sujeito, porque captado intuitivamente, é uma certeza e uma verdade de que não se pode duvidar e só por ele se pode estabelecer outras verdades. Isto (...) pressupõe que o sujeito não se engana acerca de si mesmo” (FONSECA, 2009, p. 16).

Considerando a fenomenologia de Heidegger, Ricoeur chegou à conclusão de que “o Cogito não é um absoluto, ele pertence a uma idade, a idade do ‘mundo’ como representação e como quadro” (RICOEUR, 1988, p. 224). No seu entender que “o Cogito pertence à tradição metafísica: a relação sujeito-objeto interpretada como (...) vista, oblitera, dissimula a pertença do *Dasein* ao ser. Ele dissimula o processo da verdade como des-ocultação desta implicação ontológica” (Idem). Ricoeur alerta que a condição de finitude não fecha o ser num ponto de vista (cf. RICOEUR, 1990, p. 41). Em Heidegger, pelo círculo hermenêutico, ontologia da compreensão e método interpretativo estão reciprocamente implicados (cf. RICOEUR, 1988, p. 20-21), uma

vez que “cada hermenêutica descobre o aspecto da existência que a funda como método” (Idem, p. 21). Heidegger, ao restituir o solo ontológico, provocou a destruição do Cogito como primeira verdade (cf. RICOEUR, 1988, p. 219).

Esse deslocamento filosófico radical que se fez da epistemologia à ontologia está justamente relacionado à mudança de foco do problema de método para o problema de ser (cf. RICOEUR, 1990, p. 32). Assim, “a questão da verdade já não é a questão do método, mas a da manifestação do ser, para um ser cuja existência consiste na compreensão do ser” (cf. RICOEUR, 1988, p. 11).

Os adeptos desta hermenêutica filosófica imediatista, desta ontologia da compreensão pela *via curta*, pensaram ser possível atingir o modo de ser sem mediações (cf. RICOEUR, 1988, p. 8). A necessária consideração das mediações, a começar pelas contribuições do neo-kantismo e da inteira linguística, torna a via da compreensão ontológica bem mais longa (cf. Idem, p. 8-10). O modo hermenêutico de pensar deve preocupar-se com a pertença do intérprete ao seu objeto (cf. Idem, p. 11). Aquela presunção cartesiana de ser “uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar” (DESCARTES, 2006, p. 57) não faz mais sentido. “O sujeito que se interpreta ao interpretar os sinais já não é o *Cogito*: é um existente que descobre, pela exegese da sua vida, que está posto no ser mesmo antes de se pôr e de se possuir” (RICOEUR, 1988, p. 13).

A compreensão de si não é certa nem imediata: “quando nos apropriamos do sentido de uma interpretação psicanalítica ou do de uma exegese textual (...), não o sabemos antes, mas depois” (RICOEUR, 1988, p. 19). Portanto, é sempre necessária uma mediação, e essa mediação passa pelo método, para que se possa pretender a qualquer verdade. A busca não é mais por uma certeza com *status* de verdade, mas por uma verdade com *status* de compreensão. Era esse, de acordo com Ricoeur, o principal impasse entre Gadamer e a hermenêutica romântica, cujos olhos ainda enxergavam limitados por uma viseira⁴³ (cf. RICOEUR, 1990, p. 39). Na tradição reflexiva o que há, segundo o filósofo francês, é uma sucessão de “cogitos”: “o Cogito de Descartes é apenas um dos cumes - mesmo se é o mais alto - de uma cadeia de Cogito que constituem a tradição reflexiva. Nessa cadeia, nessa tradição, cada uma

⁴³ Viseira, diga-se de passagem, é um termo que remete ao mesmo tempo à questão do posicionamento do olhar, neste caso como um fator limitador, e à proteção da visão do combatente numa batalha.

das expressões do Cogito reinterpreta a precedente” (RICOEUR, 1988, p. 231). Por essa metáfora cada cogito é literalmente um ponto de vista.

O contexto ou o momento histórico precisa ser considerado também como pré-compreensão. Aquilo que a teoria do conhecimento qualificou pejorativamente como preconceito, segundo Ricoeur, é indispensável, porque se trata de uma espécie de “antecipação histórica” com *status* de lei geral da interpretação, análoga àquelas pressuposições que se levanta quando se está fazendo a exegese de um determinado texto (cf. RICOEUR, 1990, p. 34). Não podemos esquecer que, “muito antes de ser neutra, metódica ou verificável, a verdade é um existencial fundamental do ser-no-mundo” (SILVA, 1992, p. 127). É dentro do processo histórico que as expressões objetivadas do ser, no encadeamento coerente de suas significações, podem ser compreendidas (cf. RICOEUR, 1988, p. 7). A verdade é histórica, é revelação do ser num momento temporal, e não algo puramente neutra ou teorético, “adequado”, “certo”, “seguro”, como se costuma pensar tradicionalmente (cf. SILVA 129).

Gadamer enfrentou a acusação sofrida pela hermenêutica de não adotar um procedimento crítico para interpretar os textos, como já o faziam a filologia e a exegese, por meio da dialética da explicação e da compreensão (cf. SCHMIDT, 2014, p. 213; RICOEUR, 1976, p. 17). No chão da hermenêutica, Gadamer – motivado, de um lado, por Schleiermacher e Dilthey, que puxam a discussão para o campo epistemológico, e de outro, por Husserl e Heidegger, que puxam a discussão para o campo ontológico – retomou a associação já presente em Aristóteles e, mais tarde, em Descartes entre verdade, método e interpretação. Um filósofo-hermeneuta, como lembra Fonseca (2009, p. 23), vê-se desafiado por um dilema: a “hermenêutica filosófica (...) permite e resiste à tentação de separar o conceito de verdade do conceito de método”. Gadamer, uma vez que optou pela cisão, deveria ter utilizado a expressão “Verdade ou Método” para dar nome à sua obra (cf. RICOEUR, 1990, p. 38), uma vez que o título exprimiria adequadamente a oposição entre o distanciamento que ocorre com a objetivação científica e a pertença original encontrada na manifestação do ser não ainda objetivada (Idem, p. 43).

Eis como Ricoeur formula a alternativa de Gadamer: “ou praticamos a atitude metodológica, mas perdemos a densidade ontológica da realidade estudada, ou então praticamos a atitude de verdade, e somos forçados a renunciar à objetividade das ciências humanas” (Idem). Mas Ricoeur recusa esta cisão ao sustentar que o ser

distante não simplesmente se perde, mas se abre em possibilidades (cf. Idem, p. 33) que se efetivam nas interpretações.

Não nos esqueçamos que no centro da discussão está o problema do distanciamento. Em qualquer dos âmbitos em que ocorra – epistemológico: do objeto científico; histórico: do fato ou do evento; sociológico: do ato fundador; semântico: do sentido original ou da referência; ontológico: da pertença... – ele significa mudança e implica de certa forma um ganho e uma perda.

Esta noção de distanciamento também precisa estar implicada na noção de ponto de vista. Quando um mesmo objeto é visto de ângulos e distâncias diferentes, há sempre lados, detalhes ou nuances que o observador, de um só ponto de vista, não consegue ver. Ele precisa mudar de posição e por vezes se aproximar ou se distanciar mais do objeto, além de utilizar recursos que melhorem sua visão (luz, espelhos, lupas, etc.). A visão de muito perto, embora permita uma melhor percepção daquilo que poderia ficar encoberto no distanciamento, também necessita de uma contínua mudança de foco, já que é próprio da proximidade limitar o campo da visão. Assim, nenhum ponto vista permite sozinho que se veja o objeto por inteiro. Mesmo uma visão panorâmica, que consideraria ao mesmo tempo todos os pontos de vista externos – algo que hoje já é possível graças ao uso de câmeras tecnologicamente muito avançadas –, além de não dar conta dos espaços internos, seja do sujeito que observa, seja da realidade observada, tem também suas graves distorções.⁴⁴

⁴⁴ Algumas reflexões fenomenológicas de Merleau-Ponty, sua percepção do olhar, podem ser interessantes para um alargamento da compreensão em relação à noção de “ponto de vista”. Seguindo uma recomendação do próprio filósofo: “É preciso tomar ao pé da letra o que nos ensina a visão” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 43). Na obra *O olho e o Espírito*, ele evidencia a solidariedade corpórea do observador, do vidente, com o mundo visível. E diz que filósofo não deve ignorar o fato de ele próprio estar situado no tempo e no espaço, carregado de circunstância: ele não pode se contentar com aquele “objeto-geral” pretendido pela ciência (cf. Idem, p. 15-16). Ele precisa considerar “a dupla pertença das coisas ao grande mundo e a um pequeno mundo privado” (Idem, p. 26), por que a paisagem resultante do trabalho da visão dependerá do alcance do olhar e de cada um de seus deslocamentos reportados ao mapa visual (cf. Idem, p. 16). Para Merleau-Ponty, embora haja apenas aproximação daquilo que se vê, e não apropriação, mesmo assim é preciso reclamar a corporeidade, mas na relação de distância, de profundidade e de angulatura (cf. Idem, p. 28). A noção espacial da percepção visual é o que torna possível o acesso ao ser, inclusive, à existência de coisas ocultas, de realidades que não se vê: o interior após uma janela, o mistério por dentro de uma fenda, o conteúdo escondido em uma dobra (cf. Idem, p. 27-28). Mesmo o imaginário, aquele lugar onde a visão mostra mais do que ela mesma, só ocorre porque ele busca imagens acolhidas, em algum momento, pela visão (cf. Idem, p. 33). É preciso pensar a visão de uma forma imbricada: o vidente, que compreende o mundo e que se autocompreende, é um ser tomado entre coisas (cf. Idem, p. 16). Uma remota aproximação de Ricoeur com Merleau-Ponty, pode ser constatada no fato de que, em “seu projeto de tese de uma fenomenologia da vontade pretendia realizar no campo prático o que Merleau-Ponty havia feito no campo da percepção e da representação” (LAUXEN, 2015, p. 7).

Como em Gadamer, é ao mesmo tempo para a ontologia e para a epistemologia que a Hermenêutica Filosófica de Ricoeur direciona o seu olhar (cf. RICOEUR, 1990, p. 31). O duplo movimento do olhar, de aproximação na direção do ser concreto e de distanciamento na direção do ser objetivado (cf. RICOEUR, 1977, p. 282), ao invés de implicar cisão, implica mais compreensão do ser. Um único ponto de vista, próximo ou distante, sozinho tem seu alcance reduzido. Para que haja o alargamento da compreensão é preciso que se integre dialeticamente as conclusões obtidas por meio de perspectivas ou de interpretações diferentes.

As ciências, cada uma com seu próprio método, representam essas diferentes perspectivas. Como acontece no âmbito da lógica, no âmbito do símbolo a compreensão se amplia na conexão daquilo que se diz ou se mostra e naquilo que se nega ou se esconde a respeito das coisas. Em outras palavras, o entendimento melhora quando se estabelece relações, não apenas conjuntivas e/ou disjuntivas, entre duas ou mais interpretações. Cada método representa ao mesmo tempo um “lugar” de onde se faz a observação e o instrumento para levar a cabo as intenções do observador – um ponto de vista. Sendo assim, a conjunção de Gadamer, convertida por Ricoeur (cf. 1990, p. 38) em disjunção, pelo mesmo Ricoeur deve ser entendida como uma condição: se tal método – se tal modelo de interpretação –, e não outro, então tal verdade – tal compreensão. A aplicação de entendimento aparece na tentativa de Ricoeur em diferenciar semântica e semiótica: “Construirei os meus argumentos a partir da convergência de várias abordagens que, por diversas razões, têm a ver com a especificidade da linguagem como discurso” (RICOEUR, 1976, p. 20).

O método, portanto, contrariando Descartes, não garante a obtenção de verdades, a não ser de verdades prováveis, como as da filosofia, exatamente aquelas que variam conforme a interpretação, embora continue fundamental ao bom uso da razão (cf. DESCARTES, 2006, p. 30; 33-34; 38). O problema da verdade, recentemente repostado pelo símbolo, como lá Descartes, confunde-se com o problema do método, que sempre foi método de interpretação: “Símbolo e interpretação tornam-se assim conceitos correlativos” (RICOEUR, 1988 p. 15). Para Ricoeur já não há separação entre verdade e método (cf. Idem, p. 12). O procedimento metodológico revela aspectos que levam a uma “melhor” compreensão do modo de ser, dentro do círculo hermenêutico (cf. Idem, p. 8-12).

O próprio Descartes, no seu *Discurso do Método*, não obstante a ilusão de que foi acusado, deixou algumas reflexões que consideramos relevantes à análise da interpretação. Segundo ele, todos são capazes de julgar corretamente e de discernir entre o verdadeiro e o falso (cf. DESCARTES, 2006, p. 29). E a variedade de opiniões se deve ao fato de cada um orientar o pensamento numa direção diferente, considerando, portanto, coisas diferentes (cf. *Idem*). Significa dizer que a diversidade de interpretações se deve ao fato de cada intérprete utilizar métodos diferentes e de considerar apenas coisas que o seu ponto de vista lhe permite ver. Sob o ponto de vista de Ricoeur, de fato os problemas que envolvem o símbolo acabam interferindo na metodologia da interpretação, cada vez mais variada e acirrando as oposições, como acontece no confronto entre fenomenologia da religião versus psicanálise (cf. RICOEUR, 1988, p. 16).

Ora, se tudo é interpretado pela análise da linguagem, o ponto de vista vai variar de acordo com a especificidade do sentido e do duplo-sentido, especificidade que está ligada à questão do método de interpretação (cf. RICOEUR, 1977, p. 298). Convém lembrar que campo hermenêutico é muito amplo (cf. RICOEUR, 1988, p. 65) e que o âmbito da interpretação é “todo som emitido pela voz e dotado de significação” (RICOEUR, 1977, p. 28-29), mas existe um “elemento comum (...) que se encontra em toda a parte, da exegese à psicanálise, (...) uma certa arquitetura do sentido, (...) cujo papel é todas as vezes, embora de maneira diferente, mostrar escondendo” (RICOEUR, 1988, p. 14).

A objetividade da Hermenêutica, da ontologia fundamental à epistemologia das ciências humanas, é encontrada no texto e, nisso, a precisão analítica é a contribuição específica de Ricoeur (cf. MATEOS, 2006, p. 168). Num sentido mais geral a “*hermenêutica metodológica* refere-se às abordagens cuja meta específica é reformar, ampliar e humanizar. Debruçam-se sobre (...) disciplinas focadas no entendimento dos escritos, das ações e das artes do homem” (DUTRA, 2001, p. 80 – grifos do autor). Eis a “dupla tarefa da hermenêutica, reconstrução da dinâmica interna do texto e restituição de sua capacidade de projetar-se ao exterior mediante a representação” (MATEOS, 2006, p. 168).

Na sua própria arquitetura de sentido cada ciência da interpretação – a fenomenologia da religião, a psicanálise, a crítica literária, etc. – tem uma técnica por meio da qual estabelece um conjunto de significantes ou uma articulação interna muito

própria do duplo sentido, bem mais complexo do que aquele encontrado na frase: por mais breve que seja o discurso, como num texto, haverá ali uma multiplicidade de sentidos (cf. RICOEUR, 1988, p. 65-66). A diferença técnica “incide aqui sobre as regras de interpretação; é uma diferença epistemológica” (RICOEUR, 1988, p. 66). Elas estão orientadas a projetos ou interesses diferentes e até opostos – por exemplo, querer “desmistificar” ou querer “meditar” o sentido (cf. Idem, p. 33; 66).⁴⁵

Cada ciência coincide ela mesma com uma significação (cf. RICOEUR, 1977, p. 28), como um componente linguístico que ocuparia ao mesmo tempo a posição de significante e significado: ela remete a si mesma e ao mesmo tempo permanece aberta a todos os sentidos (cf. Idem, p. 321). Significa dizer que ela se põe numa tensão entre a tendência à univocidade, de um lado, e à variação de sentido, de outro: “cada interpretação, por definição, reduz (...) essa multivocidade, e ‘traduz’ o símbolo conforme uma grelha de leitura que lhe é própria. É (...) a forma da interpretação (...) relativa à estrutura teórica do sistema hermenêutico considerado” (RICOEUR, 1988, p. 16).

O que o método faz é situar em níveis de realização diferentes os “efeitos de sentido”, como se escolhesse um foco: a via da *análise*, isto é, da decomposição em unidades menores, torna possível que a ciência “reduza ao simples” o problema enfrentado (cf. RICOEUR, 1988, p. 64). Ora, querendo se tornar ciência, “a primeira aquisição da hermenêutica moderna foi colocar como regra proceder do todo para a parte e para os pormenores” (Idem, p. 65). Com essa redução ao simples, há que se ter o cuidado para não eliminar “uma função fundamental do simbolismo que apenas pode aparecer no nível superior de manifestação, e que põe o simbolismo em relação com a realidade, com a experiência, com o mundo, com a existência” (RICOEUR, 1988, p. 64).

Para Ricoeur, análise e síntese são caminhos que levam a coisas diferentes: “na via da análise descobrem-se os elementos da significação que não têm nenhuma relação com as coisas ditas; na via da síntese, revela-se a função da significação que é dizer, e finalmente ‘mostrar’” (RICOEUR, 1988, p. 64).

No nível semântico ou da teoria da significação, cada interpretação e seus respectivos sentidos segue um método e funciona como um ponto de vista (cf. Idem,

⁴⁵ No exemplo que demos estão os projetos da Psicanálise e da fenomenologia da religião que, na visão de Ricoeur, opõem-se na máxima radicalidade possível (cf. RICOEUR, 1988, p. 16).

p. 16-17; 399). Porque “os problemas postos pelo símbolo refletem-se por consequência na metodologia da interpretação. Com efeito, é muito notável que a interpretação dê lugar a métodos muito díspares, e mesmo opostos” (Idem, p. 160).

Sendo assim, a tarefa da hermenêutica é tripla, quando se trata de método: primeiro ela investiga até onde vai a extensão das formas simbólicas de cada interpretação, fazendo uma crítica do seu sistema; depois estabelece uma relação entre a diversidade dos métodos hermenêuticos e as estruturas das respectivas teorias; e, finalmente, ciente da pretensão de verdade que existe em cada interpretação realiza um trabalho de arbitragem que dá razão a cada uma desde que nos limites do seu próprio campo teórico (cf. RICOEUR, 1988, p. 16-17).

Quando se trata das ciências humanas, mais ainda, há o deslocamento do olhar, tomado pela suspeita, das coisas para os fenômenos (cf. MALHEIROS, 2011, p. 206), de modo que a regressão do sentido ao desejo sinaliza uma reflexão na verdade voltada à direção da existência, existência atual, apontando a origem do sentido não mais atrás do sujeito, mas à frente dele (cf. RICOEUR, 1988, p. 22-23). Mas Ricoeur adverte (Idem, p. 160): “só tem uma *arché* um sujeito que tem um *telos*, porque a apropriação de um sentido constituído para trás de mim pressupõe o movimento de um sujeito puxado para a frente de si próprio por uma série de ‘figuras’”. Entre perspectivas ora mais saudosas, ora mais esperançosas, há uma infinidade de desvios e brechas nos quais se entreter e até se perder em busca de sentidos. Mas, uma vez encontrados, eles se tornam figuras integradas progressivamente na reflexão. Se a atitude fenomenológica e a atitude objetiva são necessariamente opostas (cf. RICOEUR, 1988, p. 241), não na reflexão onde os sentidos daí provenientes são integrados. Como bem lembra Costa (apud RICOEUR, 1988, p. VI), “nenhum símbolo, enquanto abre e descobre uma verdade do homem, é estranho à reflexão filosófica”. O que Ricoeur fez, na verdade, foi unir “a metodologia da hermenêutica à eficácia analítica da fenomenologia e, em particular, aos recursos fornecidos pela elucidação das diferentes dimensões da intencionalidade” (CAMPOS, 2018, p. 54).

O que se busca nas ciências humanas não é a verdade pelo modo de conhecer, mas a compreensão mais plausível pelo modo de ser (cf. RICOEUR, 1988, p. 8-12),

que não apenas se mostra ou se esconde, mas também se dissimular⁴⁶ (cf. RICOEUR, 1990, p.32) e também se perde (cf. RICOEUR, 1988, p. 201). As disciplinas da suspeita, além de representarem um ponto de vista distanciado, elas conseguem desvelar coisas que estavam escondidas nas “dobras” do ser. Elas propõem um olhar que alcance a profundidade, capaz de desmascarar o sujeito: “Marx, Nietzsche e Freud demonstraram que o significado de superfície pode esconder um significado mais profundo e diferente” (SCHMIDT, 2014, p. 213).

Os mestres da suspeita tornaram possível uma fala mais autêntica, o desvelamento de uma nova verdade (cf. RICOEUR, 1988, p. 148). Eles conseguiram astuciosamente subordinar o problema da verdade e do erro à expressão da vontade, com seus novos métodos de decifração ou de descoberta dos sentidos (cf. RICOEUR, 1977, p. 32; 37-38). Nietzsche fez essa decifração explicando a genealogia da moral que está na vontade de potência; por meio da teoria das ideologias Marx, ao seu turno, expôs o problema da alienação econômica que tanto condiciona a *práxis*; e Freud, com sua teoria dos ideais e das ilusões, explica o funcionamento psíquico e o poder do inconsciente – do *Id* e do *Superego* – sobre decisões e ações do nosso eu (cf. RICOEUR, 1977, p. 38-39).

O trabalho de decifração de Freud recebeu uma atenção mais demorada. Sobre ele, Ricoeur declarou: “um investigador que sabe que a sua explicação lhe dá uma mira limitada pelo seu ângulo de visão, mas aberta sobre a totalidade do fenômeno humano” (RICOEUR, 1988, p. 123). Ele vê sentido no que não se mostra e “tematiza esse não-observado, infere-o por um método de investigação, descobre as leis próprias (...), distinguindo assim o que pode e o que não pode tornar-se *noticeable*, ao mesmo tempo que mantém um e outro (...) no campo da psicologia” (RICOEUR, 1977, p. 288 – grifo do autor).

Foi com o exemplo da Psicanálise que Ricoeur melhor fez entender como funciona o procedimento dialético da compreensão: como ela não está ainda situada

⁴⁶ O exercício da suspeita tem a ver com aquelas atitudes primordiais (dos “homens da caverna”) ainda necessárias a quem não quer permanecer na ilusão: o observador deve desconfiar daquilo que vê e, livre dos grilhões que o mantem imóvel, iniciar um processo de tomada de consciência que só é possível com o redirecionamento do olhar capaz de revelar novas perspectivas (cf. PLATÃO, A República, Livro VII). A simples troca do real pelo imaginado, do original pelo reflexo, seja ele sombra ou ideias puramente abstratas, é sempre alienação (cf. RICOEUR, 1990, p. 73). Embora o homem deva sair da caverna, ele não deve menosprezar as coisas sensíveis. As aporias, as antinomias e os paradoxos, muito recorrentes nos escritos de Ricoeur, principalmente se sob o ponto de vista fenomenológico, revelam o caráter problemático e inatingível da verdade. Parece ser algo familiar à Fenomenologia, para a qual a suspeita está atenta, cultivar antinomias (cf. RICOEUR, 1988, p. 256-259).

no conjunto do discurso sobre a experiência humana, precisa ser colocada em oposição a outros discursos – a saber, o da psicologia científica e o da fenomenologia – para que possa ser compreendida (cf. RICOEUR, 1977, p. 285). Nesse confronto comparativo descobre-se o que lhe é próprio: ela tem dificuldade de validar-se empiricamente, como fazem as outras ciências, uma vez que suas conclusões se dão com base nos efeitos - vagos, metafóricos, ambíguos – e não nos fatos; e também não consegue satisfazer as exigências dedutivas da lógica porque, na sua metodologia, cada caso é um caso, isto é, o objeto é compreendido singularmente na relação do analista com o analisado (cf. RICOEUR, 1977, p. 286-287). A psicanálise, “do ponto de vista do método, é a nova extensão conferida ao conceito exegético da interpretação” (cf. Idem, p. 32). No entender de Ricoeur (1988, p. 23), “outros métodos hermenêuticos forçam-nos também a fazer este movimento que a psicanálise, compreendida como hermenêutica nos obriga a operar, embora de maneira diferente”. Eles nos ajudam a quebrar o poderio da objetividade, realizando uma inversão que representa uma nova possibilidade epistemológica: a partir de agora a última palavra não é mais dada pelos fatos, mas pelo intérprete; ela não é mais uma verdade empírica, mas uma interpretação (cf. RICOEUR, 1977, p. 287). A interpretação é a única via de acesso à energética (cf. Idem).

O exercício da suspeita que Ricoeur propõe traz de volta a dúvida, inclusive no que diz respeito à possibilidade de um método que dê conta eficazmente do problema da verdade (cf. RICOEUR, 1977, p. 36-39). Nisso Descartes acertou: a filosofia está menos para dar certeza e mais para fundamentar a dúvida (cf. DESCARTES, 2006, p. 60). Como lembra Mateos (2006, p. 117), “a dúvida sobre a consciência e a crítica à consciência falsa, transcendem a questão kantiana de saber como uma representação subjetiva pode ter validade objetiva”.

É preciso ainda lembrar que a ciência e a tecnologia, sob a pretensão de cientificidade, pode funcionar como ideologia, ao achar que pode discursar de um lugar supostamente não-ideológico (cf. RICOEUR, 1990, p.77), o que significa uma auto percepção não como um ponto de vista, mas como a própria verdade. Quando uma interpretação se torna crença, quando uma verdade se torna inquestionável, quando o mundo é visto ou interpretado a partir da imagem idealizada tudo – ética, religião, filosofia, etc. – se torna ideológico (cf. Idem, p. 69).

Faz sentido então reportar alguns alertas, feitos por Aristóteles, que Ricoeur considerou ao analisar a questão ideológica na sua relação com a ciência (cf. RICOEUR, 1990, p. 63-64). O filósofo grego já havia entendido que “toda interpretação se produz num campo limitado. Mas a ideologia opera um estreitamento do campo com referência às possibilidades de interpretação que pertencem ao *élan* inicial do evento” (Idem, p.71 – grifo do autor).

O primeiro alerta é o de manter um certo nível de imparcialidade, recobrando na prática aquela importante atitude de suspensão de juízo já bem presente entre os gregos e livrando-se da tentação de se render às unanimidades (cf. Idem, p. 64). Isso representa a recusa do erro que seria fechar-se em qualquer ponto de vista, muito embora fique mantido o dever de conhecê-lo. O segundo alerta é o de não aceitar a naturalização das ideias: a atitude correta é a de não manter nem ignorar, mas de dar espaço à suspeita a um diálogo, a um debate, a uma réplica, a um confronto produtivo (cf. Idem, p. 65). Finalmente o terceiro alerta, capaz de expor um paradoxo, é o de achar que existem pontos de vista desprovidos de condicionamentos ideológicos, o que, mesmo com o exercício da suspeita, seria uma pretensão descabida cujo antídoto, já percebido por Aristóteles e melhorado desde a modernidade, é a variedade de métodos, assim como dos graus de rigor e de verdade (cf. Idem, p. 65-66).

Feitas tais ponderações, Ricoeur termina por apontar a dialética como o único caminho capaz de leva-lo à compreensão da relação conflituosa entre ciência e ideologia (cf. Idem, p. 66). Concordando com Aristóteles, o filósofo entende que, quando o objeto em análise é de natureza humana, mesmo que sob um olhar especializado e ao mesmo tempo amplo, o máximo que se consegue é uma aproximação da verdade e não a verdade propriamente (cf. Idem, p. 64).

Ora, o trabalho hermenêutico, numa visão ricoeriana, é primordialmente o discernimento para encontrar mais sentidos, na correlação entre os conceitos de símbolo e de interpretação (cf. RICOEUR, 1988, p. 14). O *ser* só pode ser verdadeiramente compreendido na sua multiplicidade (cf. RICOEUR, 1977, p. 30), constatada no movimento dialético das figuras ou dos sentidos figurados e refigurados (cf. RICOEUR, 1977, p. 82; 1988, p. 24-26). Sendo assim, Ricoeur declara (1977, p. 281): “concebi essa dialética como uma progressão paciente, através de uma série de pontos de vista hierarquizados”. Como bem resumiu Fonseca (2009, p. 7), “o homem

só pode conhecer-se através das suas expressões, no jogo contínuo e sempre inacabado da sua figuração, re-figuração e reconfiguração”.

Tudo leva a crer que não seja possível um método que leve ao conhecimento de todas as coisas, capaz de nos guiar até certezas, como queria Descartes (cf. 2006, p. 30). No entanto nos é possível, no âmbito da hermenêutica filosófica, confrontar a verdade de cada interpretação. Será o conflito das interpretações, portanto, a nos trazer um pouco mais de verdade, ou melhor, uma compreensão mais alargada.

Ciência e texto são análogos em muitos aspectos. O que se procura num texto é a lógica cumulativa da ação narrada, sem psicologia e sem cronologia, é a estrutura interna em que a combinação e a relação os elementos formam um todo único ou o sentido que está no paradigma da ação (cf. RICOEUR, 1976, p. 95-97). Seguindo a proposta do estruturalismo o único lugar onde o narrador e o leitor se procuram, a única referência, está no texto (cf. RICOEUR, 1976, p. 97).

Mas a tarefa hermenêutica é “explicitar a sua relação fundamental com a temporalidade do existir” (SILVA, 1992, p. 128). E se é verdade que para explicar é preciso antes compreender, não é possível, como ocorre no mito, separar completamente o texto da sua dimensão existencial (cf. RICOEUR, 1976, p. 97-98). Sendo assim, paradoxalmente a própria análise estrutural tem a função de nos fazer sair de uma semântica de superfície, como uma etapa explicativa intermediária, para uma semântica de profundidade, justificando ao mesmo tempo a abordagem objetiva e retificando a abordagem subjetiva (cf. RICOEUR, 1976, p. 98).

Temos agora “uma outra noção de ciência, mais ampla e menos restrita, acompanha e conduz esse tipo de reflexão. Por outro lado, cabe notar também o giro semântico que o conceito de verdade aí recebe” (CAMPOS, 2018, p. 56). Para Ricoeur, ela “se diz, pois, sob o signo da atestação, mais do que em termos de verificação. Daí que, a seus olhos, seja possível falar de verdade não apenas no terreno das Humanidades, mas também nos domínios da Filosofia e da Teologia” (Idem). Esse novo modo de compreender, tanto quanto nas ciências da natureza, pode sim “erigir um verdadeiro e legítimo tipo de saber, capaz de guardar a marca ou o registro de sua origem na compreensão dos signos, (...) apto a apresentar, a um só tempo, o mesmo caráter de organização, de estabilidade, de coerência” (CAMPOS, 2018, p. 57).

Embora haja o aspecto subjetivo da interpretação, o desvelamento implicado no discurso do sujeito-intérprete, que pode ser qualquer leitor, ultrapassa o horizonte de sua própria situação existencial, evidenciando o caráter atemporal do texto (cf. RICOEUR, 1976, p. 104-105): “O processo de distanciamento, de atemporalização (...) é o pressuposto fundamental para o alargamento do horizonte do texto” (RICOEUR, 1976, p. 104). O que importa agora na compreensão é o que o texto suscita, o novo sentido que ele ajuda a despertar, um novo mundo que se abre, um desvelamento, um novo modo de olhar as coisas (cf. RICOEUR, 1976, p. 99; 104).

O ponto de partida é sempre um horizonte concreto e situado de compreensão, isto é, o lugar da pertença fundamental à comunidade linguística, por meio do qual nos ligamos à tradição, uma vez que estamos inseridos num processo de transmissão em que presente e passado se mediatizam (SILVA, 1992, p. 135). A experiência pessoal é distinta da experiência científica, na medida em que a autoridade do ponto de vista alheio é reconhecida, não como algo absoluto, mas como um horizonte, que apesar de diferente, é complementar ao seu (cf. Idem).

Há, portanto, uma relação estreita entre o processo de apropriação e a fusão de horizontes proposta por Gadamer, visto que, pela atemporalidade ou pela mediação da idealidade, o horizonte do mundo do leitor e o horizonte do mundo do autor se fundem (cf. RICOEUR, 1976, p. 105). Ao se alargar o âmbito de leitores, o primeiro evento é transposto à universalidade do sentido, isto é, passando pela multivocidade, a escrita acaba funcionando como mediação paradigmática, de evento em evento, de palavra em palavra, até alcançar a universalidade⁴⁷ do sentido aberto - cujas referências são não ostensivas (cf. Idem).

Segundo Ricoeur (1990, p. 41) “a comunicação à distância entre duas consciências diferentemente situadas faz-se em favor da fusão de seus horizontes, vale dizer, do recobrimento de suas visadas sobre o longínquo e sobre o aberto”. O conceito de fusão de horizontes é muito caro a Ricoeur, como deve ser caro ao professor-filósofo no seu trato diário com as diferenças na escola, porque este conceito “significa que não vivemos nem em horizontes fechados, nem num horizonte

⁴⁷ Vale lembrar que Aristóteles, ao afirmar que uma cura de Cálidas (...) é também uma cura de todos os homens, já estava alertando sobre a necessidade de considerar, em se tratando de verdades, as dimensões particular e universal (cf. RICOEUR, 1990, p. 49-50). Descartes, por sua vez, buscando certezas no “grande livro do mundo”, chegou a afirmar que um único homem pode ter encontrado mais verdade que uma multidão (cf. DESCARTES, 2006, p. 41). O indivíduo que interpreta está “carregado” de humanidade.

único. Na medida mesma em que (...) exclui a ideia de um saber total e único, (...) fica excluído o jogo da diferença na colocação em comum” (idem). Para Ricoeur, a hermenêutica é esse lugar “da coexistência de vários estilos de interpretação” (RICOEUR, 1977, p. 54).

O que se dá na interpretação do texto, no final das contas, é um processo de compreensão de si. Nas palavras de Ricoeur, ela “é o processo pelo qual o desvelamento de novos modos de ser (...) proporciona ao sujeito uma nova capacidade de a si mesmo se conhecer” (RICOEUR, 1976, p. 105).⁴⁸ É exatamente quando “a consciência humana compreende finalmente que da sua relação às coisas faz parte uma co-referência fundamental – o dizer dos outros ou tradição –, que deve ser explicitada e não mais silenciada como questão incômoda” (SILVA, 1992, p. 136). Com a injunção do texto a ‘flexa’ do sentido aponta para uma auto compreensão não egoísta⁴⁹ (RICOEUR, 1976, p. 105): “O leitor é antes alargado na sua capacidade de auto projeção, ao receber do próprio texto um novo modo de ser” (RICOEUR, 1976, p. 105). O ser vai encontrando formas criativas e até ousadas para alargar seu horizonte de compreensão e, assim, ultrapassar o mal-estar ontológico colocado problema da historicidade ou finitude (cf. SILVA, p. 128).

Sendo assim, “o acesso à escrita implica a superação do processo histórico, a transferência do discurso para uma esfera de idealidade que permite o alargamento indefinido da esfera da comunicação” (RICOEUR, 1976, p. 102). Ao que parece, distância e proximidade “se reconciliam” na dialética da distanciação e apropriação, quando a distanciação se torna produtiva, convertendo-se num instrumento epistemológico, e apropriação recupera o sentido (cf. Idem, p. 101). Podemos concluir, como faz Silva (1992, p. 31), que “o ser e a verdade são da mesma natureza: ser

⁴⁸ Esse novo modo de ser é já ilustrado por Gadamer: “em Verdade e Método, as suas investigações sobre as condições hermenêuticas de nova verdade por toda uma meditação sobre o modo ôntico de ser da obra de arte” (SILVA, 1992, p. 129). Na arte e na retórica, onde a metáfora é abundante, os sentidos são mais livres: “Na dimensão clássica ou inesgotável do sentido da obra de arte, bem como na verdade-persuasão ou verosimelhança, própria da tradição retórica, encontra (...) um modelo de universalidade, que (...) vive de uma relação de referência sempre renovada à alteridade e concretude da vida humana” (SILVA, 1992, p. 129-130).

⁴⁹ Nas últimas obras de Ricoeur ficará ainda mais evidente que o problema da “verdade” ou da possibilidade do conhecimento é deslocado para o âmbito da reciprocidade, isto é, da relação si-outro (cf. CASTIGLIONI, 2008, p. 18). Mas já nessa fase investigada é possível perceber que “a continuidade entre signos diretos e indiretos explica porque é que a ‘empatia’, enquanto transferência de nós mesmo para a vida psíquica de outrem, é o princípio comum a toda espécie de compreensão, direta e indireta” (RICOEUR, 1976, p. 85).

homem é pertencer taticamente ao sentido e à verdade, mesmo quando esta pertença é relativa ou inautenticamente vivida”.

Sem a dicotomia natureza-espírito, “sob este ângulo, a distância ontológica acarreta também uma separação epistemológica, de forma que (...) as humanidades constituem uma dimensão do saber científico em um sentido singular e próprio” (CAMPOS, 2018, p. 54). A apropriação é uma tomada de distancia necessária para que se possa dar uma resposta ao texto objetivado, que Ricoeur chama de sentido verbal, isto é, o sentido após a conjectura (cf. RICOEUR, 1976, p. 87-88). Na apropriação, por se tratar do sentido do texto após a conjectura, o mal entendido é inevitável (cf. RICOEUR, 1976, p. 87-88). O que importa é que a partir de agora “mais do que limitar o sujeito à interpretação do texto pelo a priori de sua auto-compreensão, a interpretação revela novos modelos de ser, novas formas de vida, proporciona uma nova capacidade para conhecer-se a si mesmo” (MATEOS, 2006, p. 167).

É possível pensar agora o texto como um indivíduo, um ser singular, uma obra única, a partir da especificidade da técnica e do método: ele tem um gênero literário, pertence a uma classe de textos, uma combinação própria de códigos e estruturas (cf. RICOEUR, 1976, p. 89). Em contraposição, esse “texto enquanto todo e enquanto totalidade singular pode comparar-se a um objeto que é possível ver a partir de vários lados, mas nunca de todos os lados ao mesmo tempo” (RICOEUR, 1976, p. 89). Para haver uma visão inteira do texto inteiro é preciso apoiar-se em alguma perspectiva fixada – uma frase considerada central, por exemplo – ou escolher um ângulo como perspectiva, numa espécie de unilateralidade a partir da qual vão se dar as conjecturas interpretativas (cf. Idem, p. 88-89).

Ao implicar reciprocamente método, verdade e interpretação na noção de ponto de vista, aprendemos “uma das primeiras lições de sua filosofia (...): quanto mais se leva em conta a diversidade das perspectivas acerca de uma questão, (...) sobretudo, daquelas que parecem se opor, melhor se compreende” (GRONDIN, 2015, p. 12). Trata-se da “tarefa dialógica, nunca acabada, de chegar com os outros (...) à natureza não subjetivista mas universal do sentido (...), ultrapassar o modelo do saber absoluto ou o voto de pura transparência da razão totalitária” (SILVA, 1992, p. 137). Ricoeur “desconfia tanto das explicações peremptórias e unilaterais quanto das pretensões de descobrir a verdade de maneira solitária” (cf. GRONDIN, 2015, p. 12). Na proposta

hermenêutica havia a preocupação de “fazer justiça à perplexidade dos fenômenos humanos, esclarecendo-os por todos os ângulos possíveis” (Idem).

3.2 Explicar e compreender

A oposição entre explicar e compreender provém de Dilthey (cf. RICOEUR, 1988, p. 385), na sua tentativa de fornecer, pelo método, objetividade ou validade universal às ciências humanas (cf. Idem, p. 10). Ela tem a ver com a dicotomia entre epistemológica e ontológica, com a inelutável diferença entre o mundo físico e o mundo psíquico, entre a explicação causal e a compreensão da vida psíquica por meio dos signos (cf. CAMPOS, 2018, p. 54). Em outras palavras, enquanto a tarefa das ciências da natureza seria explicar os fenômenos fundamentando-se em leis universais, a tarefa das ciências humanas seria compreender a interioridade através de suas expressões (cf. GRONDIN, 2015, p. 89), isto é, a experiência dos sujeitos (cf. MATEOS, 2006, p. 159). Sendo assim, a hermenêutica seria o método próprio das ciências humanas, de modo que a elas não cabe explicar, mas apenas interpretar (cf. CAMPOS, 2018, p. 56).

A tendência à univocidade metodológica, própria de uma epistemologia que se aliou à lógica, à matemática e ao empirismo, encontrou uma resistência a partir de fatores históricos, que resultou numa consciência metodológica distinta, acentuando o distanciamento entre o explicar o compreender (cf. Idem, p. 43). Ricoeur, no entanto, prefere acentuar a relação dialética que existe entre os dois.⁵⁰ Ele começa tomando emprestado a explicação do paradigma das ciências naturais⁵¹ (cf. RICOEUR, 1976, p. 84). E o que ele faz, depois, é “aceder, gradativamente, a uma relação cada vez mais estreita, complementar e recíproca entre o polo da explicação e o da compreensão” (CAMPOS, 2018, p. 59). Ao invés de contrapor esses dois polos, ele entende que o que existe na verdade são modalidades variadas de explicação, sendo a compreensão uma dessas modalidades, vivida, interiorizada (cf. RICOEUR apud

⁵⁰ Segundo Campos (2018, p. 56-57), “a tentativa ricoeuriana de apaziguar a querela entre o polo da explicação e o polo da compreensão, levada a termo em inúmeros ensaios do filósofo, deu-se a partir da detalhada apresentação do modelo quase causal de Henrik Von Wright em *Tempo e Narrativa*” (cf. RICOEUR, 1994, p. 190-205).

⁵¹ Para Dilthey “o correlato apropriado da explicação é a natureza entendida com horizonte comum de fatos, leis e teorias, hipóteses, verificações e deduções” (RICOEUR, 1976, p. 84).

CAMPOS, 2018, p. 59): “a dinâmica própria do ato explicativo, na multiplicidade de suas formas, é o que nos possibilita a compreensão” (CAMPOS, 2018, p. 59).

Analisando o confronto das escolas hermenêuticas contemporâneas, Ricoeur chega à conclusão de que a noção de explicação pode agora ser fundamentada por modelos propriamente linguísticos, superando a dicotomia em questão (CAMPOS, 2018, p. 59). O filósofo, “diferentemente de Dilthey, que joga a explicação para as ciências da natureza, encontra nas ciências humanas modelos (...) auxiliares à compreensão: o estruturalismo, a linguística, a filosofia analítica, a psicanálise, etc.” (LAUXEN, 2013, p. 372).

Pelo “entendimento dialético de Ricoeur, todo ato de interpretação comporta momentos de explicação e, ambos, interpretação e explicação, juntos nos conduziram à compreensão adequada do objeto do conhecimento” (CAMPOS, 2018, p. 59). Explicar e compreender são momentos diferentes e complementares do complexo processo interpretação (cf. RICOEUR apud CAMPOS, 2018, p. 62). Um processo dialogal que é mais do que meramente pergunta e resposta, porque isto significaria apenas assumir as significações do discurso. Ricoeur entende que “a dinâmica da compreensão recolhe e prolonga esse processo, (...) conformando-o a regras de estruturação, próprias da análise estrutural” (CAMPOS, 2018, p. 62-63).

Capaz de identificar no discurso “arquitetura do sentido” e “fundo semântico”, “essa exteriorização nas marcas materiais e essa inscrição nos códigos de discurso tornam não apenas possível, mas necessária, a mediação da compreensão pela explicação, cuja análise estrutural da narrativa constitui a execução mais notável” (RICOEUR apud CAMPOS, 2018, p. 63). Se a compreensão exige o momento explicativo, este exige um retorno à compreensão, agora muito mais aprofundada (cf. CAMPOS, 2018, p. 63). É então que a questão “explicar e compreender” se encaminha “para o domínio ontológico⁵², lá onde o problema deve ser definitivamente abordado, encontrando aí o seu terreno próprio e, portanto, o lugar de sua

⁵² Trata-se de uma reviravolta, como lembra Campos (2018, p. 58) por meio de uma nota e replicando uma fala do próprio Ricoeur, onde ele comenta este deslocamento da epistemologia à ontologia: “esta compreensão intuitiva que abre (...), que acompanha (...), que envolve a explicação, é a emergência, ao plano epistemológico, do sentimento vivo de pertencer a um mundo de existentes e a um mundo de sentido. Trata-se de um saber antes do saber, que emerge mais de uma hermenêutica do ser no mundo que de uma epistemologia da explicação. Se é absurdo fazer da compreensão um método rival da explicação, a única via que resta aberta é a de nela discernir a visada do enraizamento prévio do homem no seu mundo histórico. (...) Pois da profundidade da compreensão o homem é chamado à clareza da explicação” (RICOEUR apud CAMPOS, 2018, p. 58).

compreensão adequada e de sua solução” (CAMPOS, 2018, p. 58). Assim articuladas, a análise estrutural e a hermenêutica se tornam complementares (cf. CAMPOS, 2018, p. 57; 59).

Ora, esses “termos ‘explicar’ e ‘compreender’ resumem duas atitudes fundamentais que podemos assumir perante um texto. E é na leitura – isto é, no olhar sobre o texto escrito – que Ricoeur vê se confrontarem essas duas atitudes” (CAMPOS, 2018, p. 61). Na dialética da leitura “a compreensão é para a leitura o que o evento do discurso é para a enunciação do discurso, e (...) a explicação é para a leitura o que a autonomia verbal e textual é para o sentido objetivo do discurso” (RICOEUR, 1976, p. 83). Como num diálogo, ali ocorre simultaneamente um trabalho de análise e de síntese, isto é, um trabalho de decifração, em que a explicação esmiúça analiticamente as proposições e os significados para, na compreensão, alcançar sinteticamente a inteira cadeia dos sentidos (cf. RICOEUR, 1976, p. 84).

É sempre importante lembrar que “um texto não se constitui numa mera sucessão de termos, separados uns dos outros, mas se desenha sob a forma de uma totalidade de sentido” (CAMPOS, 2018, p. 65). E que, nessa relação entre o todo e as partes, o texto pode ser construído de várias maneiras e as interpretações que nelas se encontram não são equivalentes (cf. Idem, p. 65). Para Ricoeur há sempre muitos modos de estruturar um texto, de modo que as interpretações decididamente não são iguais (cf. RICOEUR, 1976, p. 91). Essa estruturação, lembra Mateos (2006, p. 163) “adquire assim a forma de um processo circular, todo-partes, que se condicionam mutuamente. O tudo está implícito no reconhecimento das partes, e reciprocamente, ao interpretar os detalhes explicamos a totalidade”. Este é o “processo de localização e individualização do texto único” (Idem).

Aquela intenção de Dilthey de apreender um psiquismo estranho foi substituída, tomando distancia, por uma explicação estrutural, na qual se enxerga a lógica interna dos signos, a intenção autônoma do texto – a coisa do texto (cf. GRONDIN, 2015, p. 89). Neste processo, a atitude de leitura explicativa é típica da análise estrutural, ao passo que a atitude de leitura interpretativa, é própria da hermenêutica: ao tentar compreender o significado do texto, o leitor se apropria e com isso termina por compreender-se (cf. MATEOS, 2006, p. 160-161). Na dialética da leitura a obra literária pode ter uma referência sem situação - não ostensiva, abstrata –, pode ser uma entidade sem mundo, comportando potenciais referências que agora estão na

situação do leitor (cf. RICOEUR, 1976, p. 92). A referência do texto é o mundo que ele desvela (cf. Idem, p. 104). Dessa forma, “o texto – objetivado e desistoricizado – torna-se a mediação necessária entre o escritor e o leitor” (Idem, p. 103).

Ricoeur entende que explicação está em todos os momentos do processo da compreensão humana. A começar pelo pensamento que, como uma explicação interna, deve ser capaz de acompanhar todas as nossas representações (cf. RICOEUR apud CAMPOS, 2018, p. 60). Na exteriorização do pensamento “a explicação é capaz de possibilitar e promover a compreensão, que, a rigor, é intersubjetiva” (CAMPOS, 2018, p. 59). Aquele “esquema da relação dialética entre o explicar e o compreender, colhido a partir da teoria do texto, encontra-se também em outras dimensões da realidade antropológica” (Idem, p. 64). Pela teoria do texto, e, depois, pela ação humana, pela história e pelas outras ciências humanas, a compreensão e a explicação se inter cruzam, sob formas cada vez mais complexas, nos vários níveis da abordagem (cf. CAMPOS, 2018, p. 61-62).⁵³

No entanto, “no que diz respeito à ação sensata, considerada, a dialética entre compreender e explicar toma a forma particular de uma dialética entre a conjectura e a validação” (CAMPOS, 2018, p. 64). Ou melhor, sob o paradigmático do texto, em qualquer de seus níveis, o movimento da explicação à compreensão acontece dialeticamente, de modo que a compreensão funciona como conjectura e a explicação como validação (cf. RICOEUR, 1976, p. 91). A compreensão histórica “é feita de antecipações conjecturais e de correções sucessivas, que evocam explicações em termos de causas (...), mas também em termos de razões” (CAMPOS, 2018, p. 64) que mais tem a ver com os sentidos.

Na dinâmica interpretativa do texto há um primeiro o movimento da compreensão para a explicação entendido por Ricoeur como uma captação ingênua do sentido amplo do texto, porque o sentido a ser buscado não é aquele da intenção do autor, que está fora do nosso alcance, e nem mesmo a pura intenção do texto, mas o sentido do texto conjecturado ou a sua intenção verbal (cf. RICOEUR, 1976, p. 86-87). Há um outro movimento, o da explicação para a compreensão, por meio do qual forma-se uma compreensão mais sofisticada justamente porque apoiada em procedimentos explicativos, quando já houve uma apropriação (cf. Idem, p. 87).

⁵³ Segundo Campos (2018, p. 64), “é com a teoria da ação que o alcance da dialética entre o explicar e o compreender atinge o seu limiar, como estrutura profunda do procedimento metodológico nas Ciências Humanas”.

A preocupação última de Ricoeur está no diálogo do intérprete com o texto e o sentido que daí aparece na apropriação. A dialética da explicação e da compreensão minimiza a diferença entre o discurso da fala e o discurso da escrita (cf. RICOEUR, 1976, p. 85). Sendo o texto um quase indivíduo, interpretá-lo requer um conhecimento cientificamente apropriado que inclua conjectura e validação e ainda que se submeta à falsificação, no caso aqui, efetivada pelo conflito de interpretações rivais, quando uma é mais provável do que outra (cf. RICOEUR, 1976, p. 90-91). Concordando com E. D. Hirsch, Ricoeur entende que as conjecturas “se aproximam mais da lógica da probabilidade do que de uma lógica da verificação empírica” (RICOEUR, 1976, p. 90). O resultado da conjectura é mais provável que verificável, a interpretação possível mais próxima ou mais provável (cf. MATEOS, 2006, p. 164), como aquela aceita pelo juiz quando pronuncia o veredito, mas para a qual ainda cabe recurso.

As conjecturas precisam ser validadas pelos métodos e, para isso, Ricoeur lança mão do tipo específico de “juízo” kantiano, uma crítica da crítica, quando a atribuição de qualquer importância é considerada conjectura, para tratar da relação das partes com o todo (cf. RICOEUR, 1976, p. 88-89). Nesse sentido, enquanto a explicação remete ao encadeando minucioso das proposições e de seus significados, isto é, às partes do discurso escrito ou da obra, pondo em ação as regras de validação, a compreensão, ao considerar o conjunto dessas partes, o todo, resulta num entendimento em síntese (cf. SCHMIDT, 2014, p. 221-222). Convém lembrar, como faz Mateos (2006, p. 164), que “aos procedimentos de validade também pertencem os de invalidade, que são similares ao critério de falsidade de Popper. Aqui o papel de falseamento desempenha-o o conflito entre interpretações rivais”.

Superada a dicotomia entre explicar e compreender, “apropriar-se do que antes era estranho permanece o objetivo último de toda hermenêutica” (RICOEUR, 1976, p. 103). Essa apropriação não significa posse, mas despojamento, graças ao modo como a temporalidade e a universalidade foram evidenciada na explicação (cf. Idem, p. 105).

O processo de apropriação leva o sujeito à compreensão de si. Ora, “se o sujeito é chamado a se compreender ante o texto, é na medida em que não está fechado sobre si mesmo, mas aberto sobre o mundo que ele reescreve e refaz” (RICOEUR apud CAMPOS, 2018, p. 63). Neste processo, é fundamental dialogar com “o sentido do próprio texto, concebido de um modo dinâmico como a direção do

pensamento aberta pelo texto” (RICOEUR, 1976, p. 104) a ser explicada. Aqui podemos dizer que a grande tarefa proposta no projeto hermenêutico de Ricoeur é mesmo esta: “explicar mais para compreender melhor” (RICOEUR apud LAUXEN, 2013, p. 372).

3.3 Intepreções em conflito

Ricoeur, para dar validade às ciências humanas impunha outras armas, utiliza outras estratégias. Sua intenção é mesmo “renunciar à ideia de que a hermenêutica seja um método digno de lutar com armas iguais com o das ciências da natureza” (RICOEUR, 1988, p. 9). E acreditava ser possível integrar, por meio da técnica, hermenêuticas divergentes e até rivais, o que seria dar a hermenêutica um nível estratégico (cf. Idem p. 66). Assim, ele entende que a hermenêutica é o campo⁵⁴ onde se trava o conflito das interpretações e métodos praticados nas ciências humanas, conflitos que a hermenêutica filosófica tem a tarefa de arbitrar (cf. LAUXEN, 2013, p. 372).

Seria mera divagação falar desses conflitos e do trabalho de arbitragem que a filosofia desenvolve sem apontar pelo menos alguns exemplos disto nas obras de Ricoeur. Para começar, o filósofo, ao dedicar-se à leitura da obra de Freud, descobriu um novo tipo de hermenêutica e, conseqüentemente, passou a fazer uma nova interpretação da Psicanálise (cf. LAUXEN, 2015, p. 14-15). Curiosamente isso lhe rendeu um indesejável conflito com Lacan (1901-1981), seja propriamente pela novidade de sua interpretação, seja por dar pouca importância a outros pontos de vista (cf. Idem). Da parte de Lacan não se tratava exatamente da rejeição da Psicanálise, mas da interpretação, muito “cristã” e pouco revolucionária, dada a ela por Ricoeur (cf. GRONDIN, 2015, p. 71).⁵⁵

Ora, uma leitura “atenta” e “livre” costuma contrariar, desfazer mal entendidos e gerar conflitos. Mas Ricoeur acredita que esses conflitos sejam necessários. Ele até

⁵⁴ Estava também nisto a ingenuidade da hermenêutica romântica: “o romantismo trava seu combate sobre um terreno definido pelo adversário, a saber, o papel da tradição e da autoridade na interpretação” (RICOEUR, 1990, p. 39).

⁵⁵ Ricoeur provou o lado mais amargo do conflito das interpretações, aquele da convivência real, como aparece no comentário reportado por Grondin: “Ricoeur sofre tanto com essas polêmicas que quase nunca mais se pronunciou sobre a psicanálise depois de *Da interpretação* e *O conflito das interpretações*, até mesmo se opondo à reedição em livro de bolso” (DOSSE apud GRONDIN, 2015, p. 72).

promove a reprise de lutas já travadas entre as interpretações na história da filosofia e também organiza e arbitra batalhas inéditas em suas obras.

Convém colocar logo de início uma questão importante quando se quer estabelecer uma relação entre o caráter conflituoso do filosofar e o ensino de filosofia dirigido aos jovens: pode a filosofia gerar conflitos que extrapolem o âmbito das interpretações escritas e se estenda às situações da vida? Isto não seria, como se diz na linguagem popular, “colocar minhoca na cabeça dos estudantes”? Na história da filosofia atitudes “subversivas” como esta tiveram consequências desastrosas. Na Grécia Antiga, por exemplo, querer manter-se coerente ao próprio filosofar, isto é, querer não por limites à busca pelo conhecimento e não ceder à tentação de se valer de sofismas para sustentar argumentações, custou a vida de Sócrates (cf. PLATÃO, XXI; XXVII). No início da Idade Moderna a atitude rebelde de querer desmentir pela razão uma interpretação blindada pela fé do “grande livro da natureza” obrigou Galileu Galilei (1564-1642) a se retratar. Mais recentemente, a contraposição de filósofos judeus a ideias totalitárias na Alemanha os forçaram ao exílio para não morrer.

Em quase todos os casos em que as interpretações se digladiam, a pretensão de verdade, senão absoluta, ao menos das coisas sobre as quais não se tem dúvida e que se pode provar, parece ser algo comum. As opções políticas também estão sempre lá pelo meio. E a possibilidade de uma convivência amistosa entre elas só será possível se esta pretensão se deslocar lá do alto e se inclinar cá em baixo na humilde “oferta” de uma compreensão com *status* de interpretação.

Mas se admitirmos esse *status* de interpretação, o principal motivo do conflito possivelmente passa ser o problema do mal-entendido na compreensão, os tais equívocos, um verdadeiro desentendimento. Isso aconteceu, por exemplo, quando se pensou que a psicanálise se fundia numa psicologia geral de estilo behaviorista (cf. RICOEUR, 1977, p. 285). O equívoco, já no seu sentido mais corriqueiro, é na verdade a tentativa de reduzir o que foi dito ao que foi entendido, uma confusão em que o conteúdo da mensagem fica alienado. Equivocar-se é mais comum do que se imagina, é até aceitável. O problema é quando ele se torna ignorância carregada de presunção.

Outra situação que costumeiramente gera conflito é aquela em que alguém mete o nariz onde não é chamado. No convívio das interpretações isto também pode acontecer. Ricoeur usa o termo “intrusões” para falar dessa entrada indesejada que

uma ciência faz no campo epistemológico alheio (cf. RICOEUR, 1988, p. 122). Esse comportamento indiscreto é típico da Psicanálise que, pelo seu próprio modo de ser, costuma coloca-la em encrenca. É verdade que a repercussão da interpretação psicanalítica em outros campos do conhecimento tem revelado algo de extremamente novo, mas tem também provocado muitos “rebuliços”, e é talvez esse o motivo de ter sido tão combatida (cf. Idem).

O enfrentamento das interpretações pode acontecer em várias modalidades: há interpretações que lutam aliando-se umas às outras⁵⁶, numa relação de simpatia ou de amizade quase inabalável (cf. Idem, p. 117); há interpretações entre as quais existem sérias divergências, mas que conseguem manter um nível de convivência amistoso, baseada numa empatia, como aquela que ocorre numa turbulenta relação de amizade em que uma aponta o tempo todo o defeito da outra, mas ainda assim ambas se estimam (cf. RICOEUR, 1990, p. 18); há ainda interpretações que se opõem radicalmente, como inimigas que verdadeiramente se combatem, uma tentando eliminar a outra: é o caso dos “defensores” das ciências da natureza que tentaram “aniquilar” as ciências humanas (cf. Idem, p. 24; 29-30) – a apologia de Sócrates, a retratação de Galileu, o exílio de filósofos judeus estão nessa modalidade; e, finalmente, existem as interpretações que não se enfrentam porque simplesmente se ignoram. Essa indiferença pode acontecer inclusive de caso pensado, quando, por exemplo, certas interpretações nem de longe admitem o ponto de vista teológico, aquele estrutural, aquele do senso comum ou ainda aquele que está fora dos muros acadêmicos. São muitas as vozes não ouvidas, os pontos de vista não considerados, as vítimas dessa indiferença.

Há momentos em que o confronto é de obras *versus* obras; há momentos em que quem se enfrenta são os filósofos, às vezes considerando-se o conjunto de suas obras, às vezes levando-se em conta uma das fases do seu percurso intelectual; e há momentos em que a luta ocorre entre correntes de pensamento ou entre os grandes sistemas filosóficos.

Ricoeur, nas obras que analisamos, sempre encaminhando-se na direção de uma hermenêutica geral, foi pondo gradualmente em combate interpretações muito variadas, exercendo com maestria sua função de “filósofo-árbitro”. Ele entende que

⁵⁶ Como não há compreensão isolada, as “descobertas” de uma podem ser esclarecedoras para as outras: “Suspeitamos que essas três ‘crises’ — crise da linguagem, crise da interpretação e crise da reflexão — só podem ser superadas conjuntamente” (RICOEUR, 1977, p. 54).

“os conceitos com os quais uma teoria opera não estão todos objetivados no campo que a teoria tematiza” (RICOEUR, 1988, p. 165). Assim, completa ele, “uma filosofia nova exprime-se por um lado na linguagem de uma filosofia anterior; isto é a fonte de mal-entendidos sem dúvida inevitáveis” (Idem).

Na obra *Da Interpretação*, Ricoeur, embora não fosse essa sua exata intenção, acabou por expor as batalhas que a psicanálise freudiana, não se enquadrando nos critérios de uma ciência empírica ou de observação, teve que vencer para se firmar como um conhecimento válido, como um âmbito do saber reconhecido (cf. RICOEUR, 1977, p. 279). Nessa obra Ricoeur procura, num primeiro momento, entender a específica estrutura teórica da Psicanálise, submetendo-a a uma análise epistemológica e verificando, do ponto de vista lógico, sua validade e os limites dessa validade; num segundo momento ele propõe um diálogo envolvendo os conceitos realistas e naturalistas que norteiam a Psicanálise e a filosofia reflexiva dirigida pelo conceito de arqueologia do sujeito (uma reflexão propriamente filosófica); ele ainda estabelece uma relação desses pontos de vista regressivos, num terceiro momento, com uma teleologia fenomenológica de tipo hegeliana (nível propriamente dialético); e, por fim, não ignorando as aporias ainda remanescentes na interpretação psicanalítica, o filósofo, retornando dos desvios, julga-se apto para lidar com o problema do conflito hermenêutico que se dá nas abordagens simbólicas (cf. Idem, p. 11-12; 33; 281).

No *O conflito das interpretações*, buscando entender, como bem resumiu Miguel Dias Costa, qual é a “tarefa de uma teoria filosófica da interpretação face à atual proliferação de métodos nas ciências humanas” (COSTA apud RICOEUR, 1988, p. I), em grandes linhas, Ricoeur fez entrar na arena o Estruturalismo, a Psicanálise, a Fenomenologia, a Filosofia Reflexiva e a Religião. Tanto no caso do estruturalismo quanto no caso da psicanálise, o “normal” seria trata-los sem considerar o universo dos sinais ou dos símbolos, mas essa, como temos visto, não foi a opção de Ricoeur (cf. JERVOLINO, 2011, p. 44). Trata-se de um movimento na direção da compreensão ontológica: “Seguindo a estrutura circular da compreensão, a hermenêutica precisa incorporar a si os métodos e as interpretações em conflito e, por outro lado, fundamentá-los ontologicamente, arbitrando o conflito” (Idem, p. VII).

Na *Teoria das Interpretações*, a partir da aproximação gradual de quatro ensaios de autoria própria, Ricoeur buscou compreender o que ocorre com a

linguagem, na medida em que isso se manifesta nas plurívocas produções literárias e filosóficas (cf. RICOEUR, 1976, p. 11-12).

Finalmente, em *Interpretação e Ideologias*, uma reunião de vários textos que tratam justamente da questão hermenêutica em confronto com os problemas de ordem ideológica, Ricoeur trata da tarefa que o ser humano tem de tornar-se consciente, de compreender-se no seu duplo sentido, tarefa que só se dá por mediações (cf. JUPIASSU apud RICOEUR, 1990, p. 9-10). Tentando formular uma teoria da interpretação, tomando vários desvios, ele inicia sua tarefa voltando-se para uma filosofia reflexiva; depois avança por uma discussão com a filosofia da linguagem, em que se destacam a contenda interna entre semântica e semiótica, o problema dos modelos e a questão das ideologias; e, finalmente, integra todo o caminho já feito, a uma discussão predominantemente ontológica (cf. Idem, p. 1-13).

No deixar fluir de sua “inclinação para a intriga” talvez o exemplo mais exaustivamente trabalhado por Ricoeur é justamente o das lutas travadas pela Psicanálise. O Filósofo classificou a teoria psicanalítica de Freud como uma teoria *sui generis*, um saber diferente de todos os outros, um campo distinto do conhecimento (cf. RICOEUR, 1977, p. 282-285).

Mas o que tem na psicanálise que tanto incomoda as outras interpretações ao ponto de virar um “caso emblemático” nessa discussão? O motivo principal é explicado pelo próprio Ricoeur no prefácio do seu ensaio: “é por ser, de direito, uma interpretação da cultura, que a psicanálise entra em conflito com qualquer outra interpretação global do fenômeno humano” (Idem, p. 12).

Ricoeur lembra que, apesar do limite imposto pelo seu próprio método, a Psicanálise é paradoxalmente uma interpretação com validade universal (cf. RICOEUR, 1988, p. 22-23). Além de reivindicar de volta o aspecto energético da vida humana, ao interpretar os sinais do homem do desejo (cf. RICOEUR, 1977, p. 12), a Psicanálise revela a correlatividade de suas dimensões psicológica e sociológica, abrindo novos sentidos, revelando um “algo mais” em matéria de símbolo, o que a faz ser considerada uma nova interpretação filosófica da cultura (cf. Idem, p. 28; RICOEUR, 1988, p. 23-28).

Com toda essa especificidade, ainda assim, a obra de Freud teve interpretações bem variadas, por exemplo, aquela “genética” e aquela “tópico-econômica” (cf. Idem, p. 124), assim como o fato de Freud ter suscitado, com mesmo

grau de paixão, discípulos dissidentes que debandaram por outros caminhos e discípulos criadores que o refiguraram (cf. RICOEUR, 1977, p. 285). Curioso ainda é também o fato da Teoria de Freud ter passado por todas as modalidades do enfretamento: por exemplo, aliando-se com a fenomenologia, utilizando o seu método como arma, numa primeira modalidade; ou travando um confronto propriamente dito com a Psicologia Científica, numa segunda; ou ainda, ficando marginalizada e constrangida e reformular-se internamente, numa terceira, por conta do seu “desajustamento” epistemológico (cf. Idem).

No entender de Ricoeur, “é sempre possível argumentar a favor ou contra uma interpretação, confrontar interpretações, arbitrar entre elas e procurar um acordo, mesmo se o nosso acordo ficar para além do nosso alcance imediato” (RICOEUR, 1976, p. 91). Ora, se atividade de pensar não cessa, a tarefa de ampliar a compreensão pelo conflito das interpretações também não.

4 A TAREFA DE ALARGAR A COMPREENSÃO NO ENSINO MÉDIO

É importante lembrar no início deste capítulo que uma das questões que motivou a escolha do objeto dessa pesquisa foi indagar sobre o papel da filosofia no Ensino Médio. E que a hipótese de resposta para tal questão era a de que uma das tarefas da filosofia, inclusive no seu ensino aos jovens, é o alargamento da compreensão a partir do conflito das interpretações. Trata-se de um novo modo de fazer filosofia, baseado na “hermenêutica da dialética” proposta por Paul Ricoeur. Não poderíamos desenvolver tal tarefa, até por coerência, sem um confronto entre o filósofo e alguns autores que atualmente se debruçam sobre a questão do ensino de Filosofia como um problema filosófico.

Ora, entendemos que toda a proposta da dissertação, e não apenas a parte prática, está voltada à formação continuada do professor, uma “revisão” de sua prática, claro, sempre em benefício dos estudantes. Assim, o que fizemos nessa parte do trabalho foi “aplicar” lições práticas do estudo teórico precedido nos capítulos anteriores. Apontamos elementos de um perfil “alternativo” ao professor de filosofia no Ensino Médio, que inclui as funções de exegeta e árbitro. Em seguida apresentamos a atividade que desenvolvemos em sala de aula, intitulada *No exercício da suspeita: a liberdade em conflito*, através da qual os estudantes confrontaram textos ou interpretações diversas sobre o tema da liberdade, privilegiando a postura da suspeita, com o claro objetivo de alargar a compreensão. Em seguida, a partir dessa prática e sempre respaldados por uma leitura “atenta” e “livre” das quatro obras de Ricoeur que consideramos mais relacionadas ao problema da interpretação, reunidos aqui alguns “aprendizados” teóricos e práticos que achamos ser relevantes ao trabalho do professor.

4.1 O professor: filósofo, exegeta e árbitro

Paul Ricoeur, desde os seus vinte anos atuou como professor, em situações de ensino muito variadas e não interrompeu esta atividade nem mesmo durante os cinco anos que passou no cativeiro, durante a segunda guerra mundial. Ele tem muito a nos ensinar, em termos filosóficos e pedagógicos.

Colocar em prática, no nosso caso em turmas no Ensino Médio, esses “aprendizados” provenientes de uma leitura “atenta” e “livre” de Ricoeur exige do professor de filosofia que ele integre às suas funções as atividades de exegeta e de árbitro das interpretações.

Dizer que qualquer compreensão só é possível pela mediação, como faz Ricoeur, implica dizer também que a mediação é o processo natural de aprendizagem. Ora, isso é muito sugestivo. O professor já há algum tempo não vem sendo mais a referência do saber, a fonte do conhecimento. Diga-se de passagem, saberes e conhecimentos estão hoje ao alcance dos dedos àqueles que têm acesso à internet. Sabedoria, nem tanto. Ultimamente, e isto é bom, o professor tem sido apenas um mediador, aquele que vai efetivamente por em movimento processos educativos – esquivando-se, claro, da interminável discussão sobre a real possibilidade de se ensinar Filosofia – por meio dos quais se ensina e se aprende. É aqui que ainda se justifica existência do professor: não como detentor de saberes, mas como mediador qualificado e ideologicamente interessado de processos educativos.

Cerletti (2008, p. 20) e Rodrigo (2009, p. 12-17) nos lembram que professor de Filosofia do Ensino Médio, como um mediador, ocupa um espaço que está entre o ambiente acadêmico e os lugares do senso comum. Isto exige dele um polêmico, mas necessário, empenho em reduzir o nível de complexidade, traduzir em versões simplificadas, sem perder a qualidade, ajudado por métodos que facilitem essa passagem (cf. CERLETTI, 2008, p. 25-26; RODRIGO, 2009, p. 12-17). Ora, não é esse um dos papéis do ensino em geral? Não está nisso a principal justificativa para a existência do livro didático? Essas metodologias, obviamente, devem estar coerentes com a proposta de produção (de criação inédita, de refiguração) e não de reprodução (cf. CERLETTI, 2008, p. 35).

Ora, isso tudo, se bem observamos, é muito mais filosófico do que pedagógico, porque muitas vezes no modo de pensar filosófico já se tem uma postura pedagógica: a maiêutica socrática, a analogia da caverna, a dúvida metódica, citando alguns exemplos, não nos deixam mentir. Trata-se de algo que também encontramos no modo ricoeuriano de fazer Filosofia. O que Cerletti nos lembra parece estar se referindo exatamente a isto: “se a *meta* de nossa metodologia é o filosofar, o ‘conteúdo’ a ensinar deverá integrar a atividade, a atitude e o tema filosófico” (Idem, p. 36).

Em outras partes do trabalho afirmamos que o que se busca interpretar muitas vezes se dissimula ou insiste em não se mostrar. Não foi à toa que Ricoeur analisou em obras à parte o problema das ideologias e o problema do quase intransponível lugar do inconsciente. Já afirmamos também que o resultado que se tem quando se faz uma leitura não é uma compreensão com *status* de verdade, mas uma compreensão com *status* de interpretação. O que a busca pelo conhecimento proporciona não são novos saberes adquiridos, mas novas compreensões refiguradas.

O filósofo hermeneuta, seguindo uma inversão iniciada por Kant, de fato não segue uma “teoria do conhecimento” (cf. RICOEUR, 1990, p. 20) e sim uma “uma teoria da interpretação” enquanto inteligência das significações de múltiplos sentidos que, na prática, começa a se concretizar pela exegese (cf. RICOEUR, 1977, p. 30). O filósofo hermeneuta, entre outras coisas, busca restaurar sentidos (cf. Idem, p. 33).

A definição e o uso das regras da exegese, duas das coisas de que se ocupa a hermenêutica, antes utilizadas apenas para interpretar textos escritos, com uma nova noção de texto que extrapola a escritura – nos livros da natureza, do mundo, da vida –, são agora utilizadas para desvendar sentidos, para “traduzir” metáforas (cf. Idem, p. 30-32). Eis o conceito ampliado de exegese, aquele que está no entendimento de Ricoeur, trazido para nossa abordagem: a exegese é “a interpretação de um texto particular ou de um conjunto de signos suscetível de ser considerado como um texto” (Idem, p. 32).

A tarefa de um exegeta é compreender, à distância, textos. Mas os textos, como já vimos, sendo autônomos em relação aos seus autores, embora carregue traços destes autores no estilo ou na configuração da obra, precisam de leitores intérpretes que incorporem seus próprios sentidos à compreensão (cf. RICOEUR, 1988, p. 5-6).

Seguindo essa lógica, cada aula de filosofia no ensino médio torna-se um desafio filosófico único inclusive porque, ao se criar espaços para o pensamento do outro – o outro estudante, o outro texto, a outra voz – abre-se a possibilidade da irrupção de interpretações e compreensões inéditas e, às vezes, até inusitadas (cf. CELETTI, 2008, p. 36). Cerletti (cf. 2008, p. 37), em consonância com o pensamento de Ricoeur, é defensor desse “modo” de fazer filosofia: “o professor deverá ser um filósofo que cria e recria cotidianamente seu mundo de problemas e suas tentativas

de respostas, e isto ele não faz sozinho, mas com seus alunos” (Idem), alunos que, neste caso, são ao mesmo tempo rivais e aliados no combate.

Escolher textos da tradição filosófica para trabalhar em sala de aula pode ser ideal para um filósofo, mas nem sempre para um professor e para um estudante. Por se tratar de um trabalho com iniciantes, é preciso “garimpar” obras cuja linguagem seja mais acessível do que o habitual nesse tipo de texto. De fato, é mais fácil escolher comentadores que já fizeram esse necessário trabalho exegético. Os livros didáticos quase sempre cumprem esse papel. Mas o professor, de acordo com as suas pretensões, também pode elaborar seus próprios textos e, com isso, ir mais além na sua atividade de filosofar, inclusive aumentando o seu “grau de arbitrariedade” na escolha dos filósofos.

Esse modo compartilhado – dizemos nós, combativo – de produzir filosofia é um desafio que exige imprescindivelmente o compromisso filosófico do professor: não é tarefa fácil sair do monólogo ou, numa linguagem ricoeuriana, sair do unívoco, e partir para os diálogos, ou melhor, para as contendas do multívoco. Se não se quer um modelo de repetição para o aluno, menos ainda para professor. Isso pede dele que seja criativo, que se aproprie de ideias e de estratégias, que refigure além de compreensões, métodos: requer-se “o professor como um filósofo, um pensador capaz de escolher, decidir ou inventar sua própria didática” (Idem, p. 39). Em termos avaliativos, a consequência desse modo único de fazer filosofia muito provavelmente será a verificação também do “novo” que vai surgir (cf. Idem, p. 39).

Ricoeur faz entender que a postura do filósofo frente à questão da exegese – já que a interpelação é o que justifica seu interesse pelo objeto – é aquela de quem espera e suspeita em relação a algo prestes a ser desvendado, mas também de quem é capaz de aplicar uma *epoché* (cf. RICOEUR, 1977, p. 34). O recurso à *epoché* é importante para se livrar da tentação de pré-julgamentos e, paradoxalmente, para evitar a condenação ou a absolvição após o combate: quando se analisa uma interpretação quem está no “banco dos réus” não é uma verdade a se defender ou a se refutar “com unhas e dentes”, mas apenas uma compreensão dentre muitas e seus eventuais equívocos.

Observe-se que para o professor desempenhar essa função de exegeta ele precisa colocar em ação suas “sensibilidades” de educador e de filósofo. Rodrigo nos lembra que a especialidade em filosofia, neste caso específico a mais problemática,

longe de ser uma meta para o aluno, é com certeza uma exigência para o professor (cf. RODRIGO, 2009, p. 4).

Está implicado no que acabamos de dizer que é necessária a consideração da tradição no estudo da filosofia no Ensino Médio. Não como fim, mas como meio. Marcondes (2008, p. 57-58) nos lembra que esse estudo da tradição se integra no mesmo desafio de um ensino de filosofia voltado para possibilidades, na medida em que essa tradição foi plural nas linhas de pensamento e nos estilos de fazer filosofia, bem como nas aproximações que teve com outras disciplinas ou com outras áreas do conhecimento.

Com a evidenciação do caráter polêmico da história da filosofia, a tradição deve ser vista como um “intenso debate entre os vários filósofos e as várias correntes de pensamento, as críticas, rupturas, controvérsias, polêmicas que já se encontram no início mesmo da filosofia” (Idem, p. 60). Assim, Marcondes sentencia a tradição, como já o havia feito Ricoeur e outros tantos filósofos, não ao seu enclausuramento, e sim à mais livre abertura do seu saber cumulativo: “A tradição filosófica é uma história de grandes polêmicas, mais do que da formação progressiva de um saber ou da constituição de uma doutrina” (Idem).

Aqui talvez seja o ponto ideal, neste esforço que estamos fazendo para delinear esse “alternativo” perfil do professor de filosofia no ensino médio, para reinserir a questão colocada lá atrás por Galemo (2009, p. 16), por influência de Deleuze, a saber, se é possível, recorrendo de novo à noção de *epoché*, pensar filosoficamente sem pressupostos. Por conequinte, também como alternativa, o próprio autor lembra que existe “a possibilidade de se fazer uma *filosofia menor* do e no *ensino da filosofia*” (Idem, p. 88 – grifos do autor).

Além de um conhecimento filosófico mais aprofundado, a tal especialidade, a outra grande exigência que se faz a um professor-filósofo é capacidade de provocar a “atitude filosófica” nos seus alunos. Já que não se pode ensinar filosofia, lembra Cerletti (cf. 2011, p. 24), talvez o máximo que se possa legitimamente pretender, o que já é uma proeza, é suscitar no aluno o desejo de filosofar. O que se almeja no final das contas é “chegar (...) à possibilidade de uma reflexão crítica, que não é espontânea, mas provocada por nosso contato com a filosofia” (MARCONDES, 2008, p. 66). O papel do professor de filosofia, longe de ser aquele de dar respostas, é o de propor as “apaixonadas” experiências pensantes dos filósofos da tradição, mas não

só, o de provocar indagações inquietantes ou de atualizá-las, enfim, o de instigar o pensamento (cf. CERLETTI, 2011, p. 28).

É aqui que nós, inspirados em Ricoeur, propomos um caminho próprio: a desconfiança, o exercício da suspeita e a repriminção da dúvida devem fomentar intrigas e efetivamente levar ao conflito. Trata-se de uma postura estratégica capaz de, ao surpreender e desafiar os alunos, instiga-los a uma atitude questionadora, crítica e desconfiada que já lhes é própria (cf. Idem, p. 27; MARCONDES, 2008, p. 56).

O que mais interessa ao filósofo num conflito de interpretações não são as eventuais soluções que se poderia pretender ao arbitrário-lo, mas as múltiplas possibilidades de compreensão que ele pode abrir. As soluções, as respostas, as explicações, assim como as interpretações, mudam, seja pelo efeito cumulativo do saber, seja pelas “demandas” de cada contexto, seja ainda pela configuração cultural única dos sujeitos que as propõe. Elas sempre prescrevem. A pergunta, diferentemente, por causa da dúvida, não cessa de se renovar.

A principal estratégia de provocação para o filosofar, se inspirados em Ricoeur, é a tomada dos procedimentos dialético e hermenêutico, considerando todas aquelas particularidades do estilo ricoeuriano, para analisar o conflito das interpretações. É aqui que se insere a função de árbitro.

Não é fácil exercer a tarefa de árbitro ou de juiz. O “bom” juiz, alerta Ricoeur inspirado em Aristóteles, deve estar a par daquilo que julga, ou seja, deve ter um domínio especializado da matéria que analisa, mas também deve estar munido de uma visão mais ampla, de uma cultura geral (cf. RICOEUR, 1990, p. 63). Se não basta ser Filósofo para ser um bom professor de Filosofia, a recíproca também é verdadeira. Descartes fazia entender que não necessariamente os que foram durante muito tempo bons advogados se tornam os melhores juizes (cf. DESCARTES, 2006, p. 86).

Após a leitura das obras de Ricoeur mais relacionadas à questão da interpretação, uma imagem sugerida e que tem muito a ver com o que estamos dizendo é aquela de alguém que está “administrando” uma arena, atuando na escolha dos lutadores ou dos times de aliados que devem se enfrentar, atento ao cumprimento das regras, estas baseadas na justiça e na honra, que devem reger o combate. Outra imagem que se tem é aquela de alguém que está atuando num tribunal, acolhendo as acusações e verificando se de fato essas acusações são pertinentes, mas também

alertando para os argumentos da defesa e respeitando os espaços para a réplica e para a tréplica. Ousamos dizer que os “desvios” que Ricoeur faz nos seus estudos, e eles são muitos, são na verdade “saídas” à procura de provas e de contraprovas (de novos argumentos contra e a favor) que tragam mais discernimento e mais justiça ao embate. As duas imagens ou metáforas que acabamos de descrever são facilmente perceptíveis, por exemplo, no *Da Interpretação: um ensaio sobre Freud*, quando Ricoeur analisa a situação da Psicanálise no “banco dos réus”, acusada de não se portar decentemente como ciência, de acordo com o que manda a tradição e os “bons costumes” epistemológicos.

Ao pensar o trabalho de interpretação como um jogo, como um tribunal, como uma guerra, enfim, como algo que implica disputas, cobra-se inevitavelmente a interferência de um árbitro que haja com grande discernimento, diplomacia e firmeza. É importante lembrar que o jogo, o julgamento e a guerra estão o tempo todo sujeitos a reviravoltas e seus resultados são, portanto, imprevisíveis. Sendo assim, o árbitro, não podendo se apoiar em certezas predeterminadas (toda clareza se constrói efetivamente durante o embate), deve de fato acolher as possibilidades que se abrem. Esta, em termos de atualização e não de finalidade teleológica, é a grande meta da interpretação: a refiguração, o pensamento em movimento. A “reapropriação dos textos” é mesmo “a garantia de que o pensamento não se cristaliza e não se torna superado” (MARCONDES, 2008, p. 67).

Esta dinâmica, resume Marcondes, delineia o perfil do pensamento crítico: “pela capacidade de reflexão e de autoexame, pela consciência de limites que resulta disso e pela possibilidade de pensar alternativas, evitando o dogmatismo e a crença de em algum momento podemos ter a palavra final sobre qualquer questão” (Idem).

Por se tratar da função de árbitro, pode-se ingenuamente esperar dela uma completa neutralidade. Mas isso seria uma ilusão, uma pretensão descabida (cf. RICOEUR, 1977, p.32; 1990, p. 65). O que o árbitro faz após interpretar é justamente tomar partido. A *epoché*, de que se faz uso no trabalho de interpretação, é apenas parcial (cf. RICOEUR, 1977, p. 33-36; 1990, p. 18). Afinal, lembra Ricoeur (1990, p. 71), “é impossível que uma tomada de consciência se efetue de outra forma que não através de um código ideológico”. Também não é correto pensar a função de árbitro, pelo ponto de vista ricoeuriano, como mera mediação de conflitos: o árbitro das

interpretações ou das hermenêuticas vive em busca e contendadas e adora promover combates.

É justamente na definição dos combates que o árbitro mais pode exercer o grau de arbitrariedade que lhe é permitido: ao escolher autores e textos, bem como os “lugares” de onde eles provem, o árbitro está definindo um determinado combate e não outro. Em se tratando do conflito entre interpretações, combates diferentes resultam em compreensões diferentes. Há mesmo um certo “grau de arbitrariedade”, nos lembra Marcondes (cf. 2008, p. 65), por exemplo, na escolha dos métodos, dos argumentos, dos filósofos. Essa arbitrariedade na escolha dos combatentes obedece a critérios, alguns dos quais o próprio árbitro determina: pela vigência, pela pertinência, pela afinidade, pela conveniência... Aqui ele é desafiado a ousar, a surpreender, e a colocar na arena combatentes inusitados, a trazer para o “tribunal” vozes que não foram ainda ouvidas ou consideradas: isso pode mudar tudo!

Lembremo-nos de que o árbitro de quem estamos falando é o professor que atua na escola de massas buscando cumprir o desafiador ideal democrático de uma filosofia para todos (cf. RODRIGO, 2009, p. 16).⁵⁷ Fazer a transposição didática, não se refutar ao trabalho exegético, é um dever desse professor (cf. CERLETTI, 2008, p. 25), por que não seria justo colocar na mesma modalidade de combate lutadores que não estejam no mesmo nível e nas mesmas condições, nem deixar de fora vozes que poderiam alterar completamente a interpretação.

O trabalho do professor de filosofia diz respeito, portanto, a uma questão de justiça, neste caso, também de justiça participativa. A ideia da construção de uma compreensão pelo embate, convém lembrar, tem uma relação direta com noção de democracia e com o efetivo exercício da cidadania (cf. RODRIGO, 2009, p. 17-18): “práticas filosóficas podem consolidar a democracia (...), desenvolver o espírito crítico, a capacidade de argumentação” (cf. Idem, p. 21).

O trabalho de arbitragem do professor de Filosofia no Ensino Médio vai além, portanto, da tarefa de se interpor entre interpretações que se combatem. Ele acaba sendo uma atividade de militância em favor das causas mais necessárias à realização humana, aquelas que a pergunta, muito bem colocada por Gelamo, faz pensar: “o que

⁵⁷ Ricoeur “gostava de utilizar a expressão ‘educador político’, para nomear uma das tarefas do filósofo” (LAUXEN, 2015, p. 9). Mas, discordando de Sartre, acreditava que “a atividade do filósofo restringe-se a prestar algum esclarecimento conceitual” (cf. Idem, p. 10).

faz o filósofo quando uma de suas tarefas no contexto presente é ser professor de Filosofia”? (2009, p. 15 – grifos do autor)

Ricoeur expressa o que ele espera de uma Filosofia que faça as vezes de um juiz: “Pedimos à filosofia duas coisas ao mesmo tempo: arbitrar a guerra das hermenêuticas e integrar todo o processo da interpretação na reflexão filosófica” (cf. RICOEUR, 1977, p. 55; 281). Aliás, as aporias da interpretação, suas contendas não resolvidas, são as da própria reflexão (cf. Idem, p. 48; 55).

O trabalho de interpretação entendido como arbitragem se dá inicialmente no nível lógico, isto é, na análise de validade das frases (cf. Idem, 281; 1988, p. 12); depois, por vários desvios, no nível das formas e das funções simbólicas (cf. RICOEUR, 1977, p. 20); e finalmente no nível propriamente hermenêutico, onde se trava efetivamente o conflito e através do qual se busca uma fundamentação das ciências humanas e se parte em defesa de uma “via longa” da compreensão (cf. RICOEUR 1988, p. 8-13; 1977, p. 25-26).

No final das contas o que fizemos aqui foi evidenciar o estilo de um pensador que, na busca por mais compreensão, adora “semear intrigas” e promover combates. Falta ainda verificar na prática se realmente é factível a “transposição” dos “aprendizados” a que nos levou uma leitura “atenta” e “livre” das obras de Ricoeur cujo tema é o problema da interpretação para o trabalho da docência de filosofia no Ensino Médio.

4.2 No exercício da Suspeita: a liberdade em conflito

Quando Ricoeur enxertou a hermenêutica na fenomenologia, na prática ele estava propondo que agora se olhasse também o texto como um dado que gera o fenômeno. Enquanto o texto substitui o evento, a dinâmica da leitura substitui a interação do diálogo. O texto aqui de fato serviu como pretexto para gerar o fenômeno na explicação. Por sua vez esse fenômeno foi a “circunstancia concreta” que nós analisamos para descobrir, confrontar e ressignificar os sentidos.

4.2.1 Explicando a proposta prático-pedagógica

Não basta sugerir um perfil alternativo do professor de filosofia no ensino médio. A prática é também fundamental para o alargamento da compreensão.⁵⁸ Desenvolvemos, pois, uma atividade pedagógica específica entre os estudantes do segundo ano “B” do ensino médio na unidade escolar em que lecionamos, Escola de Referência em Ensino Médio Diário de Pernambuco, que faz parte da rede de educação integral do Estado de Pernambuco e que recebe jovens, na sua grande maioria, oriundos das classes populares do entorno da escola.

Começamos já realizando simultaneamente as funções de filósofo, de exegeta e de árbitro, com a prévia elaboração de quatro textos que deveriam ser explorados em sucessivas leituras⁵⁹, individualmente, pelos estudantes e depois explicados pelos mesmos, desta vez reunidos em grupos, um para cada texto.

Tomamos como tema da experiência pedagógica e dos textos o problema da liberdade, primeiro porque ele integra o conjunto oficial dos conteúdos da disciplina de filosofia no Ensino Médio; depois porque ele costuma despertar, de um modo especial, o interesse dos estudantes, além de ter uma relação direta com a questão da tomada de consciência do ser humano, no alargamento de sua compreensão, nos seus sentidos existencial e histórico.

Por se tratar de um ensino para iniciantes e de um ensino para todos, tivemos o “cuidado” de “facilitar” a compreensão, providenciando textos mais sintéticos e com uma linguagem mais apropriada aos jovens. Esses textos que estão anexados à dissertação, foram posteriormente colocados num formato mais didático, como fascículo, para ser usado outras vezes em sala de aula. Por questão de agilidade, eles foram elaborados principalmente a partir de uma consulta aos livros didáticos de Filosofia aprovados no último PNLD. Curiosamente, salvo raríssimas exceções, esses livros quando traziam os mestres da suspeita era sobre temáticas diferentes da

⁵⁸ Diga-se de passagem, boa parte do que aqui é sugerido, já faz parte da prática cotidiana de muitos professores.

⁵⁹ A primeira leitura, para tomar conhecimento do conjunto do texto; a segunda, para suspeitar minuciosamente dos sentidos que ali aparecem; e uma terceira, para produzir conjecturas. Paradoxalmente, por meio de uma leitura inicial, por ser imediata, já se tem uma compreensão mais livre do texto. Os efeitos da tendência à univocidade ainda não ganharam força nesta etapa. As leituras sucessivas, no entanto, é que vão permitir “um combate” com o texto, no qual a escuta, a dúvida, a suspeita e o ímpeto criativo vão ecoando no trabalho mental do leitor, gerando descobertas, interrogações, discordâncias, associações diversas com outras leituras ou situações.

liberdade e nunca os três juntos. O material de certa forma veio preencher essa lacuna.

Tínhamos preestabelecido como unidades de sentido o exercício da suspeita, o conflito das interpretações e a apropriação verificada na explicação. Mas ficamos abertos a outras unidades relevantes de sentido que certamente surgiriam na experiência prática.

A tônica dos textos deveria ser a problematização e o exercício da suspeita. Sempre com aquela intenção de provocar amplitude mental. Assim, num primeiro texto – *“Que problema tem ser livre?”* – problematizamos o assunto a partir das noções de determinismo necessidade, contingência e dos limites impostos à nossa liberdade, provenientes da esfera cultural; depois acenamos rapidamente sobre as principais concepções de liberdade normalmente propostas nos livros didáticos. Num segundo texto – *A reivindicação da vida por liberdade* – tentamos expor a noção de liberdade em Nietzsche, que, como toda a sua filosofia está centrada no problema do “valor”, entre a “força” e a “fraqueza” da Vontade de Poder. Num terceiro texto ainda – *Com ideologia e alienação há ainda uma liberdade possível?* –, explanamos aquilo que para nós seria a concepção filosófico-materialista de Marx e Engels, segundo a qual relação da liberdade com o caráter de “necessidade” da existência humana ganha um sentido inédito, predominantemente econômico. E finalmente, num quarto e último texto – *O quase indecifrável inconsciente repercutindo sobre a nossa liberdade* – tentamos expor o que seria uma noção completamente nova de liberdade em Freud, em que ele explica o funcionamento do aparelho psíquico na interação de suas três esferas – o *Id*, o *ego* e o *superego* – e, com isso, consegue demonstrar que a liberdade pode ser astuciosamente forjada ou boicotada pelo próprio indivíduo pela ação do inconsciente.

Na proposta de atividade, que funcionou como pesquisa qualitativa⁶⁰, utilizamos procedimentos fenomenológicos e hermenêuticos. De um lado, a orientação dada aos estudantes era a de que eles analisassem o texto parte por parte, de modo que percebessem seus pormenores e também o seu sentido conjunto. A explicação dos textos, que viria em seguida, deveria ser também o resultado de uma leitura conjecturada, capaz de revelar uma apropriação por parte dos leitores. Na

⁶⁰ A pesquisa qualitativa, segundo Malheiros (cf. 2011, p. 206), é a mais apropriada quando buscamos a compreensão de um fenômeno humano. Pesquisas desse tipo “partem do princípio de que a realidade não existe por si só, mas na interpretação que as pessoas fazem da realidade” (Idem).

posição de pesquisador, de outro lado, como sugere Giorgi (cf. 2008, p. 386-390), recorreremos à abordagem fenomenológica como meio de acesso ao que ocorreria na experiência, justamente enquanto fenômeno, para, com a participação privilegiada da consciência, compreender “intuitivamente” as significações, mas de um modo em que o sujeito e o objeto estejam reciprocamente implicados.

Ainda seguindo a proposta metodológica de Giorgi (cf. Idem, 398-402), começamos coletando os dados verbais, por meio da transcrição das falas mais significativas dos estudantes e analisando alguns textos escritos por eles como “rascunho” da explicação. Depois fizemos a leitura dos dados, identificando onde apareceram aquelas unidades de sentido previamente estabelecidas, além de outras manifestadas no decorrer da explicação.⁶¹ Isto foi reportado no formato da descrição. Em seguida procuramos ressignificar as unidades temáticas à luz dos quatro textos e da pesquisa por inteiro. E, finalmente, apresentamos uma síntese dos resultados – aquilo que os símbolos deram a pensar.

4.2.2 Os objetivos da prática pedagógica

O objetivo geral dessa experiência prático-pedagógica foi, entendendo ser isto uma das tarefas da filosofia no Ensino Médio, segundo Ricoeur, estimular os estudantes a ampliar o seu horizonte de compreensão a partir da interpretação de textos, do exercício da suspeita e do conflito das interpretações. Os objetivos específicos foram, primeiro, exercitar, enquanto professor, as funções de filósofo, exegeta e árbitro; depois, desenvolver com os estudantes uma atividade de interpretação de textos a partir de uma proposta pedagógica depreendida da leitura de quatro obras de Ricoeur que tratam diretamente do problema da interpretação; e, finalmente, provocar, dando ênfase às perspectivas da suspeita, o confronto de interpretações diversas, sempre em vista do alargamento da compreensão.

⁶¹ Ainda de acordo com Malheiros (cf. 2011, p. 210), essas categorias ou unidades de sentido podem mesmo ser previamente estabelecidas, encaixando nelas as informações da experiência, como podem também emergir dos dados, o que para ele é algo muito mais rico. Por isso optamos por contemplar as duas possibilidades.

4.2.3 Descrevendo a atividade

Quando se trata de uma abordagem fenomenológica, é justamente o fenômeno que é tomado em análise. A hermenêutica, como esclarece Dutra (2001, p. 81) “emprega métodos fenomenológicos, vendo a compreensão como um modo fundamental de ser-no-mundo e, mediante um explorar da natureza da interpretação, procura pelas verdades fundantes⁶² para a clarificação da natureza de toda inquirição, incluindo a ciência”. No nosso caso, o fato gerador do fenômeno foi a experiência pedagógica, na qual se deu a leitura, a explicação e o confronto dos textos. Na descrição que iniciamos, seguindo mais uma vez a sugestão de Giorgi (cf. 2008, p. 394-395), buscamos articular o dado enquanto tal, colocando-nos em condição de ressignificá-lo a partir teoria interpretativa de Ricoeur.

O grupo que fez a explicação do primeiro texto começou dizendo que o mais importante na atividade era “instigar ainda mais as pessoas sobre o que realmente pensam a respeito da liberdade”. Os estudantes trouxeram um dicionário para a sala de aula e leram as definições de liberdade e de determinismo ali contidas. A partir disto, fizeram um questionamento: “Se nossa vontade e nosso comportamento estão submetidos a leis e predeterminados pela natureza, como podem dizer que somos livres?” Após explicarem também o conceito de contingência, um estudante de novo questionou: “se as coisas boas acontecem comigo e não ao meu colega ou familiar é porque tenho sorte (...) e não a partir da escolha que tomei?” Em seguida, os alunos fizeram a sinopse do filme *Agora*, recitaram o poema de José Paulo Paes e contaram o mito do Rei-Édipo que, nos três casos, foram apenas mencionados no texto. Após reportar do texto vários questionamentos, o grupo chegou, nesse ponto da explicação, a uma conclusão: “E incrivelmente somos livres mesmo em situações que optamos em não escolher, ou quando escolhemos negativamente”. A partir disso reafirmaram o que foi dito no texto, que a consciência é imprescindível ao exercício da liberdade. Imediatamente relacionaram à responsabilidade, como já fazia o texto, as consequências do uso da liberdade. Outro comentário curioso surgiu de uma das alunas: “Enquanto eu estava lendo o texto, professor, parecia que eu estava ouvindo minha mãe falando: ‘você acha que pode fazer o que bem quer?’”

⁶² Dutra também esclarece (2001, p. 82) que “os seus aspectos fundamentais não constituem um campo aberto, mas 'escondido', oculto, devido em parte à sua especificidade, em parte à tendência do Dasein em distorcer e obscurecer sua própria natureza e características”.

Ela prosseguiu, confessando: “professor, eu tomei a decisão de ir morar com meu namorado ano passado, contra a vontade dos meus pais, e ‘quebrei a cara’. Tive depois que voltar (...) e pedir desculpas a eles”. Finalmente, com a mesma ideia com que abriu a explicação, o grupo a finalizou, precisamente dizendo: “na verdade esse trabalho nos deixou foi com mais dúvida, mas se tivéssemos todas as respostas, a vida não teria graça”.

A explicação do segundo texto começou com exposição de uma longa lista de perguntas, as que estavam na produção escrita e outras que ela suscitou.⁶³ O grupo quis mesmo problematizar com um “bombardeio” de questões intrigantes. Na discussão que foi inicialmente gerada, chamou-nos a atenção o comentário de um dos alunos ao fazer relação entre ideologia e alienação: “somos o tempo todo influenciados pela televisão e pelas redes sociais e, nisso, as pessoas acabam assumindo muitas ideias que na verdade não são suas”. Após ter explicado a relação entre os modelos econômicos de produção e a forma como se fixam as ideias que regem as relações entre as pessoas, afirmando que isto seria uma espécie de determinismo, um aluno fez o seguinte comentário: “vemos que sempre existiu (...) o conflito entre exploradores (...) e explorados (...), e essa estrutura nos faz acreditar que o homem sempre terá sua liberdade podada pelos pensamentos da ‘classe dominante’”. Em continuidade, uma das estudantes associou o problema da alienação com o mito da caverna, lembrando que “o papel da filosofia é ajudar a enxergar para além das aparências”. E, depois, ela mesma citou o julgamento de Sócrates, alertando sobre o caráter culturalmente enraizamento e autoritário das ideologias. No final da explicação o grupo sugeriu, no dilema sobre qual sistema econômico apoiar, que “talvez a junção dos dois poderia ser uma provável solução, mas com certeza o fim da desigualdade e a existência da verdadeira liberdade só será possível quando o próprio ser humano tiver mais consciência”.

A explicação do terceiro texto começou com um componente do grupo, após ler o segundo parágrafo, dizendo que “tudo o que a gente segue na vida, as ideias, as regras morais, as crenças, foram criadas pelo próprio ser humano. E, com isso, a gente acaba vivendo de forma controlada”. Dois outros alunos, em seguida,

⁶³ Eis a lista, reportada: “Existe liberdade? Somos escravos dos pensamentos da maioria? Somos mentes vazias? Os exploradores dominam os pensamentos dos explorados? Nossas escolhas são limitadas pelos nossos recursos? Nossa liberdade está atrelada ao que nós temos? Estou fadado a ser explorado? A “simples” exterminação do capitalismo resolveria a desigualdade? Socialismo e comunismo são a resposta para o fim da relação burguês e proletariado?”

apresentaram resumidamente quem eram Dionísio e Apolo na mitologia grega. Mais à frente, quando se falou da “morte de Deus”, um aluno comentou: “Professor, e se de fato, como diz Nietzsche, não houver nada após da morte? Muita gente vai ter deixado de fazer tanta coisa por nada”. Outro disse, comentando a tensão entre a busca pelo prazer e o cuidado para não morrer: “e faz sentido mesmo, professor, porque a partir da hora que a gente nasce a gente já corre o tempo todo risco de morrer”. Reagindo à proposta de Nietzsche de revalorizar os instintos, uma aluna desabafou: “Já sofri muito por não saber controlar meus impulsos, por não usar a cabeça”.

Finalmente, explicando o quarto texto, um dos estudantes começou comparando o aparelho psíquico freudiano com a estrutura de funcionamento de um computador. Um outro lembrou o “Déjà vu” ou “Eu já vi” da língua francesa para explicar a sensação de lembranças não exatamente conscientes que vez por outra nos chegam à mente. E um outro, ainda, comparou a ação do inconsciente com a perda de uma moeda num quarto cheio de bagunça: nas palavras dele, “nem lembramos que ela está lá, mas numa hora qualquer ela aparece”.

Praticamente todos os grupos trouxeram dicionários para a sala de aula ou os consultaram pelo celular, com o intuito de esclarecer o significado alguns termos. Outro procedimento comum verificado foi a visita aos livros didáticos citados, que tinham sido colocados, na fase de preparação, à disposição dos estudantes. A “devolução” ao professor de questões não muito bem compreendidas também se repetiu nas quatro explicações. Foi curioso o que um dos estudantes concluiu: “Parece que os próprios autores não se entendem, mas isso é bom, porque temos opiniões bem diferentes a considerar. Podemos escolher a que mais nos convence, apesar de todos eles dizerem coisas chocantes que nos fazem pensar”.

Na descrição que acabamos de fazer, sempre seguido Giorgi (cf. 2008, p. 394), quisemos comunicar ao mesmo tempo os objetos intencionais da consciência nos quais estávamos presentes, mas a partir da perspectiva da redução fenomenológica, isto é, no modo como eles exatamente se apresentam.

4.2.4 Conclusões a partir da ressignificação da experiência

Quando elaboramos e quando efetivamente realizamos a atividade em sala de aula não esperávamos descobertas excepcionais. Queríamos apenas uma prática que fizesse sentido, que desse ainda mais sentido ao que estamos investigando. A intenção não era exatamente a compreensão dos textos propostos. Eles apenas deviam servir como pretexto ou como mediação para que os estudantes pudessem ter novos conteúdos ou novos sentidos para confrontar e alargar suas próprias compreensões, neste caso sobre o problema da liberdade.

Direcionamos o nosso olhar para três em grandes unidades de sentido: o *exercício da suspeita*, o *conflito das interpretações* e a *apropriação por intermédio da explicação*. Mas, no desenrolar da experiência, unidades menores de sentidos inadvertidamente também se manifestaram. Entendemos, pela linha fenomenológica que tomamos, que “analisar o conteúdo é compreender o que está por trás do que é explicitado nos dados” (MALHEIROS, p. 216).

No que diz respeito ao exercício da suspeita, constatamos que estudantes constantemente “desconfiaram” do estava sendo dito, buscando aprofundar e verificar as informações. Num esforço por tornar o sentido unívoco, eles começaram ingenuamente tentando recuperar sentidos – no dicionário, nos livros didáticos – no esclarecimento cobrado ao professor e até na ida à tradição – mas depois se enveredaram na criação de novos sentidos, mais relacionados a eles próprio, na qualidade de “existente” que está atualmente compreendendo.

A intenção que estava nos textos, de problematizar e de exercitar a suspeita, foi captada. Os estudantes de fato entenderam as razões pelas quais se deve desconfiar da própria consciência, assim como a relação direta que isso tem com o exercício da liberdade. Entenderam ainda que em filosofia, e podemos estender isto às ciências humanas, o mais importante não é adquirir respostas, mas fomentar a dúvida e pensar possibilidades.

O conflito das interpretações – pode ser silencioso, quando o estudante, na escuta de outras explicações, faz o confronto das ideias que ali aparecem com aquelas de já se apropriou. Isto apareceu um pouco nos debates, em que os estudantes discordaram uns dos outros, ora aproximando-se de uma interpretação e distanciando-se de outra, ora tentando conciliá-las. É importante lembrar que, embora

os sentidos devam ser apropriados ou próprios, enquanto ponto de vista, eles continuam não devendo ser mera opinião e são obrigados a se fundamentar no confronto com outras interpretações, num diálogo comparativo.

Quanto à terceira unidade sentido previamente estabelecida, de fato na explicação a compreensão coincidiu como o processo de apropriação. Na prática, os estudantes, depois de terem lido o texto filosófico sucessivas vezes e de entendê-lo, foram capazes de explicá-lo. E ainda confrontaram a interpretação sua e do seu grupo com a dos demais. Mais que isso, eles deram a entender que a experiência repercutiu de alguma forma na sua visão de mundo e, possivelmente, na sua vida. Este é o trabalho interpretativo proposto por Ricoeur, que, ao que nos parece, foi alcançado. Num nível “facilitado”, adaptado ao ensino médio, é claro.

No trabalho de apropriação dos sentidos, os alunos conseguiram identificar as partes do texto, unidade por unidade, alcançando no final o seu sentido conjunto. Eles foram orientados a tomar dos textos as ideias que lhes eram mais significativas e fazer livres conjecturas. Assim o fizeram: deram sua explicação apoiando-se no texto e não simplesmente reproduzindo as ideias que ali estavam. A explicação, como vimos, passa pela análise estrutural que, além de identificar a individualidade da obra e lhe conferir cientificidade, também manifesta um novo sentido após as conjecturas.

O resultado qualitativo da “apropriação” pode ser verificado, em alguns alunos, no seu modo de falar com propriedade, o que indica que eles conseguiram relacionar os sentidos do texto aos sentidos de sua própria existência, alargando assim o seu horizonte de compreensão e também adquirindo uma maior capacidade de diálogo, inclusive com a tradição filosófica.

Ora, ao trazer para a discussão o tema da liberdade, elucidando o seu caráter duvidoso e conflituoso, similarmente ao que acontece com a nossa consciência, conseguimos aproximar a prática pedagógica, também neste sentido, à investigação teórica a que nos propomos. A suspeita e o conflito nos permitem não só que nos compreendamos melhor, mas também que nos reinventemos para o que quisermos ser. Era isto, no final das contas, que queríamos “ensinar”.

4.2.5 Outras considerações

O fato de termos optado por elaborar textos próprios trouxe a vantagem de apresentar uma síntese, visto que atualmente os jovens resistem aos discursos muito longos, sejam eles falados ou escritos. Além disso, a escolha possibilitou uma necessária adaptação da linguagem para estudantes considerados iniciantes quando se fala de filosofar a partir da tradição. Aliás, o acesso a essa tradição acabou justamente sendo mediado pelo texto oferecido, que é uma interpretação, permeada por muitas outras, inclusive pela nossa, da interpretação do filósofo. O primeiro texto, o único fora da perspectiva da suspeita, justifica-se pelo fato de que, antes de trabalhar as concepções de liberdade em Nietzsche, Marx/Engels e Freud, era preciso problematizar o assunto e trazer para a discussão as concepções que habitualmente são consideradas em sala de aula, isto é, aquelas trazidas pelos livros didáticos.

Elaborar os textos foi um modo de exercer a função de exegeta, neste caso, facilitada pela consulta aos livros didáticos que, porém, não tratavam dos mestres da suspeita nas partes dedicadas ao tema da liberdade. Convém lembrar que, dependendo do tema filosófico e do autor trazido para a discussão, há textos dos próprios filósofos que preenchem os pré-requisitos da brevidade e da linguagem acessível. A iniciação por meio desses textos “mais fáceis” de compreender permite aos estudantes a ampliação de seus próprios horizontes, até atingir a capacidade de ler textos mais complexos dos próprios filósofos. A dificuldade de ler diretamente os textos filosóficos da tradição deve se resolver no âmbito especializado, numa graduação ou em caso excepcionais em que o professor dê uma atenção personalizada a um estudante “mais profundamente inclinado” ao estudo de filosofia.

O objetivo das sucessivas leituras, reiteramos, não era o de fornecer compreensões prontas, mas o de auxiliar os estudantes no alargamento de suas próprias compreensões, a partir também do recurso não-falacioso à autoridade ou à tradição. Na hermenêutica de Ricoeur, lembremo-nos, a referência está na relação dialética entre o sentido “encoberto” e o sentido que se abre e se recria. Os textos deviam provocar dúvidas, a leitura devia ser desconfiada e o encontro das interpretações devia, para o bem do filosofar, gerar conflitos. Estávamos ali para arbitrá-los.

Precisamos informar que a atividade prática precisou ser refeita após a qualificação, de modo que o tempo para elaborar os textos, reorientar a atividade e implementar propriamente a ação pedagógica ficou bastante curto, inclusive porque, ao se aproximar o fim do ano, por causa das demandas desse período, os estudantes ficaram mais dispersos. Tivemos, por causa disso, que retirar da posposta a etapa final por meio da qual se concluiria o giro do ciclo hermenêutico, isto é, a fixação da explicação ou da apropriação na escrita, a reconfiguração. A intenção inicial era que os estudantes, ao término da experiência, fixassem sua nova compreensão produzindo um texto.⁶⁴

O Método utilizado, tanto na experiência prática com os alunos, quanto no inteiro trabalho de pesquisa, em grande parte foi depreendido da própria leitura que fizemos de Ricoeur: primeiro uma análise dos textos, em várias leituras, suspeitando, conjecturando e formando uma nova compreensão; depois construindo uma explicação própria; e ainda confrontando interpretações diversas; e por fim reconfigurando, criando um texto, fixando na escrita nossa apropriação.

A avaliação qualitativa dos estudantes variou bastante, como, aliás, sempre acontece: alguns se envolveram de forma muito entusiasta na proposta de estudo, outros tiveram uma participação pouco satisfatória.⁶⁵ Contudo, temos a convicção de que, em se tratando de educação e de ensino de filosofia, os resultados quase nunca são imediatos.

A parte prática do trabalho reacendeu em nós algumas sensibilidades docentes que andavam meio adormecidas: uma investigação maior sobre os assuntos “ensinados”, uma escuta maior do estudante, estratégias de ensino mais voltadas para sua autonomia, o incentivo à leitura... Além disso, o estudo reforçou o olhar positivo que já tínhamos da dúvida, da suspeita e do conflito, ao mesmo tempo que nos impeliu à consideração mais atenta de “outras” vozes. E ficamos com aquela sensação de que haveria muito mais a ser “experimentado” das lições aprendidas com Ricoeur.

Acreditamos que aquela intenção que estava desde o primeiro projeto da dissertação, de pensar um ensino capaz de produzir amplitude mental, capaz de ver

⁶⁴ Cobra-se um efeito prático também da exegese literária (cf. RICOEUR, 1997, p. 296). O efeito prático da leitura e do discernimento realizados pelo trabalho hermenêutico diz respeito àquela última etapa da tríade compreensão-explicação-aplicação. Na aplicação o ciclo se conclui após a elaboração de novos textos, nos quais as compreensões se reapresentam reconfiguradas.

⁶⁵ Alguns não ultrapassaram a mera reprodução das “falas” do texto, outros demonstravam não ter feito nenhuma leitura preliminar, e por aí vai.

sempre possibilidades variadas para todas as questões da vida, foi “felizmente” realizada. Descobrimos uma filosofia capaz de encher a existência de sentidos. Na hermenêutica de Ricoeur, como vimos, não interessa isoladamente uma tese ou uma antítese, menos ainda uma fusão forjada das duas, mas a compreensão que emerge desse confronto sem precisar banir o seu caráter dialético ou as diferenças bem fundamentadas das interpretações.

4.3 Aprendizados pedagógicos a partir de uma leitura de Paul Ricoeur

A partir da reflexão filosófica ou do embasamento teórico desenvolvido nos dois capítulos anteriores da pesquisa, decidimos agrupar o que aqui chamamos de “aprendizados pedagógicos” ocorridos durante a leitura e as releituras das obras de Ricoeur voltadas para o tema da interpretação. Esses aprendizados indicam justamente caminhos possíveis, a partir desse específico modo ricoeuriano de filosofar, à disciplina de Filosofia no Ensino Médio. Dentre muitas coisas que aprendemos, destacamos o seguinte: a compreensão sempre ocorre por meio de processos dialéticos; o professor de filosofia deve exercer o grau de arbitrariedade que lhe é possível na escolha dos discursos que leva para a sala de aula, na suspensão e no ponderado posicionamento após o conflito; existe uma intrínseca relação entre interpretação e ponto de vista que tem a ver com modelos, métodos e paradigmas; a superação do unívoco, um novo modo de entender o equívoco e a valorização do multívoco é o caminho correto da compreensão; o exercício da suspeita com a repriminção da dúvida são garantias para o filosofar e suas implicações; o grande objetivo filosófico do ensino de filosofia é refigurar pelo exercício das leituras; quando se busca qualquer compreensão é preciso considerar a necessidade das mediações. Outros aprendizados já foram compartilhados quando tratamos das funções do professor de filosofia, inspiradas na hermenêutica ricoeuriana, além daqueles depreendidos da atividade prática.

Não foi por acaso – e aqui dividimos a primeira lição – o fato de Ricoeur ter adotado a dialética como uma “marca”. A ideia de uma compreensão que se “amplia” à medida em que lhe são integrados elementos novos por meio do conflito das interpretações necessariamente remanda a procedimentos dialéticos. Trata-se, no

entanto, de uma dialética da compreensão com todas aquelas ressalvas colocadas lá no primeiro capítulo, quando falamos dos “traços dialéticos” do estilo de Ricoeur.

Nesse sentido precisamos inclusive considerar que existem interpretações inconciliáveis. A ideia de “reminiscência” de Platão, por exemplo, é completamente oposta à ideia de “tábula rasa” de John Locke (1632-1704). O confronto de ideias inconciliáveis recebe, no entanto, o salutar *status* de aporia, antinomia, paradoxo. É preciso lembrar que os “lugares” aos quais levam o duplo movimento regressivo e progressivo não estão nem no início nem no final do caminho e, ligado a isso, que toda compreensão é objetivação de um ser existente, concreto. Convém ainda não perder de vista que muitas vezes, antes do embate direto, pode ser estrategicamente inteligente tomar desvios: trazer mais vozes para falar, recrutar outros combatentes, munir-se de outras armas, isto é, fazer outras análises, considerar outros argumentos.

Ora, isso significa dizer que o processo de produção de conhecimentos e de tomada de consciência de si que o ser humano realiza se dá no meio de tensões (energética, epistemológica, ideológica...) e de distanciamentos e que o resultado desse processo não é, nem toda clareza sobre o passado nem a aquisição de verdades absolutas, de saberes completos, de resposta acabadas, mas de compreensões e auto compreensões que vão somente até a atualidade: ou seja, a compreensão ontológica de um ser que se atualiza interpretando-se o tempo todo. O sujeito, nos lembra Lauxen (2015, p. 15), enquanto “constante refazer-se, não pode apropriar-se de sua origem nem de seu futuro”. Educar nessa perspectiva é mesmo “uma tarefa que nunca se completa” (CERLETTI, 2008, p. 34).

A segunda lição, aquela referente ao grau de arbitrariedade que o professor tem na escolha dos “combatentes” que ele decide levar para a classe, na suspensão que ele faz e na posterior tomada de posição, tem a ver com a compreensão que ele quer produzir, e não apenas reproduzir, entre os estudantes, apoiando-se direta ou indiretamente nos textos. A questão é: quais textos escolher e quais os critérios tomamos para esta escolha?

O que uma leitura de Ricoeur sugere é que valorizemos os textos e os autores da tradição filosófica, em vista da retomada de questões filosóficas, na consideração do já se disse sobre elas, inclusive nas objeções levantadas em relação a interpretações do mesmo período histórico em que foram escritas ou em períodos mais antigos. A história da filosofia é, portanto, fundamental na busca por

compreensões mais atualizadas em relação aos novos contextos, mas sempre a partir de novos embates interpretativos. É preciso não perder de vista, como sugere Certletti, que o texto filosófico é um meio e não o fim (cf. CERLETTI, 2008. p. 35).

Exercendo o grau de arbitrariedade que lhe é possível, na criação de espaços para o debate e na escolha dos autores, dos textos e das vozes que efetivamente vão se pronunciar, o professor pode inserir nas discussões outros textos e autores que estão fora da tradição, inclusive provenientes de outras áreas do conhecimento, mas ou menos aquilo de que fala Deleuze ao propor uma “literatura menor” (cf. DELEUZE; GUATTARI, 1997). Seria muito mais simples e é o que comumente se faz, adotar as escolhas já feitas no livro didático. Mas isto abre sérios interrogativos: Por que estão no livro didático aqueles textos e aqueles autores e não outros? O pensamento que ali está proposto é mesmo aquele das obras dos filósofos ou é já uma refiguração?

Essa reflexão, levada ao contexto da sala de aula, abre espaço para novos interrogativos: Quando apresentamos os textos para serem lidos e interpretados pelos estudantes nos damos conta de que estamos propondo os discursos de alguém e não de outrem? Quais são os discursos que realmente são pronunciados em sala de aula? Esses discursos tem de fato alguma relação com a situação social e existencial do estudante? Se uma das funções da filosofia no Ensino Médio é consolidar práticas democráticas, tem-se criado espaços em sala de aula para ouvir todas as vozes ou pelo menos as vozes da maioria?

Falar do conflito de interpretações, como já dissemos, não diz respeito somente à busca por mais conhecimento, mas se trata de um combate por sobrevivência, de um esforço estratégico para existir, para não ser ignorado, de uma luta por reconhecimento. Reportando-nos aos nossos contextos escolares, honestamente o que acontece muitas vezes não é uma reprodução dessa prática “excludente” no micro espaço da sala de aula? Como lidamos com aquele aluno “diferente”, “especial”, “indisciplinado”, “fora do perfil desejado”... aquele que não se enquadra nas regras e que, voluntária ou involuntariamente, acabam propondo um outro discurso? Como tratamos aqueles que não conseguem se auto justificar com argumentos “válidos”, dentro dos critérios que consideramos aceitáveis e que, portanto, destoam da “normalidade” e, por isso, são vistos com difidência, hostilizados, combatidos, ignorados.

Já falamos antes do conflito que a Psicanálise causou ao dizer coisas inconvenientes e ao intrometer-se meio que ser querer no campo das outras ciências. Não foi à toa que Freud ficou “confinado na psiquiatria e recoberto de um panssexualismo simplista” (RICOEUR, 1977, p. 37). Não apenas Freud, mas também os outros mestres da suspeita, ao expor a consciência ao ridículo, foram tratados com preconceito e difidência: “Marx (...) relegado ao economicismo e à absurda teoria da consciência-reflexo; Nietzsche (...) atirado do lado de um biologismo e de um perspectivismo incapaz de enunciar-se a si mesmo sem contradição” (Idem).

Ora, se é verdade que aqueles que estão consolidados num território, como normalmente acontece, não gostam de ceder espaço àqueles tidos como adversários – isso seria como coabitar com o inimigo –, não é suficiente baixar a guarda, é preciso mesmo travar combates. Provocar discussões, por interpretações em conflito ou identificar e analisar os conflitos já existentes entre elas é mesmo uma tarefa necessária à filosofia.

Confrontar pontos de vistas, provocar embates entre as interpretações – entramos no terceiro aprendizado –, pode suscitar elementos que possibilitem uma compreensão mais alargada daquilo que se busca compreender. Mas, como já vimos, tem algo de muito paradoxal nisso.

Ver a partir de um ponto de vista é, quase sempre, considerar uma referência, uma situação histórica. Ricoeur, no entanto, lembra que lá “onde houve situação, haverá horizonte susceptível de se estreitar ou de se ampliar” (RICOEUR, 1990, p. 41). De qualquer forma um ponto de vista é sempre limitado e impossibilitado de qualquer pretensão de verdade. Assim como não é sábio apegar-se demais a um ponto de vista, também não é sábio pretender verdades. Ricoeur, concordando com Gadamer, bem lembrava: “se a condição de finitude do conhecimento histórico exclui todo sobrevoos, toda síntese final à maneira hegeliana, essa finitude não é tal que eu fique fechado num ponto de vista” (RICOEUR, 1990, p. 41).

Em Filosofia significa dizer que, na prática, o máximo que se pode pretender são “verdades provisórias” alcançadas pelo intercruzamento de uma série de contextos: o mundo do texto, o contexto histórico atual e o mundo subjetivo do leitor. Sendo assim, a consideração de muitos pontos de vista pode sim fornecer mais elementos que ajudem no discernimento interpretativo e tornem possível uma compreensão mais alargada.

Isso não significa dizer que quem conseguir ver as coisas a partir de muitos pontos de vista efetivamente alcançou profundidade. Em Ricoeur, profundidade mesmo – chegamos nós a essa conclusão – tem mais a ver com aquilo que bem exprimiu Merleau-Ponty (2004, p. 27-28): “o que chamo profundidade é nada ou é minha participação num Ser sem restrição, e primeiramente no ser do espaço para além de todo ponto de vista”.

Um ponto de vista é um modo distanciado de ver ou de compreender algo que, porém, não é a coisa compreendida. Ele varia por está condicionado a regras internas de interpretação, que se dão mediante técnicas específicas, em função de um projeto já determinado (cf. RICOEUR, 1988, p. 66). E pode variar também, como vimos, de acordo com seu modelo linguístico utilizado, seus arranjos, suas organizações sistemáticas (cf. Idem, p. 32). As ciências e os seus métodos de interpretação, neste sentido, são considerados hermenêuticas por Ricoeur (cf. 1977, p. 293; 1988, p. 24).

Já dissemos que existe uma quase inevitável homogeneização da significação na troca intersubjetiva que se dá na comunicação (cf. RICOEUR, 1976, p. 27-28). Entramos no quarto aprendizado. O unívoco é uma exigência da lógica proposicional (cf. RICOEUR, 1988, p. 6; 62; 1977, p. 29), uma adequação coerente das linguagens (cf. Idem, p. 292), mas uma teoria da interpretação ultrapassa esse nível e busca as significações de múltiplos sentidos: a interpretação é trabalho na restauração de sentidos (cf. Idem, p. 30; 33).

Interpretar textos exige uma certa sensibilidade ao contexto, um trabalho de discernimento, uma atividade exegética, porque, para que haja comunicação, a interpretação precisa produzir um discurso unívoco utilizando palavras polissêmicas, isto é, precisa trazer para o entendimento atual os sentidos das palavras que estiveram em contextos regionalizados (cf. RICOEUR, 1990, p. 19; 1977, p. 32-34). A função contextual do discurso que deveria filtrar a polissemia no diálogo, por nem sempre funcionar bem, pode gerar mal-entendidos (o equívoco), mas é também graças a ela que é possível comunicar experiências (cf. RICOEUR, 1976, p. 28-29).

Se os sentidos não se esgotam num código interpretativo, o que se tem como compreensão é sempre uma conformação nos dois sentidos da palavra: uma aceitação do possível e uma convenção (cf. RICOEUR, 1990, p. 70). Ora, isso desestabiliza a nossa forma de ver a relação entre o patente e o latente, entre realidade e aparência, entre o oculto e o mostrado, entre o manifestado e o simulado-

escondido (cf. RICOEUR, 1977, p. 38). É como se devemos nos conformar momentaneamente com o que temos, sabendo que o que temos não é tudo que há.

Mesmo superando o unívoco estaremos sempre sujeitos a incorrer pelo menos num certo grau no engano. A consideração de mais interpretações diminui esse risco. Pelo conflito das interpretações é possível superar o unívoco, isto é, a redução da compreensão a um contexto, a uma referência, a um ponto de vista. Por essa guerra das hermenêuticas também é possível desfazer enganos, remover viseiras (cf. RICOEUR, 1990, p. 39). O engano, convém lembrar, é o não-alcance, que se agrava quando dele é afastada a dúvida.

Entremos no quinto aprendizado, lembrando o que Cerletti (cf. 2008, p. 22), de maneira muito oportuna, diz a respeito de uma das reações que os alunos tem quando entram pela primeira vez contato com a disciplina de Filosofia, aquela da suspeita, claro, suspeita ainda unívoca e pragmática: eles querem saber o que é e para que serve a filosofia, ao ponto de deixar o professor constrangido.

Superado o constrangimento, devemos mesmo é aprender a usar essa atitude em nosso favor. Suspeitar, como a própria palavra sugere, é “olhar dos pés à cabeça”, supor apoiando-se em indícios, desconfiar e até fazer mau juízo. Em filosofia, mais do que em qualquer outro campo, é legítimo “o uso da interpretação como tática da suspeita e como luta contra as máscaras” (RICOEUR, 1977, p. 32).

Se o que se busca filosoficamente é compreensão e não verdades, “o problema da interpretação refere-se a uma nova possibilidade que não é mais nem o erro no sentido epistemológico, nem a mentira no sentido moral, mas a *ilusão*” (RICOEUR, 1977, p. 32 – grifo do autor). Dessa forma, o exercício da suspeita coloca o filósofo numa situação paradoxal. O que estamos dizendo é que ele precisa levantar a dúvida e que, ao fazer isto, sua atitude já é de afronta, mas ele também precisa cultivar uma modéstia. Referimo-nos, portanto, a um modo de lidar com o conhecimento que não é nem soberbo nem subserviente.

Temos que lidar, lembra Ricoeur, com o problema da distorção, seja ela interessada ou inconsciente, e ser capaz de nem mantê-la nem ignorá-la, o que só é possível dando espaço à suspeita para uma réplica (cf. RICOEUR, 1990, p. 65). Ora, isso é algo muito ousado, bem mais do que uma *epoché*: longe de ser aquela simples suspensão de juízo que o sujeito teria à sua disposição como recurso, a suspeita que entra de novo em cena é uma suspensão do controle da consciência. (cf. RICOEUR,

1977, p. 313). Não se trata, portanto, somente de desimplicar o objeto em análise, mas de reduzir suas dissimulações (cf. *Idem*, p. 35).

A inspiração para esse exercício, em parte, merecidamente, vem dos mestres da suspeita e de sua comum intenção: “a decisão de considerar a consciência, em seu conjunto, como consciência ‘falsa’” (*Idem*, p. 37; cf. RICOEUR, 1988, p. 100). De acordo com Ricoeur (cf. 1977, p. 37), eles é que de fato teriam inventado essa “arte de interpretar”, essa “exegese do sentido”, essa decifração das expressões da consciência, que é a hermenêutica.

Falamos há pouco de réplica da suspeita para fazer alusão a uma primeira suspeita, aquela de que Descartes se serviu e logo depois abandonou (cf. DESCARTES, 2006, p. 55) e que, aliás, não passava de uma *epoché*. A dúvida, por menor que fosse, deixava Descartes embaraçado na sua pretensão de verdade, porque se tratava apenas de uma verdade lógica, sem contradição (cf. DESCARTES, 2006, p. 31; 40-43), e não de uma compreensão das expressões de sentido. No entanto, foi exatamente nesse ponto que ele caiu em contradição: “sabe que as coisas são duvidosas, que não são tais como aparecem. Mas não duvida de que a consciência não seja tal como ela aparece a si mesma” (RICOEUR, 1977, p. 37).

O erro de Descartes, como dizia Merleau-Ponty (2004, p. 29), foi buscar um “ser inteiramente positivo, além de todo ponto de vista, de toda latência, de toda profundidade”. Seu engano, dizemos nós, foi pretender um ser não concreto e portanto, sem brechas. No entanto, tomando emprestado a frase de Cerletti (cf. 2008, p. 33), “pensar faz brecha”, abre fenda no objeto, no ser, no texto, e faz especular o mundo que ainda está escondido. Se voltarmos a ler atentamente o *Discurso do Método* vamos verificar que Descartes não estava mal intencionado, ele apenas se enganou. O apego a esse engano por parte da escola cartesiana é que depois tanto nos custou caro.

O que temos dito, se levado a sério, deveria obrigar filósofos e professores de filosofia a rever seus conteúdos e métodos. O alerta que Marcondes faz é bem pertinente: segundo ele, nós devemos evitar promessas de resposta e devemos nos auto policiar para não atribuir nenhum papel doutrinário à filosofia, e com o devido cuidado para não cair em ceticismos ou no ecletismo (cf. MARCONDES, 2008, p. 58-59).

Os mestres da suspeita reprimaram a dúvida: o que parecia certeza, a consciência de si, tornou-se ilusão; e o que outrora era considerado ilusão, aquilo que se encontra nas motivações profundas, tornou-se, não certezas, porque elas não mais existem, mas, lugar de sentido (cf. RICOEUR, 1977, p. 313).

Ricoeur consegue resumir bem o que Nietzsche, Marx e Freud, na busca astuciosa por uma ciência mediata do sentido, da decifração ou da desmistificação, fizeram conjuntamente movidos pela suspeita quanto às ilusões da consciência (cf. Idem, p. 38): “os três tentaram, em perspectivas distintas, (...) fazer coincidirem seus métodos ‘conscientes’ de decifração com o trabalho ‘inconsciente’ da cifração que atribuíam à vontade de poder, ao ser social e ao psiquismo inconsciente” (cf. Idem, p. 38). Estes filósofos “perturbaram” tanto nossa consciência e o “sossego” de nossa compreensão que doravante dificilmente poderemos ignorá-los.

Pois bem, esse exercício da suspeita deve ser feito também durante a leitura e as releituras dos textos filosóficos. Este tipo de texto exige isto, se considerarmos que aquilo que foi dito por Ricoeur sobre a leitura em relação à literatura moderna serve também para a literatura filosófica: na literatura moderna, o autor é propositalmente suspeito, irônico, venenoso, provocador, astucioso, indigno de confiança; e o leitor, por sua vez, desorientado, confuso, instigado a responder (cf. RICOEUR 1997, p. 282). Sendo assim, filosofar pela leitura nada mais é do que provocar através do texto, por parte do autor, e reagir a essas provocações, por parte do leitor.

O exercício da suspeita aponta um caminho para a autonomia, como sugere aquela “infidelidade na herança” de que falou Cerletti (cf. 2008, p. 31-32), inclusive alertando que esta também questiona a própria necessidade do ensino de filosofia, mas sem aquela ambição de coisas absolutas.

Quando se faz uma leitura – chegamos ao sexto aprendizado – o que mais importa não é alcançar o que o texto autônomo diz, mas construir uma nova compreensão (refigurar) a partir dessa leitura. Trata-se da aplicação na filosofia enquanto último elemento da tríade compreensão-explicação-aplicação.

O caminho do aprendizado filosófico é um caminho dialético-hermenêutico. Hermenêutico porque diz respeito à interpretação de textos, de discursos escritos. (cf. RICOEUR, 1976, p. 37). Dialético porque se dá mediante embates, portanto no confronto de interpretações diferentes, quiçá opostas. Assim, é mesmo importante proporcionar aos estudantes a ida aos textos, embora devam ser inicialmente textos

resultantes de um trabalho exegético. E fazer isso dando tempo ao aluno para ler sozinho. Afinal, diz Ricoeur (Idem, p. 54), “os textos impressos atingem o homem na solidão”. Por isso, “a escolha desses textos deve ser feita em função da capacidade de cumprir o papel de iniciar esse processo, tanto por seu caráter representativo da reflexão filosófica, quanto por sua afinidade com os interesses do leitor” (MARCONDES, 2008, p. 66).

Vimos anteriormente que para que haja apropriação do texto são necessárias leituras e releituras. Mas não nos esqueçamos de que estamos falando de leitores do Ensino Médio, iniciantes, portanto. Em termos de compreensão filosófica o ideal seria a visita direta aos textos dos filósofos. Isso tornaria possível identificar “imprecisões”, distorções, “direcionamentos” ou mesmo enganos nas interpretações que se faz desses textos e desses filósofos que poderiam passar despercebidos sem essa ida à fonte original. No entanto, numa proposta de ensino de filosofia para todos, isto no máximo poderia ser uma exceção, e não a regra. Excepcionalmente, o professor pode acompanhar de forma diferenciada algum aluno que tenha despertado o desejo por mergulhar mais profundamente na reflexão filosófica, por exemplo, sugerindo um itinerário de leituras, discutindo com ele as repercussões dessas leituras ou mesmo pedindo dele um trabalho de síntese.

A rigor o que se pode afirmar como sendo o dito em um texto só pode ser expresso pela “citação textual” (somente isto não implicaria numa distorção). Qualquer “a mais” é interpretação livre, compreensão que se abre. Mas é justamente esse “a mais” que mais importa, isto é, a produção e não a reprodução. O texto é na verdade o pretexto. Exercitando a suspeita a leitura abre brechas para a dúvida e, desconfiando, o leitor é instigado a releituras. Por outro lado, paradoxalmente, graças ao interesse de muitos leitores a interpretação das obras dos filósofos da tradição acabaram por “ir além do âmbito da discussão filosófica e se incorporaram à nossa forma de pensar, à nossa visão de mundo” (MARCONDES, 2008, p. 61).

Estamos falando de um modo específico de ler bastante exigente, similar ao que Marcondes propõe (2008, p. 66): um modo de ler “que reconstrói o argumento, que interroga o texto, que identifica suas questões básicas, que revela como tece seus argumentos, que o avalia quanto à sua capacidade de nos convencer ou não”. Os textos, sejam eles da tradição ou não, devem, pela leitura, estimular a vontade,

inspirar, motivar, provocar, enfim, despertar o desejo para o pensar (cf. CERLETTI, 2008, p. 40-41; MARCONDES, 2008, p. 59).

Pela leitura temos acesso a uma infinidade de outros mundos. O “antigo mundo grego”, por exemplo, nos é possível, lembra Ricoeur, graças às referências inclusive não situacionais exibidos pela escrita (cf. RICOEUR, 1976, p. 47). Mas é quando novos mundos se abrem que de fato se está filosofando. Trata-se daquela conquista ulterior que é a meta de nós educadores e que vai efetivamente se tentando exercitar: a elaboração por parte dos estudantes de seus próprios textos, a produção de suas próprias obras, em seus próprios estilos, na sua própria genialidade, isto é, aquilo que a efetiva apropriação, qualquer leitura, qualquer ensino e uma verdadeira educação devem proporcionar.

A consciência que se tem de algo ou de si, qualquer compreensão, como já dissemos, nunca é intuitivamente imediata, mas tem sempre um antes e precisa inevitavelmente de suportes exteriores para ser manifestada. Chegamos finalmente ao sétimo aprendizado. Dizia Ricoeur (1990, p. 29) que “a vida só apreende a vida pela mediação das unidades de sentido que se elevam acima do fluxo histórico”.

Também vimos que para se chegar verdadeiramente à compreensão ontológica, sem esquecer que essa compreensão muda continuamente, é preciso passar por desvios: por exemplo, o dos sentidos revelados pela psicanálise, o da análise das dissimulações ideológicas, o da pesquisa sobre o fenômeno religioso, o do estudo dos processos linguísticos. Trata-se de uma via longa, que exige fadiga e que não se pode percorrer sozinho: às vezes é preciso escavar, construir pontes, derrubar barreiras, fazer desvios... perdendo-se e reencontrando-se pelo caminho. Um itinerário que leva sempre somente à metade do caminho e que só se saberá onde vai dar quando lá se chegar.

Indo um pouco mais adiante nessa metáfora, ao considerar as aporias presentes na compreensão, acabamos nos lembrando de que na via longa da vida alguns caminhos parecem nos levar a “becos” ou a “labirintos” nos quais não vislumbramos a saída, o que nos obriga voltar e a tomar outros rumos, a optar por desvios. Pode ser que no futuro se venha a desvendar ou a desobstruir a passagem secreta que já estava ali, encontrando, assim, as condições para prosseguir naquele caminho. No final das contas que importa mesmo são as coisas vividas durante a

viagem e não o destino final. É preciso que levemos isto em conta também nos itinerários educacionais.

A grande mediação da compreensão é a linguagem. Mas em um dado momento a mediação pela linguagem se converte em mediação pelo texto (cf. Idem, p. 42), que se concretiza pela leitura. Ricoeur deixa claro que a *leitura* é mediação última capaz de levar à significância completa da obra literária na sua apropriação por parte do leitor (cf. RICOEUR, 1997, p. 275-277).

Convém lembrar que todo processo educacional, seus agentes, seus conteúdos, seus métodos e tudo mais diz que lhe diz respeito são mediações para desvelar, atualizar e, lançando dúvidas sobre elas, encobrir de novo as interpretações, cujo acesso se dá não só por via da hermenêutica, mas também pela dinâmica dialética.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O nosso contato com Paul Ricoeur é muito recente. Dada a vastidão da sua obra e a profundidade da sua filosofia, o curto tempo nos forçou a ser modestos. O filósofo nos obriga a revisitar toda a história da filosofia e a estar, ao mesmo tempo, atualizados no pensamento contemporâneo. Além disso, por coerência, precisaríamos alargar a compreensão fazendo o confronto com outras propostas hermenêuticas atuais, como as de Gadamer, de Hirsch, de Habermas e de Derrida. Mas isto ficou para um projeto futuro. O que nos tranquiliza é o fato de que, se o próprio Ricoeur (1988, p. 26; 400) chegou a afirmar, em *O conflito das interpretações*, que aquela sua obra estava inconclusa, nós podemos nos apropriar também desta sua modéstia.

Mesmo assim os objetivos a que nos propomos, tanto no inteiro projeto de pesquisa, quanto na experiência prática, foram alcançados. Conseguimos identificar o que é o alargamento da compreensão em Paul Ricoeur, a partir das visões dele mesmo e de alguns dos seus comentadores. Em estreita relação com o método, apresentamos esse alargamento da compreensão como uma tarefa que a filosofia tem a desenvolver, inclusive no Ensino Médio. E depreendemos deste trabalho, confrontando-o com a experiência pedagógica e com uma reflexão atual sobre o ensino de filosofia, elementos teóricos e práticos muitos relevantes à atividade docente.

Se devíamos realizar um projeto de intervenção, este projeto está na inteira dissertação. Tínhamos dois problemas quando pensamos o projeto. Primeiro, queríamos articular uma proposta de ensino de filosofia capaz viabilizar entre jovens iniciantes um processo de abertura mental. Em outras palavras, buscávamos uma atividade filosófica voltada, não para verdades ou certezas, mas para possibilidades. Queríamos, também, demonstrar, com elementos teóricos e práticos, quão significativa é a presença da filosofia no ensino médio. Em ambos os desafios, de forma muito crítica, o pensamento de Ricoeur se ajustou perfeitamente.

Sobre a experiência prático-pedagógica as considerações já foram postas na sua ressignificação no corpo do texto. Mesmo sabendo que essas práticas nunca se repetem, acreditamos que a reaplicação da proposta melhora a experiência e aprimoraria os resultados. Ainda sobre a experiência prática, consideramos o

fascículo que reúne os textos utilizados na atividade como um legado à parte, pela síntese ali organizada e pela novidade que ele apresenta, ao colocar na discussão os mestres da suspeita. A exposição dos “aprendizados pedagógicos”, depreendidos também dessa prática, pode ser contada entre os elementos conclusivos.

Em termos de exegese, há uma cobrança à literatura moderna que também cabe à literatura filosófica: como existem efeitos práticos nas exegeses bíblica e jurídica, respectivamente com a pregação e o veredito, deve existir também um efeito prático após a exegese literária. A experiência acabou sendo, embora de forma incompleta, por não ter havido a reconfiguração na escrita, uma resposta a esta cobrança.

Lembremo-nos mais uma vez, agora com as palavras de Fonseca (2009, p. 23), que “uma hermenêutica filosófica, como teoria geral da interpretação, deve exercer uma verdadeira arbitragem, erigindo-se em árbitro do conflito das interpretações e das suas pretensões totalitárias”. Resumidamente, a própria autora explica por quê: “é que o símbolo não se esgota em nenhuma interpretação, ele é, por essência, potência e excesso, ele é sempre mais e dá sempre mais” (Idem).

Estudar Ricoeur nos deixa de fato instigados a realizar outras pesquisas. Imaginamos, por exemplo, fazer um paralelo entre ele e Descartes a respeito do método; ou comparar sua proposta de hermenêutica fenomenológica à fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty, considerando inclusive a proximidade que os dois tiveram em vida; ou ainda, confrontar a criação de conceito em Deleuze com a criação de sentidos em Ricoeur; ou ainda avaliar mais profundamente a relevância que teve a Psicanálise na obra ricoeuriana; e por aí vai.

Na atualidade novos saberes precisariam entrar no conflito. Um diálogo parecido com aquele estabelecido outrora com a psicanálise, vem sendo desenvolvido atualmente com a neurociência no campo da filosofia da mente. Afinal, “entender sobre o desenvolvimento de habilidades mentais é fundamental para compreender a organização e o funcionamento da mente humana” (MOURÃO-JÚNIOR, 2011, p. 16).

Para início de conversa, bastaria considerar uma conclusão de Piaget (cf. apud MOURÃO-JÚNIOR, 2011, p. 12): no processo de aquisição de novos conhecimentos, o sujeito é um organismo ativo que seleciona as informações que lhe chegam do mundo exterior, filtrando-as e dando-lhes sentido”. Significa dizer que ele manipula a

realidade para entendê-la, através de sua atividade mental, ao quantificar, comparar, classificar, etc., tendo, portanto, um papel ativo na sua aquisição de conhecimentos (cf. MOURÃO-JÚNIOR, 2011, 17).

A discussão iria longe. Importa agora para nós apenas lembrar que novos “embates” são atualmente necessários, com a neurociência, com a filosofia da mente, com a ficção cinematográfica, com as ciências da computação, com astronomia, com a nanotecnologia, para citar alguns. É próprio da obra de Ricoeur, tão vasta e profunda, fazer pensar inúmeras possibilidades. Parafraseando o próprio filósofo: Ricoeur nos dá a pensar. Ele nos convida a filosofar de um modo itinerante, convicto e desconfiado, propenso à escuta e ao diálogo, ávido por um sentido mais profundo.

Pensar a atividade filosófica como “um alargamento de compreensão” ou como “um pensar possibilidades” não é exclusividade da hermenêutica de Ricoeur. Seria uma incoerência acreditar nisto. Deleuze e Guattari, por exemplo, propõem uma “filosofia rizomática”, isto é, um pensar filosófico como um sistema ou um conjunto de conceitos não preexistentes ou prontos, mas em aberto, agora relacionados a circunstâncias e não mais a essências: a tarefa da filosofia é para eles, portanto, a tarefa de criar conceitos ou de reinventá-los continuamente (cf. DELEUZE, 1980).

Já na introdução da obra “*O que é Filosofia?*” a dupla, retomando categorias aristotélicas, deixa entender que o que nutre essa criação interminável de conceitos é uma espécie de dialética em que ato e potência, onde estão os conceitos propriamente ditos, são “rivalizados” pelo que chamaram de “personagens conceituais” e agruparam nos campos da contemplação, da reflexão e da comunicação, isto é, nos campos objetivo, subjetivo e intersubjetivo (cf. DELEUZE-GATTARI, 1993, §§ 921). Mas de uma forma inusitada, em que a compreensão de objeto e de sujeito é deslocada para a compreensão de “agenciamento”, por onde se passa adiante a multiplicidade, permanecendo, porém, inatribuível (cf. DELEUZE-GATTARI, 1995, p. 11). A tentação de unidade que perturba a Filosofia é superada na consideração da rivalidade dos vários campos do saber: “A lista dos personagens conceituais não está jamais concluída por isso desempenha um papel importante na evolução ou nas mutações da filosofia” (DELEUZE-GATTARI, 1993, § 13).

Outra alternativa é o Falibilismo, doutrina epistemológica de Charles S. Peirce, que concebe o conhecimento como essencialmente falível, seja por considerar a máxima *errare humanum est*, seja por levar em conta o princípio de acaso ontológico

muito presente na natureza, mas também reconhecido e legitimado na construção de mundo (cf. IBRI, 2000, p. 97). Este indeterminismo ontológico e epistemológico substitui os “limites do conhecer” pelos “limites da certeza” (cf. Idem): “ou a potencialidade daquilo que é modalmente possível ou necessário se exhibe como ato, caracterizando sua exteriorização fenomenológica e reduzindo-se à cognoscibilidade, ou sua realidade está comprometida por ser mera possibilidade” (Idem, p. 103). Assim, o falibilismo se auto percebe como prerrogativa ao diálogo: “um posicionamento filosófico realista que não coloque em dúvida a inteligibilidade do universo ao qual investiga e não se pretenda detentor de qualquer privilégio para alcançar a verdade admite a falibilidade de qualquer representação da realidade” (SILVEIRA, 1997, p. 107).

Uma terceira alternativa é a consideração dos saberes complexos propostos por Edgar Morin. Para esse filósofo a atual compreensão dos limites do conhecimento é um avanço do espírito humano, uma conquista do próprio conhecimento (cf. MORIN, 2000, p. 55). Ele declara: “a maior certeza que nos foi dada é a da indestrutibilidade das incertezas, não somente na ação, mas também no conhecimento” (Idem).

No pensamento de Morin a complexidade é um tecido, um emaranhado de elementos heterogêneos inseparavelmente entrelaçados – um *complexus*, aquilo que é tecido junto, com um aspecto conseqüentemente indissociável, desordenado, ambíguo, incerto – e na qual se encontram paradoxalmente o uno e o múltiplo (cf. MORIN, 2005, p. 13). Em outras palavras essa complexidade é “o tecido de acontecimentos, ações, interações, retroações, determinações, acasos que constituem nosso mundo fenomênico” (Idem). Trata-se de uma complexidade que “não compreende apenas quantidades de unidade e interações (...): ela compreende também incertezas, indeterminações, fenômenos aleatórios. A complexidade num certo sentido sempre tem relação com o acaso” (MORIN, 2000, p. 35).

Para lidar com esse problema o filósofo propõe, com ressalvas, uma reforma paradigmática (metódica, organizacional) do pensamento norteada a partir de sete princípios ou saberes, complementares e interdependentes, que integram o conhecimento (cf. MORIN, 2000, p. 93-97). Morin (2005, p. 13) defende que “o conhecimento necessita ordenar os fenômenos rechaçando a desordem, afastar o incerto, isto é, selecionar os elementos da ordem e da certeza, precisar, classificar, distinguir, hierarquizar”. Mas alerta que “tais operações necessárias à inteligibilidade,

correm o risco de provocar a cegueira, se elas eliminam os outros aspectos do *complexus*” (cf. Idem – grifo do autor). É condição para o alargamento do conhecimento uma impostação mental, o que Morin chama de “aptidão”, através da qual o pensamento saiba lidar corretamente com os conhecimentos: “é uma necessidade cognitiva inserir um conhecimento particular em seu contexto e situá-lo em seu conjunto” (MORIN, 2000, p. 23). Há que se ter uma “aptidão geral” para saber lidar com os problemas e “princípios organizadores”, para articular e dar sentido aos saberes (cf. Idem, p. 21).

Em relação ao “modo” específico de filosofar, acreditamos que seria muito interessante realizar um trabalho similar a partir de outros filósofos: identificar seus “estilos” ou “perfis” e colher deles “aprendizados” teóricos e práticos que possam ser aplicados no ensino de filosofia. Ligado a isto, aprendemos que para entender de fato um autor é preciso uma leitura aprofundada de seus escritos. Sem isto é fácil se enganar ou ficar com interpretações que não seriam próprias se essa leitura fosse feita. Neste sentido o apego à tradição é uma necessidade. O exercício filosófico da suspeita continua, uma vez que estamos sempre “sujeitos” a cair em ilusão.

Embora o estado tenha “boicotado” a participação da filosofia na proposta educacional do ensino médio, a nova BNCC, contraditoriamente, acaba reforçando a convicção de que não é possível um projeto razoável de educação sem a presença da filosofia. Isto é bastante perceptível já na descrição das competências gerais e na associação dessas competências à proposta de ensino integral (BRASIL *et al*, 2019, p. 9-10; 12-15). Quando explica o papel do ensino médio na educação básica, o texto propõe algo que consideramos não ser possível sem um pensar filosófico: formar “jovens críticos e autônomos, entendendo a crítica como a compreensão informada dos fenômenos naturais e culturais, e a autonomia como a capacidade de tomar decisões fundamentadas e responsáveis” (Idem, p. 463). O texto diz ainda que, “em lugar de pretender que (...) apenas aprendam o que já sabemos, o mundo deve lhes ser apresentado como campo aberto para investigação e intervenção” (Idem). Mais adiante o texto ainda diz: “É por meio do diálogo que os estudantes ampliam sua percepção crítica tanto em relação à produção científica quanto às informações que circulam nas mídias, colocando em prática a dúvida sistemática” (Idem p. 548). Algumas dessas orientações coincidem exatamente com aquelas apreendidas da leitura que fizemos de Ricoeur.

Por fim, queremos registrar, caso ela não tenha sido percebida, que por trás da nossa escrita existe uma opção política muito clara. Estar aberto ao diálogo é um pressuposto à democracia, faz parte seja da audácia, seja da modéstia filosófica, abre possibilidades, garante o alargamento da compreensão. Também neste sentido a experiência do mestrado foi uma oportunidade ímpar de formação e de atualização profissional.

REFERÊNCIAS

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda; MARTINS, Maria Helena Pires. **Temas de Filosofia**. São Paulo: Moderna, 3 ed. 2005.

BRASIL *et al.* **Base Nacional Comum Curricular (BNCC)**. Educação é a Base. Brasília: MEC/CONSED/UNDIME, 2017. Disponível em: <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/wp-content/uploads/2018/12/BNCC_19dez2018_site.pdf>. Acesso em: 05 mar. 2019.

CAMPOS, Fabiano Vitor. Explicar e compreender. A querela em torno do procedimento epistemológico próprio da Ciência da Religião. *In: Interações*. Belo Horizonte, v. 13. n. 23, p. 38-72, janeiro/julho de 2018. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/18193>>. Acesso em: 05 mar. 2019.

CARVALHO, Danilo Bilate de. **Nietzsche e a aceitação trágica da vida**. *In: Existência e Arte – Revista Eletrônica do Grupo PET*. São João Del Rei: Universidade Federal de São João Del-Rei, n. III, Jan./dez. 2017. Disponível em: <https://ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/existenciaearte/Edicoes/3_Edicao/Danilo%20Bilate%20FILOSOFIA.pdf>. Acesso em: 05 mar. 2019.

CASTIGLIONI, Chiara. Il sé e l'altro. Il tema del riconoscimento in Paul Ricoeur. *In: Esercizi Filosofici*, Università di Trieste, v. 3, p. 9-21, 2008.

CERLETTI, Alejandro A. Ensinar filosofia. Da pergunta filosófica à proposta metodológica. *In: KOHAN, Walter O. (org.). Filosofia*. Caminhos para o seu ensino. Rio de Janeiro: Lamparina, p. 19-42, 2008.

CHAUÍ, Marilena (2010). **Iniciação à Filosofia**. São Paulo: Ática, 2011.

COTRIM, Gilberto; FERNANDES, Mirna. **Fundamentos de Filosofia**. São Paulo: Saraiva, 2016.

CUNHA, Maria Helena Lisboa da. O conceito de liberdade e suas interfaces. *In: CUNHA, M. (Org.) Ensaios Filosóficos*. Rio de Janeiro: UERJ, v. 3, abr. 2011.

DIAS, Alice. Liberdade, necessidade e o papel da consciência em Nietzsche. *In: Achegas.net – Revista de Ciência Política*. N. 47, p. 3-19, 2015. Disponível em: <<http://www.achegas.net>>. Acesso em: 05 mar. 2019.

DELEUZE, Gilles; GATTARI, Félix. **Mil plantôs**. Capitalismo e esquizofrenia. V. 1. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

_____. **O que é Filosofia**. Tradução Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Munoz. São Paulo: Editora 34, 2ª Ed. 1993.

DELEUZE, Gilles; GATTARI, Félix. Rizoma é um sistema aberto. **Liberátion**, Paris, 23 de outubro de 1980. Disponível em: <<http://www.rizomas.net/filosofia/rizoma/107-rizoma-e-um-sistema-aberto-deleuze-e-guattari.html>>. Último acesso em 05/03/2019.

DELEUZE, Gilles; GATTARI, Félix. **Kafka**. Por uma filosofia menor. Tradução Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Tradução de Lourdes Nascimento Franco. São Paulo: Ícone, 2006.

DUTRA, Lucas Vieira. Hermenêutica, linguagem e psicologia. **Revista Estudos de Psicologia**, PUC-Campinas, v. 18, n. 3, p. 75-87, setembro/dezembro 2001.

FIGUEIREDO, Vinicius de (org.). **Filosofia**. Temas e percursos. São Paulo: Berlendis & Vertecchia, 2016.

FILHO, Juvenal Savian. **Filosofia e filosofias**. Existência e sentidos. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

FONSECA, Maria de Jesus Martins. Introdução à hermenêutica de Paul Ricoeur. **Revista Millenium**, Instituto Politécnico de Viseu, n. 36, p. 1-49, maio de 2009. Disponível em: <<http://www.ipv.pt/millenium/Millenium36/>>. Último acesso: 05 de março de 2019.

GALLO, Silvio. **Filosofia**. Experiência do pensamento. São Paulo: Scipione, 2016.
MELANI, Ricardo. **Diálogo**. Primeiros estudos em Filosofia. São Paulo: Moderna, 2016.

GELAMO, Rodrigo Pelloso. **O ensino da filosofia no limiar da contemporaneidade**. O que faz o filósofo quando seu ofício é ser professor de filosofia? São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.

GIORGI, Amedeo. Sobre o método fenomenológico utilizado como modo de pesquisa qualitativa nas ciências humanas. Teoria, prática e avaliação. *In*. POURPART, Jean *et al.* (orgs.) **A pesquisa qualitativa**. Enfoques epistemológicos metodológicos. Tradução de Ana Cristina Nasser. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 409.

GRODIN, Jean. **Paul Ricoeur**. Tradução de Sybil Safdie Douek. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

IBRI, Ivo Assad. **Sobre a incerteza**. *In*: Trans/Form/Ação. São Paulo, 23: 97-104, 2000.

JERVOLINO, Domenico. **Introdução a Ricoeur**. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2011.

LAUXEN, Roberto Roque. Os cem anos de nascimento de Paul Ricoeur. Uma biografia intelectual. **Revista Páginas de Filosofia**, Universidade Metodista de São Paulo, v. 7, n. 1, p.1-25, janeiro/junho de 2015.

_____. Reconstrução histórica do conceito de hermenêutica. A hipótese de Jean Grondin e a retomada de uma ausência. **Kalagatos – Revista de Filosofia**, Fortaleza, v. 10, n. 19, 2013.

MALHEIROS, Bruno Taranto. **Metodologia de Pesquisa em Educação**. Rio de Janeiro: LTC, 2. ed. 2011.

MATEOS, Antonio Sánchez. **Contribuições de Paul Ricoeur para a fundamentação e desenvolvimento da pedagogia do texto**. Antecedentes, significados e alcances hermenêuticos da teoria do texto. Trabalho de Conclusão de Curso (Mestrado em Educação). São Paulo: PUC-SP, 2006.

MELANI, Ricardo. **Diálogo**. Primeiros estudos em Filosofia. São Paulo: Moderna, 2016.

MELO, Eder David de Freitas. **Nietzsche**. Liberdade, tragédia e destino. São Carlos: Anais do VII Seminário de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar, 2011.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O olho e o espírito**. Tradução de Paulo Neves e Maria Ermantina Gaivão Gomes Pereira. São Paulo: Cosac & Naifi, 2004.

MEYER, Celito, **Filosofia**. Por uma inteligência da complexidade. Belo Horizonte, Pax Editora, 2014.

MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Tradução de Eliane Lisboa. Porto Alegre: Sulina, 2005.

_____. **Repensar a reforma, reformar o pensamento**. A cabeça bem feita. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

MOURÃO-JÚNIOR, Carlos Alberto; OLIVEIRA, Andréa Olimpio; FARIA, Eliane Leporate Barroso. Neurociência cognitiva e desenvolvimento humano. *In: Temas em educação e saúde*. Araraquara: FCL/Unesp, v. 7, p. 9-29, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhetm. **O nascimento da tragédia, ou helenismo e pessimismo**. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

OLIVEIRA, Nair de Assis. Introdução. *In: AGOSTINHO. O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995.

PAES, Carolina Casarin. O apolíneo e o dionisíaco no pensamento de Nietzsche. *In: 2º Encontro de Diálogos Literários*. Curitiba: Universidade Estadual do Paraná, p. 145-152. Disponível em: <<https://dialogosliterarios.wordpress.com/2013/12/17/anais-do-2o-encontro-de-dialogos-literarios/>>. Acesso em: 05 mar. 2019.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 2009.

_____. **A República**. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo. Editora Martin Claret, 2000.

PELLAUER, David. **Compreender Ricoeur**. Tradução de Marcus Penchel. Petrópolis: Vozes, 2. Ed. 2010.

RAMOS, Flávia Regina Oliveira; HEINSFELD, Bruna Damiana de Sá Solón. Reforma do Ensino Médio de 2017 (Lei nº 13.415/2017). Um estímulo à visão utilitarista do conhecimento. *In*: Educere – **XIII Congresso Nacional de Educação**. São Paulo: PUC-SP, p. 18254-18300, 2017. Disponível em: <<https://educere.pucpr.br/p1/anais.html?tipo=&titulo=&edicao=6&autor=heinsfeld&area=&ea=>>>

RODRIGO, Lidia Maria. **Filosofia em sala de aula**. Teoria e prática para o ensino médio. Campinas: Autores Associados, 2009.

RICOER, Paul. **Da interpretação**: ensaio sobre Freud. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1977.

_____. **Do texto à acção**. Ensaios de hermenêutica II. Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: Rés-Editora, 1989.

_____. **Interpretação e ideologias**. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 4. ed. 1990.

RICOEUR, Paul. **A Metáfora viva**. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

_____. **O conflito das interpretações**. Ensaios de hermenêutica. Tradução de M. F. Sá Correia. Porto: Rés-Editora, 1988.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. Tomo I. Tradução de Constança Marcondes César. Campinas: Papirus, 1994.

RICOEUR, **Tempo e narrativa**. Tomo III. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papirus, 1997.

_____. **Teoria da interpretação**. O discurso e o excesso de significação. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1976.

SANTOS, Fausto dos. Paul Ricoeur e a tarefa da hermenêutica ou ainda a hermenêutica da tarefa. **Perspectiva Filosófica**, UFPE-Recife, v. 2, n. 22, p. 57-81, julho/dezembro de 2004.

SCHMIDT, Lawrence K. **Hermenêutica**. Tradução de Fábio Ribeiro. Petrópolis: Vozes, 3. ed. 2014.

SILVA, Luísa Portocarrero F. Da “Fusão de Horizontes” ao “Conflito de Interpretações”. A hermenêutica entre H.-G. Gadamer e P. Ricoeur. **Revista Filosófica de Coimbra**, v.1, p. 127-153, 1992.

SILVEIRA, Lauro Frederico Barbosa da. **A necessidade do acaso**. Um convite ao diálogo filosófico. Trans/Form/Ação. São Paulo, 20: 107-114, 1997.

VASCONCELOS, José Antônio. **Reflexões**. Filosofia e cotidiano. São Paulo: Edições SM, 2016.

ZATTI, Vicente. **Autonomia e educação em Immanuel Kant e Paulo Freire**. São Paulo: EDIPUCRS, 2007.

APÊNDICE A - QUE PROBLEMA TEM “SER LIVRE”?

O texto que se inicia tem como objetivos, primeiro problematizar o tema da liberdade a partir das noções de determinismo, necessidade e contingência, e dos outros limites impostos à nossa capacidade de escolha desta vez provenientes da esfera cultural; depois, apresentar de forma muito breve algumas abordagens filosóficas que representam os posicionamentos mais recorrentes – pelo menos nos livros de filosofia aprovados no último Plano Nacional do Livro Didático – frente à questão da liberdade, posições que transitam entre uma postura cética já apontada na primeira problematização e outra dogmática que chega ao extremo.

Na compreensão mitológica grega a respeito da liberdade, que alguém veria sintetizada na tragédia de Édipo, predomina uma sujeição do destino humano à vontade dos deuses (cf. ARANHA; MARTINS, 2016, p. 186). Esse tipo de determinismo religioso equivale ao que filosoficamente denominamos necessidade, mas com um cunho sobrenatural. Em resposta à questão se Édipo seria responsável pelos atos que cometeu (cf. FIGUEIREDO, 2016, p. 227) se sobressai uma primeira conclusão: da parte do humano, não cabe ética lá onde não há possibilidade de escolhas (cf. RODRIGO, 2009, p. 254). Mas uma questão filosófica importante deveria estar presente naquela época: haveria de se esperar uma ética dos deuses?

O rompimento com essa concepção mitológica assinala o surgimento de uma consciência crítico-filosófica, sucessiva a uma consciência trágica, identificada no teatro do mito, na qual já se apresentavam questionamentos sobre a possibilidade de escolha humana frente aos desígnios do Olimpo (cf. ARANHA; MARTINS, 2016, p. 187; CHAÚÍ, 2014, p. 280).

Existe outro tipo de determinismo que faz mais sentido, o científico, segundo o qual por traz de tudo há uma causa natural explicada pela noção de necessidade: as coisas e os fatos naturais inevitavelmente tem que ser (cf. ARANHA; MARTINS, 2016, p. 188). Aqui a questão fundamental é: “pode-se garantir a liberdade humana (...) se a pensarmos com base na necessidade presente na natureza” (FIGUEIREDO, 2016, p. 235)?

Falando agora da contingência, ela é o oposto de um determinismo de tipo causal como esse que acabamos de falar: é “o que pode ser de um jeito ou de outro” (ARANHA; MARTINS, 2016, p. 237), ou seja, aquilo que ocorre de forma aleatória, dependendo da sorte ou de fatores que não se pode prever. Trata-se, portanto, do acaso,

isto é, das coisas que acontecem sem causa e sem explicação (cf. CHAUI, 2014, p. 279). Apropriadamente, Chauí (Idem, p. 280) concluiu que “num mundo onde tudo acontece por acidente, somos como um frágil barquinho perdido num mar tempestuoso, levado em todas as direções, ao sabor (...) dos ventos”.

Retomando o aspecto de necessidade, esse também nos afeta pelo fato de estarmos submetidos a “uma dupla condição: por um lado, somos parte da natureza; por outro, nossa condição racional nos permite modificar o curso da natureza de acordo com objetivos que transcendem nossas necessidades biológicas” (FIGUEIREDO, 2016, p. 243). Filho (2016, p. 206) nos lembra que, interna ou externamente, “mesmo havendo uma tendência natural, essa tendência não é vivida como algo que submete completamente os seres humanos, mas como algo que pode ser modelado por eles, assim como escultor modela a argila de suas obras”. Por conseguinte, a questão anterior precisa ser incrementada: tratando-se de seres humanos, “como entender que eles são livres (causa e objetivos de suas ações), se tanto a natureza como a sociedade os precedem e determinam a maneira de pensar, sentir e agir?” (FILHO, 2016, p. 213).

É preciso, portanto, levar a discussão para um âmbito em que o ser humano assume o desafio de superar os supostos determinismos sobrenaturais, o caráter necessário do mundo natural e a “margem aleatória” dos acontecimentos e passa a exercer efetivamente sua liberdade. Há que se enfrentar também os limites provenientes da esfera cultural. As considerações que vão surgir, como bem alerta Figueiredo (cf. 2016, p. 242), talvez nos levem a pensar a questão da liberdade em relação aos fatos naturais de forma diferente de como a pensamos em relação aos fatos culturais.

Assim, a liberdade deve agora ser pensada também a partir dos contextos histórico-sócio-políticos e, mais ainda, da disposição interna do ser humano para qualquer tomada de decisão: agora sim, estamos propriamente no campo da consciência e da responsabilidade ética. Filho (2016, p. 205) acredita, entendendo que isso coincide com a liberdade, que “os seres humanos podem comportar-se como causas (...) de suas ações e estabelecer objetivos (...) sobre elas”.

Continuemos nossa problematização lembrando o dilema de Davus, personagem escravo do filme Agora, que comemora a “liberdade” que obteve promovida pelas mudanças sociais do Império Romano cristianizado, mas que

também fica perplexo com a repressão à liberdade de expressão sofrida por sua “ex-proprietária” Hipatia, graças aos mesmos valores cristãos que o libertou (cf. GALLO, 2016, p. 128-129). O exemplo nos permite deduzir algumas conclusões que na verdade funcionam como novos questionamentos: o problema da liberdade pouco diz respeito à ausência de confinamento, e muito às restrições de escolha postas ao ser humano; não necessariamente quem faz suas próprias escolhas é de fato livre; sentir-se livre não significa sê-lo de fato (cf. FIGUEIREDO, 2016, p. 227). Devemos mesmo nos perguntar se ainda encontramos liberdade considerando que a “sociedade antecede os seus membros e influencia seu modo de viver, fazendo-os repetir padrões de comportamentos já existentes” (FILHO, 2016, p. 205).

Essa discussão filosófica envolve uma questão ainda mais profunda, já presente nos gregos clássicos e aprofundada na filosofia estoica, a da relação que existe entre a liberdade e as “paixões” de ordem instintiva e emocional. Questões antigas continuam atuais: Ser livre é poder entregar-se às paixões ou manter-se no autocontrole sobre elas? “É agir apenas conforme a nossa vontade ou com o que os nossos desejos pedem?” (CHAUÍ, 2014, p. 277) Nossas vontades necessariamente coincidem com nossos desejos? E a pergunta que talvez mais importe: se almejamos a felicidade, está ao nosso alcance escolhas que nos façam felizes? (cf. Idem, p. 278-279).

Para os humanos, diante da “possibilidade de escolher entre uma coisa e outra (...), as opções dadas os tornam limitados (não são eles que criam essas opções) e os obrigam a escolher uma delas” (FILHO, 2016, p. 213). A possibilidade de efetiva liberdade parece completamente minada: “Se por liberdade se entende a possibilidade de ‘fazer o que bem se entende’ (ser causa de todas as ações e definir por conta própria o objetivo de todas elas), então os indivíduos não são livres” (Idem, p. 213). Mas não é bem assim. Eis a ponderação de Figueiredo (2016, p. 243-244): “por um lado, o ser humano é capaz (...) de ser espontâneo e livre, especialmente quando consideramos o âmbito da vida social (...). Por outro, essa liberdade é exercida dentro de certos limites (...) fora do alcance de nossa vontade individual”.

Chauí, utilizando o poema de José Paulo Paes, evidencia, no entanto, o poder do caráter interno sobre nossas escolhas: alguém pode não ingerir água por causa da seca, mas também por não sentir sede; pode ficar no escuro por falta de luz ou por opção própria; pode compulsoriamente ficar trancada num ambiente ou preferir, tendo

o controle das chaves, isolar-se dos outros (cf. CHAUÍ, 2014, p. 335-336). Assim, a filósofa começa a nos lembrar algo que explicaremos mais adiante, que a liberdade está extremamente relacionada à consciência e à decisão individual.

Como já acenamos no início do texto, “consciência moral e liberdade estão intimamente relacionadas, só tem sentido julgar moralmente a ação de uma pessoa se essa ação foi praticada em liberdade” (COTRIM; FERNANDES, 2016, p. 329). É por isso que alguém supostamente sujeito a determinismos, crianças muito pequenas, pessoas que agem sob o efeito de entorpecentes ou mentalmente insanas, indivíduos que atuam sob coerção, enfim, pessoas que não tem consciência ou que são verdadeiramente impedidas de usá-la não poderiam ser de tudo responsabilizados por seus atos.

Ora, todas as considerações feitas até aqui nos ajudam refletir sobre as formas de lidarmos com as adversidades e com os limites que o mundo natural e social nos impõe, ao ponto de nos perguntarmos se de fato somos responsáveis pelas escolhas que fazemos, portanto, se somos livres de fato. As questões colecionadas até aqui nos levariam a um posicionamento cético em relação à possibilidade de liberdade. E então nos perguntamos: Seria ainda possível apostar na capacidade do ser humano de tomar consciência de seus impulsos e condicionamentos, operar racionalmente em relação às paixões e assim determinar em algum grau os rumos de sua existência (cf. FILHO, 2016, p. 213-214)? Sobre a base que é determinada pela natureza e pela sociedade existe uma margem para a autodeterminação dentro da qual o ser humano possa ser considerado pelo menos coautor de seu destino (cf. Idem, p. 214)? Podemos pensar com otimismo e tentar superar os obstáculos que limitam nossa liberdade ou podemos ceder ao pessimismo e simplesmente resignar-nos diante deles.

O livre arbítrio, a solução encontrada por Santo Agostinho (354-430) para explicar a presença do mal moral no meio da criação divina, está fundamentado na ideia de que o ser humano possui sim, pelo uso de sua consciência, a faculdade de se autodeterminar (cf. ARANHA; MARTINS, 2016, p. 238). A vontade humana, segundo o filósofo, deveria tender a Deus, que é o Bem supremo, no entanto, tratando-se de uma vontade livre, essa sua tendência natural acaba subvertida na opção por bens inferiores (cf. AGOSTINHO apud OLIVEIRA, 1995, p.16).

Baruch Espinosa (1632-1677) parece não botar fé na noção de livre-arbítrio e faz a seguinte crítica: “É essa a tal liberdade que todos jactam de possuir e que consiste apenas em que os seres humanos são cômnicos de seus apetites, mas ignorantes das causas que os determinam” (Espinosa apud FILHO, 2016, p. 213). Para ele, embora não tenhamos como escapar da verdadeira causa que são as influências externas, temos o poder de interferir sobre elas (cf. FILHO, 2016, p. 214), o que faz uma grande diferença.

O bom uso da racionalidade, na visão iluminista de Immanuel Kant (1724-1804), é que torna possível o exercício da liberdade, porque por meio da razão os indivíduos entendem que suas decisões particulares para serem livres precisam estar conformadas ao princípio universal da autonomia (cf. ZATTI, 2007, p. 27). É condição para liberdade pensar por conta própria, porém isso que seria a maioria do indivíduo, verdadeiramente capaz de agir por vontade livre, só é possível mediante um processo educativo que o ensine a lidar de forma correta com seus próprios “impulsos” e com o constrangimento dos outros e das leis, preparo essencial ao exercício da vontade, agora sim, verdadeiramente livre (cf. RODRIGO 2009, p. 256-257).

Essa atribuição de responsabilidade ao ser humano chega ao extremo com Jean-Paul Sartre (1905-1980). Na visão de Sartre não há como falar de liberdade sem falar de responsabilidade, inclusive porque as escolhas efetivadas nas ações do indivíduo geram consequências não apenas em sua vida (cf. Idem, p. 255). Apoiado na convicção de que “a existência precede a essência”, o foco da reflexão desse filósofo é colocado no modo concreto de ser, no aspecto existencial ou subjetivo da vida, lá onde as decisões realmente acontecem (cf. idem, p. 258-259). Não cabe refugiar-se na crença de determinismos nem justificar-se em supostos condicionamentos, o ser humano é o único capaz de fazer escolhas, de conferir sentidos, de estabelecer valores (cf. Idem). A liberdade não é o resultado, mas a fonte de tudo, e não assumir isso é resignar-se (CHAUÍ, 2014, 281-282).

Diante da questão “o que ocorreria se todos pudessemos agir de toda e qualquer maneira, sem qualquer espécie de limite?” (RODRIGO, 2009, p. 254), parece benéfico continuar admitindo a existência de limites à nossa liberdade. Nem que seja aqueles acordados por nós mesmo. Parece que o mais sensato é não se refugiar na ilusória certeza das escolhas nem se desesperar na total descrença, mas, como

sugere Merleau-Ponty (1908-1961), apostar na capacidade que o ser humano tem de se inventar continuamente: entre o já constituído e o ainda não, está aberta uma infinidade de possibilidades que não permite ao ser humano uma consciência totalmente segura de si (cf. MERLEAU-PONTY, 1999, p. 608). Ele deve se comportar como um velejador hábil em utilizar as leis da natureza a seu favor, conseguindo assim, direcionar o barco de sua vida à direção por ele desejada (cf. ARANHA; MARTINS, 2016, p. 239).

Ora, estamos convictos de que tanto as perguntas quanto as respostas apresentadas neste texto nos ajudaram a melhorar nossa compreensão sobre a liberdade e sobre nós mesmos, mas não nos trazem certezas. E talvez não as devamos querer. Elas encerrariam as possibilidades de nos reinventarmos e, aí sim, tirariam de nós qualquer esperança de liberdade. Portanto, acolhamos a reflexão feita, mas mantenhamos a atitude de suspeita!

APÊNDICE B – COM IDEOLOGIA E ALIENAÇÃO HÁ AINDA UMA LIBERDADE POSSÍVEL?

Os filósofos alemães Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895) nos ajudam levar a discussão sobre a liberdade para um plano menos abstrato e mais ligado à vida concreta. Eles realizam uma inversão, opondo-se ao idealismo de Hegel (1770-1831), para o qual são as ideias que movem o mundo (cf. MEYER, 2014, p. 350). Dentro de um processo de exercício da suspeita, identificado por Paul Ricoeur (1913-2005), eles indicam um modo inédito de pensar a relação da consciência e da liberdade com o caráter de “necessidade” da existência humana (cf. RICOEUR, 1977, p. 39).

Algumas ideias iniciais nos devem servir de premissas antes de entrar nessa abordagem marxista. Consideremos que “o indivíduo, ao transformar a natureza por meio de sua ação, ao criar e utilizar instrumentos, humaniza-se” (MELANI, 2016, p. 242). Sendo assim, mais do que *Homo sapiens*, o ser humano é *Homo faber*, já que ele se define mais pelo trabalho que realiza do que pela racionalidade que lhe é própria (cf. VASCONCELOS, 2016, p. 286). Melhor, o mais correto é dizer que os dois processos ocorrem juntos: antes de “fabricar” algo o ser humano constrói na mente uma ideia e depois leva a cabo um projeto consciente, deixando que tal projeto oriente sua vontade (cf. MARX apud VASCONCELOS, 2016, p. 287).

É a partir dessas convicções que Karl Marx e Friedrich Engels explicaram de um modo todo próprio como formamos nossa mentalidade: o que fazemos, isto é, nossa forma de produção, condiciona nossas representações, ideias e valores, determinando, portanto, nossa maneira particular de existência (cf. FIGUEIREDO, 2016, p. 244-245). Significa dizer que o “que você dispõe para optar por isso ou aquilo já se encontra condicionado pela realidade material que pesa sobre você e sobre o meio em que você se insere” (Idem, p. 245). Pela visão marxista somos seres essencialmente históricos e sociais e, enquanto tais, a práxis, a ação e os conflitos são a verdadeira matéria que nos define (cf. MEYER, 2014, p. 350).

Na visão de Marx e Engels, “formas diferentes de organização material da sociedade, como o escravismo, o feudalismo e o capitalismo, se sucederiam” (MELANI, 2016, p. 240). Entender a evolução histórica dos modos de produção é a chave para entender as mudanças no modo de pensar que perpassam todas as

épocas, até chegar ao capitalismo, que é a forma de produção do mundo moderno (cf. FIGUEIREDO, 2016, p. 245-246).

A transformação da realidade social se dá, no entanto, por meio de um processo dialético, marcado pela contradição e pelo conflito de interesses inconciliáveis (cf. MELANI, 2016, p. 241): “toda a história tem sido uma história das lutas de classes, (...) as classes exploradas e as classes exploradoras” (ENGELS apud MELANI, 2016, p. 240). No sistema econômico-social capitalista o Estado, longe fazer prevalecer a vontade de um povo supostamente soberano, estaria a serviço de poucos privilegiados (cf. FIGUEIREDO, 2016, p. 246). Na prática, “os poderes integrantes do Estado (...) beneficiariam a burguesia. A elaboração de leis, os julgamentos e os atos administrativos, ou seja, as ações dos poderes Legislativo, Executivo e Judiciário, defenderiam os interesses da classe dominante” (MELANI, 2016, p. 244).

Ao sustentar que nossa consciência é inevitavelmente determinada por condicionamentos materiais Marx e Engels põem em dúvida nossa real possibilidade de escolha (cf. FIGUEIREDO, 2016, p. 245). O “fazer” que possibilita ao ser humano “se tornar” é o mesmo que o afasta de tal finalidade: “o trabalho assalariado do sistema capitalista, (...) em vez de potencializar o ser humano, o degrada. O trabalho é, portanto, (...) fonte de riqueza, mas também de alienação” (MELANI, 2016, p. 242).

A alienação humana coincide com a “separação entre o trabalhador e o produto do seu trabalho” (Idem, p. 243). Ela acontece porque o trabalho humano está incorporado em cada mercadoria, mas suas características sociais ficam cada vez mais encobertas, imperceptíveis aos sentidos, ao ponto da mercadoria parecer algo completamente independente do trabalho humano (cf. Idem, p. 242). É como se as coisas criadas pelo ser humano assumissem valores e sentidos próprios, independentes da vontade humana, e como se o próprio ser humano esquecesse que foi ele o seu criador. Pior ainda: sua a força de trabalho, a única coisa que lhe resta, também acaba por ser alienada, vendida ao capitalista como mercadoria: o ser humano, agora “coisificado”, não mais realiza atividades projetadas por ele nem produz suas próprias riquezas; garantindo apenas sua sobrevivência, ele atua como uma mera peça de engrenagem, facilmente substituível, dada a pouca exigência que lhe é feita em termos de conhecimento (cf. Idem, p.243). Como uma grande perda, o trabalhador torna-se imerso nesse processo um estranho para ele mesmo: não é dono do que produz, não define seu salário, não escolhe nem horário nem o ritmo de

trabalho, enfim, não tem mais o controle de si próprio (ARANHA; MARTINS, 2016, p. 70). Pois bem, essa “é a alienação econômica que Marx mostrou ser capaz de gerar uma ‘consciência falsa’, o pensamento ‘ideológico’” (cf. RICOEUR, 1988, p.110). Trata-se da denuncia, portanto, de uma dupla redução, da prática e das ideias (cf. RICOEUR, 1977, p. 75).

Ora, a forma como o problema vem sendo colocado parece mesmo afastar toda possibilidade de liberdade. Ficamos tentados a achar que entre necessidade e liberdade só há inevitavelmente oposição (cf. FIGUEIREDO, 2016, p. 248). Marx e Engels, no entanto, “apenas dizem que a lógica do mercado funciona *como se fosse* o destino antigo, com sua necessidade inflexível – sugerindo, por outro lado, que isso não precisa ser sempre assim” (Idem, p.246 – grifos do autor). Ao afirmar que “não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (MARX; ENGELS apud FIGUEIREDO, 2016, p. 245), eles não estavam sugerindo nenhuma resignação.

O que tem que ser feito, e a filosofia deve assumir também essa tarefa, é “transformar o mundo e modificar as condições de vida do ser humano, (...) a fim de construir uma sociedade sem explorados e exploradores” (MELANI, 2016, p. 240). A solução, na prática, estaria na implantação do socialismo, viabilizada pela “revolução do proletariado”, que instalaria um governo provisório exercido pela classe dos trabalhadores a caminho do comunismo, quando finalmente se teria uma sociedade sem classes, igualitária e com o efetivo exercício da liberdade (cf. FIGUEIREDO, 2016, p. 246; MELANI, p. 245; VASCONCELOS, 2016, p. 286). Fica subentendido que, “enquanto não for ultrapassada a etapa do capitalismo, os seres humanos não poderão ser efetivamente livres” (FIGUEIREDO, 2016, p. 246).

Ora, para “libertar” de novo a atividade humana, “Marx ataca o problema das ideologias nos limites da alienação econômica” (RICOEUR, 1977, p. 38). As ideologias, numa visão marxista, assumem no sistema capitalista a aparência de autonomia (cf. MARX & ENGELS apud FIGUEIREDO, 2016, p. 245). Dessa forma, “com mão invisível distribui a felicidade e a desgraça entre os homens, que faz povos surgirem e outros desaparecerem” (Idem, p. 246).

Para que haja liberdade, nos lembra Ricoeur (cf. 1977, p. 38), é indispensável uma tomada de consciência, o que implica conhecer profundamente o âmbito da “necessidade” e desmistificar a consciência falsa. Isso implica uma filosofia

preocupada com as questões de sua época: “com o pensamento de Marx, (...) estamos diante do processo de desmascaramento da política liberal” (MEYER, 2014, p. 350). Assim, diferentemente da noção liberal de liberdade, que coincide com a ideia de livre-arbítrio (cf. Idem, p. 347), “sob essa perspectiva, a liberdade não é um dado natural; ao contrário, ela deve ser conquistada, em uma permanente luta contra a impulsividade individualista e egoísta do ser humano” (Idem).

A perspectiva marxista, podemos concluir, associa diretamente a questão da liberdade à “autodeterminação no interior de uma vida política, na qual o outro aparece como possibilidade de encontro e de realização intersubjetiva” 34(Idem). Qualquer exercício de liberdade se dá apenas na cultura, porque só se pode ser livre na relação com os outros, portanto na dimensão sócio-política (cf. Idem).

APÊNDICE C – A REIVINDICAÇÃO DA VIDA POR LIBERDADE

Toda preocupação filosófica de Nietzsche (1844-1900) está centrada no problema do “valor”, onde se revela a “força” e a “fraqueza” da Vontade de Poder, sendo a compreensão dessa “vontade” o caminho para interpretar a vida e, assim, desfazer as mentiras e remover as máscaras da consciência (cf. RICOEUR, 1977, p. 38; 1988, p. 14). Cotrim e Fernandes (cf. 2016, p. 301) definem a “vontade de poder” como um “conjunto de pulsões competitivas” e como “um impulso de afirmação da vida”.

Para compreender a noção de liberdade em Nietzsche é preciso, além de associá-la a essa noção de “vontade de poder”, imaginar a existência humana a partir de uma tripla reafirmação: ela pode ser amoral, isto é, sem normas “prévias”; ela pode ser trágica, ou seja, sem o “engessamento” da ordem racional; e pode ser fisiológica, isto é, sem nenhuma censura às pulsões da vida.

Começemos, então, admitindo, como faz Nietzsche, que toda regra moral é a *posteriori*. Segundo ele, por meio de um estudo genealógico é possível entender que as concepções morais nada mais são do que “interessados” produtos humanos (cf. COTRIM, 2016, p. 302). Ele afirma que a cultura cristã ocidental, ao atribuir a origem dos valores a Deus, tornou o ser humano ressentido, culpado, medíocre, imerso naquilo que ele chamou de “moral de rebanho” (cf. COTRIM, 2016, p. 302). Mas, na modernidade, o ser humano se rebelou contra esses valores e cravou o punhal em algo que, numa visão reprimada de Feuerbach (1804-1872), não passa de uma ideia, de uma criação do espírito, de uma alienação, de uma antítese à vida (cf. MELANI, 2016, p. 150). Com a “morte de Deus”, restaram ao ser humano apenas as opções do niilismo ou de assumir ele mesmo a obrigação de pensar seus próprios valores e sentidos (cf. *Idem*).

Mas o ser humano pensado por Nietzsche é alguém que, além de ser “aquele que num grau inaudito diz não a tudo quanto até agora disseram sim, é, ao mesmo tempo, o contrário de um espírito negativo” (CUNHA, 2011, p. 101). O nobre ato de ter matado Deus deixou o ser humano abandonado ao desafio dramático, mas também elevado, de colmar o vazio deixado (cf. NIETZSCHE *apud* MELANI, 2016, p. 149). A criação de novos valores, que implica essa retomada do papel humano, é o “antídoto” à postura serviçal própria da “moral de rebanho” (cf. CUNHA, 2011, p. 99).

No entender de Nietzsche, “a história dos sentimentos morais é a história de um erro, o erro da responsabilidade, que se baseia no erro do livre-arbítrio” (NIETZSCHE *apud* DIAS, 2015, p. 8).

O ser humano, sendo assim, livre de subterfúgios e ilusões, deve ao mesmo tempo assumir e relativizar sua arbitrariedade (cf. MELANI, 2016, p. 150): “liberdade não é livre-arbítrio, já que a função de arbítrio é normativa, o homem só é livre para praticar o bem, pois se escolher o mal peca, sendo considerado culpado pela ação cometida” (CUNHA, 2011, p. 100). Não existe livre-arbítrio: “na vida real há apenas vontades fortes e fracas” (NIETZSCHE *apud* DIAS, p. 15). Para o homem moderno, “o cristianismo deixou de ser a ‘única verdade’ para se tornar uma das interpretações possíveis do mundo” (COTRIN; FERNANDES, 2016, p. 302). De quebra aquele “eu” cartesiano, isto é, aquele sujeito independente e neutro, supostamente responsável por suas próprias ações e capaz de absolutas certezas, também ficou “desmoralizado” (cf. DIAS, 2015, p. 14).

Sendo assim, “Nietzsche não nega a liberdade, mas a compreensão moral de liberdade, pois esta deturpa a dinâmica das forças humanas” (Idem, p. 12). A superação da moral se dá pelo conhecimento: “Nos homens que são capazes dessa tristeza – poucos o serão! – será feita a primeira experiência para saber se a humanidade pode se transformar, de moral em sábia” (NIETZSCHE *apud* DIAS, 2015, p. 9). O homem-filósofo tem a obrigação de se “localizar” numa posição para além do bem e do mal (cf. CUNHA, 2011, p. 100). O espírito livre faz o seu próprio juízo “livre e destemido sobre os homens, costumes, leis e avaliações tradicionais das coisas” (NIETZSCHE *apud* DIAS, 2015, p. 4).

A moral, segundo Nietzsche, denota, portanto, o êxito da vontade fraca (cf. COTRIM; FERNANDES, 2016, p. 302). É nesse sentido que “o homem livre é não moral” (NIETZSCHE *apud* DIAS, 2015, p. 5). Recuperando as noções de “apolíneo” e “dionisíaco” das filosofias pré-socráticas, quando a cultura grega era ainda trágica, o filósofo alemão identifica, a partir de um ponto de vista estético e artístico, elementos pulsionais que estão implicados na vida humana (cf. PAES, 2013, p. 145-146). Segundo ele, o mundo e a vida têm duas dimensões: uma apolínea – da razão, da clareza, da exatidão, da ordem, da harmonia, da prudência, da aparência... das artes plásticas – que, a partir de Sócrates, foi supervalorizada; outra dionisíaca – do instinto, do sofrimento, do caos, da aventura, das manifestações amorfas e desmedidas... da

música e do teatro trágicos –, que, na visão do filósofo alemão, foi praticamente banida, tirando da vida toda espontaneidade criativa (cf. COTRIM, 2016, p. 302; PAES, 2013, p. 147).

Há uma postura ética implicada no apolíneo: “Apolo como divindade ética, exige dos seus a medida e, para observá-la, o autoconhecimento. E assim corre, ao lado da necessidade estética da beleza, a exigência do ‘Conhece-te a ti mesmo’ e ‘Nada em demasia’” (NIETZSCHE, 1992, p. 40). Mas Apolo, “deus do Sol, símbolo da luz (...) tem a função de iludir, já que a mesma luz que exhibe, também impede de ver com clareza” (PAES, 2013, p. 147).

Num movimento contrário, o semideus Dionísio, como um aventureiro clandestino, porém livre, precisa continuamente se reinventar na sua luta por sobrevivência (cf. PAES, 2013, p. 48). Expressão do superpotente sentimento de unidade com a natureza” (NIETZSCHE, 1992, p. 55), o dionisíaco afirma “de forma triunfal a realidade e suas contingências e contradições” (PAES, 2013, p. 48). A vida que Dionísio representa “em seu sentido mais absoluto, não pode ser medida ou legitimada, apenas percebida e vivida enquanto experiência única, passível de erros, da perda de limites e, conseqüentemente, de loucuras” (PAES, 2013, p. 50).

A existência é, portanto, movida por uma dialética pulsional, isto é, por uma tensão entre forças contrárias: Apolo *versus* Dionísio, racionalidade *versus* viver espontâneo (cf. *Idem*, p. 48). A partir dos clássicos gregos, de acordo com Nietzsche, o homem passou indevidamente a ser entendido como essencialmente racional, no entanto, a vida é impulso passional sem razão e sem lógica (cf. MEYER, 2014, p. 308). A mania de querer uma finalidade para tudo, essa mania a que a humanidade ocidental foi subjugada, limita a expressão da vida e, portanto, a liberdade (cf. CUNHA, 2011, p. 99). Para Nietzsche, “ter finalidade e buscar vantagem seria o contrário da renúncia necessária daqueles que querem voar mais longe” (NIETZSCHE apud DIAS, 2015, p. 5).

É preciso, então, que seja resgatado o caráter essencialmente trágico da existência (cf. PAES, 2013, p. 147). O ser humano experimenta o sentimento de liberdade quando age em harmonia com as pulsões terrestres, aceitando e afirmando as contingências e necessidades da existência (cf. MELO, 2011, p. 166). É nesse sentido que “o homem livre é o afirmador do acaso” (CUNHA, 2011, p. 99 – grifo do autor). No entendimento de Nietzsche “as pessoas não escolhem agir bem ou mal,

elas agem porque necessariamente buscam vida, e vida é prazer, é a luta pelo bem estar e sua manutenção. (...) O espírito livre não sofre por algo que não havia como ser diferente” (DIAS, 2015, p. 8). Para o filósofo alemão, “a liberdade não está relacionada com normas, escolhas, méritos e castigos, mas com a aceitação da necessidade, que nada mais é que a adesão às forças da natureza” (Idem, p. 10).

Para ser fiel ao pensamento de Nietzsche sobre os antagônicos conceitos de apolíneo e dionisíaco, exaustivamente expostos na sua obra *O nascimento da Tragédia* (cf. PAES, 2013, p. 2018), é preciso considerar sempre que eles “fazem parte de uma mesma realidade, e, para Nietzsche, referem-se à completude e ao equilíbrio da própria natureza humana, e por isso não podem ser compreendidos de maneira isolada” (Idem). É preciso entender que “essas duas forças (...) precisam conviver e não devem suplantam uma à outra” (GALLO, 2016, p. 79). Na união paradoxal de impulsos distintos, recíproca e simultaneamente o apolíneo limita e complementa o dionisíaco, proporcionando uma criação nova, uma “inérita” liberdade (cf. MELO, 2011, p. 174). Essa manifestação de força derivada dos impulsos mais primitivos pode ser vista na arte, expressão da vida como um todo: tanto beleza, sonho, desejos... quanto tragédia, embriaguez... (cf. MELANI, 2016, p. 211). Na vida essa manifestação ocorre mesmo no meio das relações e dos conflitos (cf. DIAS, 2015, p. 14).

A chave está em aceitar também o dionisíaco para que se possa afirmar o caráter fisiológico ou energético da existência. Como na arte trágica, Dionísio nos ajuda a não cair no pessimismo (cf. PAES, 2013, p. 147). A afirmação da vida só é possível com a acolhida dos valores que brotam do dionisíaco identificados na arte trágica, “capazes de expandir as energias latentes em nós” (COTRIM, 2016, p. 302). Em Nietzsche, “cada pulsão é uma força, é uma ‘vontade de potência’, que como partes do corpo são vivas” (DIAS, 2015, p. 13). Ora, isto altera radicalmente o conceito de liberdade: “A concepção nietzschiana de liberdade se afasta da compreensão moral e se aproxima de uma interpretação artística, pois o homem livre acata e celebra o jogo das forças naturais, criando novos valores ou novas avaliações” (Idem, p. 10).

Para Nietzsche “a vida não deveria ser apenas suportada, mas festejada com todas as suas possibilidades e consequências” (MELANI, 2016, p. 150). É por isso que ele põe em evidência a antiga noção de *Amor fati*, o amor aos fatos, aos acontecimentos, que não significa apenas aceita-los, mas querê-los de volta (cf. COTRIM, 2016, p. 29): aceitando a vida “desde as experiências mais prazerosas até

as mais amargas” (DIAS, 2015, p. 10). Sua noção de “eterno retorno” é um convite ao amor à vida, vida que se dá efetivamente no instante presente, no desenrolar das ações (cf. DIAS, 2015, p. 14): “O ideal do homem mais exuberante, mais vivo e mais afirmador do mundo, que não só aprendeu a se resignar e suportar tudo o que existiu e é, mas deseja tê-lo novamente” (NIETZSCHE apud CARVALHO, 2007, p. 8). Assim, o filósofo declara: “Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas (...). *Amor fati*: seja este, doravante, o meu amor!” (Idem, p. 7) Não há, portanto, lugar para ascetismo: a verdadeira liberdade tem a ver com a satisfação das necessidades, com a sensação de aumento de potência que a vazão dos instintos ou pulsões possibilita (cf. DIAS, 2015, p.11).

Seguindo essa visão nietzschiana, o que temos que fazer é aceitar, com a ajuda da arte, a tragédia, como ainda faziam os gregos pré-socráticos (cf. COTRIM, p. 302): “A tragédia é a transformação da realidade em um fenômeno estético, mas sem cobrir a realidade” (MARIANI, apud PAES, 2013, p. 149). A arte, nesse caso, não é mais um mero lugar da manifestação da razão, como queria o idealismo hegeliano, mas a expressão de uma energia primária que vai muito além (cf. MELANI, 2016, p. 211).

A realidade nua e crua é trágica: “toda realidade é um devir (...), o homem não tem essência, não tem finalidade, não tem motivo de ser” (DIAS, 2015, p. 14). Estamos imersos na necessidade. Mas “o fato de estarmos submetidos naturalmente a determinadas condições não nos impede de, a partir desses elementos necessários, criar os próprios valores, os próprios pontos de vista” (Idem, p.16). Como não há incompatibilidade entre necessidade e liberdade, esta última fica salvaguardada: “É possível para Nietzsche rejeitar a ideia de livre-arbítrio e manter a ideia de liberdade, ou melhor, construir outro conceito de liberdade, justamente porque é livre o organismo que cria seu próprio estilo” (Idem).

É aqui que entra o trabalho da consciência: “a consciência se conduz de maneira crítica e dissuasora” (NIETZSCHE, 1992, p. 86), canalizando “as forças para a direção da vontade forte” (DIAS, 2015, p. 17). O ser humano torna-se o que se é, não tanto pela consciência direta, mas pela disciplina e pelo hábito, num processo não puramente racional de interiorização do consciente, que o transforma gradualmente em instinto e, assim, consegue organizar a multiplicidade de pulsões tendencialmente opostas que existem em nós (cf. DIAS, 2015, p. 16-17). Dias (Idem, p. 16) compara os seres humanos reeducados ao instinto a bailarinos ou capoeirista: uma vez “que já

interiorizaram os movimentos (...) movimentam-se como se tivessem nascido com tal destreza (...). Trata-se da naturalização de algo que em princípio era externo e consciente, tornando-o inconsciente e pulsional”. Prezando pelo instinto, “a prática filosófica precisa orientar-se para uma investigação da existência humana cotidiana” (GALLO, 2016, p. 79). Assim, o filósofo deve ser entendido como aquele que, pelo hábito, torna o filosofar algo natural (cf. DIAS, 2015, p.16).

Pois bem, eis a função da consciência: se é verdade que recebemos da cultura os valores, também é verdade que podemos hierarquiza-los; se não somos “fatos inteiramente consumados”, podemos mudar nosso caráter (cf. Idem, p. 13). Por exemplo, “não podemos escolher não ter a pulsão ira, mas podemos reservar um determinado lugar para ela em nosso caráter: um lugar importante ou um periférico” (Idem).

Eis, segundo Nietzsche, como se alcança a liberdade: filosofando com um martelo, destruindo as concepções tradicionais, ressignificando todo e qualquer valor, recuperando a vitalidade (cf. GALLO, 2016, p. 79). A filosofia nietzschiana conseguiu aumentar o poder do humano, restaurar sua imensa força cifrada, entre outras, na noção de “super-homem” (cf. RICOEUR, 1977, p. 38).

APÊNDICE D – O QUASE INDECIFRÁVEL INCONSCIENTE REPERCUTINDO SOBRE A LIBERDADE

A Psicanálise pode ser entendida como “uma teoria da mente e da conduta humana vinculada a uma técnica terapêutica para ajudar as pessoas que apresentam problemas psicológicos ou psiquiátricos” (COTRIM; FERNANDES, 2016, p. 73). Sigmund Freud (1856-1939), seu criador, conseguiu demonstrar que boa parte daquilo que acontece na nossa vida psíquica permanece “esquecida” no nosso inconsciente (cf. FILHO, 2016, p. 125).

Ora, quem de nós nunca se deu conta de estar sentindo algo que não sabe explicar, dizendo algo sem ter tido a intenção, agindo de um determinado modo sem saber por que (COTRIM; FERNANDES, 2016, p. 73). Realmente “nem sempre está ao nosso alcance saber por que fazemos o que fazemos ou por que sentimos o que sentimos” (FIGUEIREDO, 2016, p. 272). Mas Freud explica! Ele sustentava que o indivíduo é socialmente levado a reprimir seus desejos, já que esses desejos perturbam a vida coletiva (cf. FILHO, p.125). Mais que isso: ele concluiu que existem “operações defensivas do ego para evitar que a representação tornada inconsciente tenha novamente acesso à consciência” (GARCIA-ROZA, 2009, p. 179). No entanto, além desses mecanismos de defesa originados no próprio inconsciente como formas de lidar com as demandas conflitantes do mundo externo e de “custodiar” as repressões internas (cf. COTRIM; FERNANDES, 2016, p. 75), existem, como veremos mais adiante, outras manifestações do inconsciente capazes de burlar o aparato repressivo da estrutura psíquica.

Freud queria saber os “motivos que levam certas representações a mergulharem no inconsciente e lá permanecerem, até reaparecerem sem aviso, a qualquer momento” (FIGUEIREDO, 2016, p. 275). E a resposta que ele encontra tem a ver com a explicação sobre o funcionamento da vida psíquica do indivíduo, entendida por ele como o “conjunto de representações que circulam em nossa mente” (FIGUEIREDO, 2016, p. 171). Com a ressalva de que a consciência é apenas a menor de suas dimensões (COTRIM; FERNANDES, 2016, p. 74). Isso mesmo: pela visão psicanalítica, a estrutura psíquica, isto é, a mente, tem três esferas: o *Id*, que é uma pulsão sexual; o *ego*, que é a parte consciente e potencialmente consciente; e o

superego, que é resultante da censura social (cf. COTRIM; FERNANDES, 2016, p. 75).

O ego, além de estar situado entre as forças conflitantes do inconsciente – *Id* e superego –, também está entre o inconsciente e a realidade externa, funcionando como auto percepção do indivíduo que está atenta às pressões internas e também às exigências do mundo concreto (cf. FIGUEIREDO, 2016, p. 176; COTRIM, 2016, p. 75). Por sua vez, o *Id*, – em latim, “isso” –, que atua de modo contraditório e sem lógica, é a esfera onde predominam “os impulsos corporais e os desejos inconscientes mais primitivos e instintivos, basicamente relacionados com a libido” (COTRIM; FERNANDES, 2016, p. 75), algo que realmente não se pode definir, mas apenas apontar seus efeitos (cf. FILHO, 2016, p. 125-126). Finalmente, o Superego, é resultante do processo de socialização ocorrido na infância, caracterizado pelos repetidos “nãos” ditos pelos adultos e, porque estar relacionado ao nosso eu ideal, tem a função de reprimir, via regras morais, os “inadmissíveis” impulsos do *Id* (cf. COTRIM; FERNANDES, 2016, p. 75).

A tese que Freud defende é a de que os indivíduos são movidos pela busca de satisfação e prazer (cf. FILHO, 2016, p. 125). Em outras palavras, “o id seria o motor oculto da vida e da conduta humana” (COTRIM; FERNANDES, 2016, p.75). O “*isso*”, enquanto conjunto de pulsões ou “formas de vitalidade (...), terminam por interferir no modo de viver (...) do indivíduo, condicionando suas escolhas, suas emoções, seu modo de agir, de pensar, de relacionar-se” (FILHO, 2016, p. 125). Na verdade a consciência, quer pelo *Id*, quer pelo superego, é dominada pelo inconsciente, que atua de uma maneira oculta, mas ativa (cf. COTRIM, FERNANDES, 2016, p. 74).

Ora, o inconsciente dá seus sinais, manifestando simbolicamente os desejos reprimidos desde a infância (cf. FILHO, 125-126). Para Freud, “trazer à consciência esses conteúdos reprimidos e entendê-los ajudaria o indivíduo a lidar com seus medos e inibições e a se adaptar da melhor maneira possível à sua realidade” (COTRIM; FERNANDES, 2016, p. 75). Se o corpo manifesta coisas que vão além da fisiologia, é preciso, numa visão mais integral do humano, dedicar mais atenção aos sinais corporais, aos efeitos identificados nos comportamentos e emoções, lembrando sempre, como no caso das neuroses, que tais sinais podem ser equivocados, fantasiosos ou dissimuladores (cf. FILHO, 2016, p. 124).

Se quisermos, portanto, descobrir os motivos dos nossos comportamentos será preciso “deixar o inconsciente à vontade para reavê-los” (FIGUEIREDO, 2016, p. 276). É o que a técnica psicanalítica busca fazer: “trazer à luz (...) representações submergidas, excluídas da nossa consciência” (FIGUEIREDO, 2016, p. 274). Como já acenamos, “nem sempre a vigilância exercida pela consciência é eficaz, e o inconsciente então irrompe, seja na forma de atos falhos, seja nos sonhos, seja nas formas de comportamentos neuróticos” (FIGUEIREDO, 2016, p. 275). Aí se concentra boa parte dos estudos de Freud, o que, na visão do filósofo francês Paul Ricoeur (1913-2005), acabou sendo um trabalho libertador: tornou possível que “o analisado, ao fazer seu o sentido que lhe era estranho, amplie seu campo de consciência, viva melhor e, finalmente, seja um pouco mais livre e, se possível, um pouco mais feliz” (RICOEUR, 1977, p. 38).

As manifestações do inconsciente podem significar uma reação de defesa doentia, um alerta de conservação desnecessário, por não haver ameaça alguma, como ocorre no caso da neurose (cf. FILHO, 2016, p. 125). Mas também podem ser simplesmente “atos falhos”, isto é, situações em que se diz coisas involuntariamente, ainda que exista um real motivo para serem ditas, só que em circunstâncias inapropriadas (cf. FIGUEIREDO, 2016, p. 274). Em todo caso o inconsciente acaba fazendo ou dizendo o que quer, burlando a censura da consciência. Nessa busca por identificar os sinais da manifestação do inconsciente também é fácil se encontrar distúrbios corporais cujas causas, que deveriam ser fisiológicas, são, no entanto, psicológicas (cf. FIGUEIREDO, 2016, p. 272).

Os processos psíquicos, como podemos perceber, são bastante conflituosos. Diante do dinamismo “conturbado” da vida mental ou do conflito interno entre nossas representações (cf. FIGUEIREDO, 2016, p. 274), Freud estabelece conceitos: “Chamamos de repressão o estado em que essas representações se encontravam antes de se tornarem conscientes, e a forma que mobilizou e manteve a repressão, defendemos tê-la percebido (...) como resistência” (FREUD apud FIGUEIREDO, 2016, p. 274).

Na visão de Freud temos duas grandes pulsões internas que atravessam nossa vida individual: uma *pulsão de vida*, isto é, uma tendência que temos a conservar a existência e a sempre procurar satisfação; e uma contraposta *pulsão de morte*, que é o impulso de completar toda satisfação (cf. FILHO, 2016, p. 125 – grifos do autor).

Para lidar com isso na prática, a mente se comporta como se para cada possibilidade de satisfação existisse também uma desconfiança em prol da conservação, a oposição dessas duas invisíveis pulsões contrabalança a vida (cf. FILHO, 2016, p. 125): elas “se equilibram e permitem que a espécie humana não se destrua por meio de uma busca sem limites pela satisfação e pelo prazer” (FILHO, 2016, p. 125).

Clinicamente Freud conseguiu bons resultados. No seu trabalho com seus pacientes “a hipnose mostrou-se um método parcialmente eficaz para trazer à tona a causa inconsciente dos distúrbios que se manifestavam fisicamente” (FIGUEIREDO, 2016, p. 273). Mais tarde ele “abandonou o método da hipnose, substituindo-o pelo da ‘livre associação’. Este método consiste em fazer o paciente falar tudo o que lhe vem à mente, comunicando sem nenhuma censura as associações entre suas ideias” (FIGUEIREDO, 2016, p. 76). Em todo caso, o estudioso percebeu que a psicoterapia precisa entender o tratamento como individual, deixando que cada paciente “escave” dentro de si e conte ele mesmo sua própria história (FIGUEIREDO, 2016, p. 275-276).

Podemos concluir que a Psicanálise de Freud, mais do que nos dar respostas, forneceu-nos outros motivos para duvidarmos de nós mesmos, desacreditando toda pretensão de certeza em relação à consciência e todo otimismo em relação à possibilidade de uma liberdade plena. Como nos lembra Chauí (2011, p. 171), “esse algo desconhecido ou só indiretamente conhecido determina tudo quanto a consciência e o sujeito sentem, querem, fazem, dizem e pensam”. Ou, usando as palavras de Garcia-Roza (2009, p. 172), “o sujeito sente-se como que atropelado por um outro sujeito que ele desconhece”. Afinal que autonomia e que responsabilidade teria um sujeito que, ignorando isso, tem seus impulsos e desejos mais vitais reprimidos e que tem boa parte de seus comportamentos “manipulados” por um “desconhecido”?

A psicanálise nos ensina que o maior benefício não vem exatamente do saber, mas do “desconfiar”. Sendo assim, é justo o modo como Ricoeur se refere a Freud: “o mesmo duvidador que pinta o ego como um ‘pobre diabo’, submetido a três senhores, o *Id*, o *superego* e a realidade ou necessidade, também é o exegeta que reencontra a lógica do reino ilógico” (RICOEUR, 1977, p. 38).