

HERMENÊUTICA

Prof. Sidney de Moraes Sanches



2013



Copyright © UNIASSELVI 2013

Elaboração:

Prof. Sidney de Moraes Sanches

Revisão, Diagramação e Produção:

Centro Universitário Leonardo da Vinci – UNIASSELVI

Ficha catalográfica elaborada na fonte pela Biblioteca Dante Alighieri

UNIASSELVI – Indaial.

121.68

S211h

Sanches, Sidney de Moraes

Hermenêutica / Sidney de Moraes Sanches. Indaial :
Uniassevi, 2013.

230 p. : il

ISBN 978-85-7830-706-6

1. Hermenêutica.

I. Centro Universitário Leonardo da Vinci.

APRESENTAÇÃO

Hermenêutica é comumente definida como a ciência da interpretação de textos. Contudo, também podemos perguntar como conseguimos entender qualquer coisa na vida, desde o choro de um bebê, um cálculo matemático, o discurso de um político até uma tatuagem no corpo. Na verdade, podemos dizer que tudo o que fazemos no mundo, fazemos com um significado para ser interpretado, e daí a razão do estudo da Hermenêutica. Talvez você conheça a narrativa do deus Hermes, o mensageiro dos deuses gregos aos seres humanos. Como era muito importante que estes não errassem quanto às palavras ditas pelos deuses, eles contavam com Hermes para que traduzisse a mensagem, sempre obscura e enigmática, para eles. Então, Hermes não era apenas o portador, mas o hermenauta dos deuses para os gregos. Não que tudo se resume a ela; entretanto, sem ela pouco podemos fazer. Portanto, nosso curso é uma incursão nesse universo humano da significação.

A primeira unidade é introdutória, e nela você saberá o que julgo fundamental saber sobre hermenêutica. Serão abordadas as questões conceituais e históricas, a fim de responder à questão: Afinal, o que é e por que a humanidade precisa da hermenêutica? Veremos como a hermenêutica, de ciência da interpretação de textos, tornou-se a ciência da interpretação do humano. Aprenderemos acerca da constituição, conteúdo e objetivos da Hermenêutica Filosófica, considerando a contribuição de seus três mais importantes estudiosos: Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger e Hans-Georg Gadamer. Faremos ainda uma breve incursão pelo estudo ou estudos da linguagem, por meio da qual ele dá significação a tudo na vida. Daremos atenção maior ao estudo dos signos, com a ajuda dos dois principais estudiosos do assunto no século XX: o linguista suíço Ferdinand de Saussure e o filósofo americano Charles Peirce.

A segunda unidade trata de um diálogo entre a Hermenêutica e o Estruturalismo, a Psicanálise e o Direito. Estudaremos sobre o Estruturalismo ao Pós-Estruturalismo e, ao final, você perceberá a relação entre uma forma estruturalista e uma forma hermenêutica de interpretar o mundo. Você também será introduzido a breves informações acerca da Psicanálise: o que ela é, o que ela propõe e para que ela serve. Os pensamentos de Sigmund Freud, seu fundador, serão estudados. Depois, analisaremos a relação entre a hermenêutica e a psicanálise. Apresentaremos a hermenêutica jurídica que, com a bíblica e a textual, é uma das atividades mais antigas da humanidade. Ela se dá na esfera do Direito, que recolhe, organiza e sistematiza os usos e costumes de uma sociedade, dando-lhe uma segurança jurídica. A sua decodificação é trabalho da interpretação, e como esta se encontra em crise, tem-se buscado na Hermenêutica Filosófica gadameriana um meio para atualizar a ciência hermenêutica jurídica.

A terceira unidade é um diálogo entre a Hermenêutica, a Ciência e a Modernidade, em que você estudará como os desafios colocados pela Ontologia e pela Fenomenologia, reunidas no pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger, influenciaram o pensamento hermenêutico acerca da Modernidade. Veremos como, dentro da Modernidade, desenvolveu-se a séria questão da relação entre as chamadas ciências da natureza e as ciências do humano, um tema fundamental para entender o atual estágio das duas facetas do saber acerca do mundo e do ser humano nos dias atuais. Adentraremos no debate hermenêutico contemporâneo com a ajuda da teoria crítica, através da qual será possível entender os caminhos dispostos pela e para a hermenêutica.

Esperamos que você chegue aos objetivos propostos: identificar e apreender o desenvolvimento histórico e conceitual da ciência da Hermenêutica; relacionar a ciência da Hermenêutica com os movimentos do Estruturalismo, da Psicanálise e do Direito; criticar e apreciar a contribuição contemporânea da ciência da Hermenêutica e também seu diálogo com as ciências da natureza e as ciências da humanidade.



Você já me conhece das outras disciplinas? Não? É calouro? Enfim, tanto para você que está chegando agora à UNIASSELVI quanto para você que já é veterano, há novidades em nosso material.

Na Educação a Distância, o livro impresso, entregue a todos os acadêmicos desde 2005, é o material base da disciplina. A partir de 2017, nossos livros estão de visual novo, com um formato mais prático, que cabe na bolsa e facilita a leitura.

O conteúdo continua na íntegra, mas a estrutura interna foi aperfeiçoada com nova diagramação no texto, aproveitando ao máximo o espaço da página, o que também contribui para diminuir a extração de árvores para produção de folhas de papel, por exemplo.

Assim, a UNIASSELVI, preocupando-se com o impacto de nossas ações sobre o ambiente, apresenta também este livro no formato digital. Assim, você, acadêmico, tem a possibilidade de estudá-lo com versatilidade nas telas do celular, *tablet* ou computador.

Eu mesmo, UNI, ganhei um novo *layout*, você me verá frequentemente e surgirei para apresentar dicas de vídeos e outras fontes de conhecimento que complementam o assunto em questão.

Todos esses ajustes foram pensados a partir de relatos que recebemos nas pesquisas institucionais sobre os materiais impressos, para que você, nossa maior prioridade, possa continuar seus estudos com um material de qualidade.

Aproveite o momento para convidá-lo para um bate-papo sobre o Exame Nacional de Desempenho de Estudantes – ENADE.

Bons estudos!



BATE SOBRE O PAPO ENADE!



Olá, acadêmico!

Você já ouviu falar sobre o **ENADE**?

Se ainda não ouviu falar nada sobre o ENADE, agora você receberá algumas informações sobre o tema.

Ouviu falar? Ótimo, este informativo reforçará o que você já sabe e poderá lhe trazer novidades. ✓✓



Vamos lá!

Qual é o significado da expressão ENADE?

EXAME NACIONAL DE DESEMPENHO DOS ESTUDANTES

Em algum momento de sua vida acadêmica você precisará fazer a prova ENADE. ✓✓



Que prova é essa?

É **obrigatória**, organizada pelo INEP – Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira.

Quem determina que esta prova é obrigatória... O **MEC – Ministério da Educação**.

O objetivo do MEC com esta prova é o de avaliar seu desempenho acadêmico assim como a qualidade do seu curso. ✓✓



Fique atento! Quem não participa da prova fica impedido de se formar e não pode retirar o diploma de conclusão do curso até regularizar sua situação junto ao MEC.

Não se preocupe porque a partir de hoje nós estaremos auxiliando você nesta caminhada.

Você receberá outros informativos como este, complementando as orientações e esclarecendo suas dúvidas. ✓✓



Você tem uma trilha de aprendizagem do ENADE, receberá e-mails, SMS, seu tutor e os profissionais do polo também estarão orientados.

Participará de webconferências entre outras tantas atividades para que esteja preparado para #mandar bem na prova ENADE.

Nós aqui no NEAD e também a equipe no polo estamos com você para vencermos este desafio.

Conte sempre com a gente, para juntos mandarmos bem no ENADE! ✓✓



SUMÁRIO

UNIDADE 1 – ORIGEM E CONCEITOS FUNDAMENTAIS EM HERMENÊUTICA.....	1
TÓPICO 1 – ORIGEM E SURGIMENTO	3
1 INTRODUÇÃO	3
2 ORIGEM E CONTEXTO HISTÓRICO	3
3 CONCEITOS E DEFINIÇÕES AMPLAS	5
4 PROBLEMAS HERMENÊUTICOS FUNDAMENTAIS.....	8
4.1 O PROBLEMA DA HISTÓRIA	9
4.2 O PROBLEMA DAS PRESSUPOSIÇÕES	10
4.3 O PROBLEMA DA TEOLOGIA	11
5 HERMENÊUTICA BÍBLICA.....	12
5.1 O PROCESSO HERMENÊUTICO NO ANTIGO (PRIMEIRO) TESTAMENTO	12
5.2 O PROCESSO HERMENÊUTICO NO NOVO TESTAMENTO.....	13
5.3 O PROCESSO HERMENÊUTICO NAS PRIMEIRAS COMUNIDADES CRISTÃS.....	14
5.4 O PROCESSO HERMENÊUTICO NAS COMUNIDADES CRISTÃS MEDIEVAIS	14
5.5 O PROCESSO HERMENÊUTICO DA REFORMA PROTESTANTE	16
5.6 O PROCESSO HERMENÊUTICO NAS COMUNIDADES CRISTÃS MODERNAS.....	17
5.7 O PROCESSO HERMENÊUTICO NAS COMUNIDADES CRISTÃS CONTEMPORÂNEAS	19
6 FRIEDRICH D. E. SCHLEIERMACHER.....	19
LEITURA COMPLEMENTAR.....	22
RESUMO DO TÓPICO 1.....	27
AUTOATIVIDADE	28
TÓPICO 2 – CONCEITOS FUNDAMENTAIS	29
1 INTRODUÇÃO	29
2 HERMENÊUTICA FILOSÓFICA	30
3 ORIGEM	31
3.1 FRIEDRICH E. D. SCHLEIERMACHER	31
3.2 WILHELM DILTHEY	32
4 DESENVOLVIMENTO: MARTIN HEIDEGGER.....	34
5 CONSOLIDAÇÃO: HANS-GEORG GADAMER	35
6 CONCEITOS FUNDAMENTAIS	36
LEITURA COMPLEMENTAR.....	43
RESUMO DO TÓPICO 2.....	48
AUTOATIVIDADE	49
TÓPICO 3 – SEMIÓTICA OU SEMIOLOGIA	51
1 INTRODUÇÃO	51
2 LINGUAGEM.....	51
3 SEMIÓTICA E SEMIOLOGIA.....	53
4 FERDINAND DE SAUSSURE	54
5 CHARLES SANDERS PEIRCE.....	55
6 SIGNOS	55
RESUMO DO TÓPICO 3.....	61
AUTOATIVIDADE	62

UNIDADE 2 – HERMENÊUTICA E INTERPRETAÇÃO	65
TÓPICO 1 – HERMENÊUTICA E ESTRUTURALISMO.....	67
1 INTRODUÇÃO	67
2 ESTRUTURALISMO.....	68
2.1 ESTRUTURALISMO E A LÍNGUA: FERDINAND DE SAUSSURE.....	72
2.2 ESTRUTURALISMO E A COMUNICAÇÃO	76
2.3. ESTRUTURALISMO E A ETNOLOGIA: CLAUDE LÉVI-STRAUSS	78
2.4 ESTRUTURALISMO E AS CIÊNCIAS SOCIAIS: ROLAND BARTHES	80
2.5. ESTRUTURALISMO E O TEXTO LITERÁRIO	82
2.6 ESTRUTURALISMO E A FILOSOFIA PÓS-MODERNA: PÓS-ESTRUTURALISMO	85
2.6.1. Jacques Derrida.....	88
2.6.2 Michel Foucault.....	90
3 ESTRUTURALISMO E HERMENÊUTICA.....	91
LEITURA COMPLEMENTAR.....	95
RESUMO DO TÓPICO 1.....	101
AUTOATIVIDADE	102
TÓPICO 2 – HERMENÊUTICA E PSICANÁLISE	103
1 INTRODUÇÃO	103
2 PSICANÁLISE.....	103
3 SIGMUND FREUD	109
4 DESENVOLVIMENTO POSTERIOR DA PSICANÁLISE.....	112
5 HERMENÊUTICA E PSICANÁLISE	114
5.1 JACQUES LACAN.....	115
5.2 PAUL RICOEUR	116
LEITURA COMPLEMENTAR.....	119
RESUMO DO TÓPICO 2.....	125
AUTOATIVIDADE	126
TÓPICO 3 – HERMENÊUTICA E DIREITO	127
1 INTRODUÇÃO	127
2 O DIREITO	129
3 A NORMA JURÍDICA E SUA CODIFICAÇÃO.....	130
4 A HISTÓRIA DA INTERPRETAÇÃO JURÍDICA.....	131
5 HERMENÊUTICA JURÍDICA E INTERPRETAÇÃO JURÍDICA.....	132
6 MÉTODOS TRADICIONAIS DE INTERPRETAÇÃO JURÍDICA	134
6.1 MÉTODO GRAMATICAL, LITERAL OU EXEGÉTICO.....	135
6.2 MÉTODO LÓGICO-SISTEMÁTICO-TELEOLÓGICO.....	135
6.3 MÉTODO HISTÓRICO.....	135
6.4 MÉTODO SOCIOLÓGICO.....	136
7 INTERPRETAÇÃO JURÍDICA EM CRISE E A VIRADA	136
PÓS-POSITIVISTA	136
8 HERMENÊUTICA FILOSÓFICA E DIREITO	137
LEITURA COMPLEMENTAR.....	139
RESUMO DO TÓPICO 3.....	141
AUTOATIVIDADE	142
UNIDADE 3 – HERMENÊUTICA, CIÊNCIA E MODERNIDADE	143
TÓPICO 1 – HERMENÊUTICA E ONTOLOGIA	145
1 INTRODUÇÃO	145

2 ONTOLOGIA	145
2.1 (O) SER	145
2.2. ONTOLOGIA	147
2.2.1 Ontologia da ideia	149
2.2.2 Ontologia da substância	150
2.2.3 Ontologia do devir.....	151
3 FENOMENOLOGIA	152
3.1 EDMUND HUSSERL	154
3.2 MARTIN HEIDEGGER.....	156
3.3 RUDOLF BULTMANN.....	159
3.4 PAUL RICOEUR	161
4 HERMENÊUTICA E ONTOLOGIA: A QUESTÃO DA COMPREENSÃO	164
LEITURA COMPLEMENTAR	168
RESUMO DO TÓPICO 1	175
AUTOATIVIDADE	176
TÓPICO 2 – CIÊNCIAS NATURAIS E CIÊNCIAS HUMANAS NA MODERNIDADE TARDIA	177
1 INTRODUÇÃO	177
2 MODERNIDADE TARDIA	177
2.1 UMA EXPERIÊNCIA HUMANA DE SUPERAÇÃO DA MODERNIDADE	179
2.2 UMA EXPERIÊNCIA HUMANA DA RETOMADA DA INDIVIDUALIDADE	180
2.3 UMA EXPERIÊNCIA HUMANA DE AFIRMAÇÃO DO VALOR DA INDETERMINAÇÃO, DO CIRCUNSTANCIAL E DA MUDANÇA.....	181
2.4 UMA EXPERIÊNCIA HUMANA QUE ABRANGE AS LUTAS ECONÔMICAS, SOCIAIS E CULTURAIS ENTRE CAPITALISMO E MARXISMO QUE MODELARAM O MODO COLETIVO DE ESTAR NO MUNDO.....	182
2.5 UMA EXPERIÊNCIA HUMANA DE FALAR COMO UM MEIO DE ORGANIZAR O MUNDO E OS RELACIONAMENTOS DENTRO DELE.....	184
3 A CIÊNCIA	184
3.1 WILHELM DILTHEY	187
3.2 GEORGE GADAMER	188
3.3 GIANNI VATTIMO	189
3.4 PAUL FEYERABEND.....	190
3.5 CHARLES PEIRCE	192
3.6 JOHN DEWEY.....	193
3.7 WILLIAM JAMES	194
4 A OBRA LITERÁRIA	195
LEITURA COMPLEMENTAR	197
RESUMO DO TÓPICO 2	201
AUTOATIVIDADE	202
TÓPICO 3 – HERMENÊUTICA CRÍTICA	205
1 INTRODUÇÃO	205
2 O CRITICISMO	205
2.1 CRITICISMO NO INÍCIO DA MODERNIDADE	206
2.2 CRITICISMO NO DESENVOLVIMENTO DA MODERNIDADE	207
2.3 RADICALIZAÇÃO DO CRITICISMO EM KARL MARX.....	208
3 A ESCOLA DE FRANKFURT E A TEORIA CRÍTICA	211
4 JÜRGEN HABERMAS	213
4.1 A REFLEXÃO BÁSICA	213
4.2 A TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA	214

5 CRÍTICA E HERMENÊUTICA	217
5.1 NA PESQUISA SOCIAL E CULTURAL.....	217
5.2 NA PESQUISA LITERÁRIA.....	220
LEITURA COMPLEMENTAR.....	221
RESUMO DO TÓPICO 3.....	225
AUTOATIVIDADE	226
REFERÊNCIAS.....	227

ORIGEM E CONCEITOS FUNDAMENTAIS EM HERMENÊUTICA

OBJETIVOS DE APRENDIZAGEM

Esta unidade tem por objetivos:

- identificar o desenvolvimento histórico da Hermenêutica.
- apreender o desenvolvimento conceitual da Hermenêutica até a constituição da Hermenêutica filosófica.
- descrever a filosofia da linguagem, com ênfase nos estudos semióticos.

PLANO DE ESTUDOS

Esta unidade está dividida em três tópicos e em cada um deles você encontrará atividades visando à compreensão dos conteúdos apresentados.

TÓPICO 1 – ORIGEM E SURGIMENTO

TÓPICO 2 – CONCEITOS FUNDAMENTAIS

TÓPICO 3 – SEMIÓTICA OU SEMIOLOGIA

ORIGEM E SURGIMENTO

1 INTRODUÇÃO

Neste início de estudo serão tratadas questões históricas relativas à Hermenêutica a serem utilizadas em nosso curso. Neste primeiro tópico vamos adquirir conhecimentos específicos quanto à necessidade histórica que os seres humanos têm da hermenêutica. Daremos atenção à origem e contexto histórico da hermenêutica; a alguns conceitos e definições; aos principais problemas com os quais ela se envolve; à hermenêutica bíblica e, finalmente, à contribuição de F. D. E. Schleiermacher para a constituição da hermenêutica como saber moderno. O interesse é que você tenha familiaridade prévia com o assunto a partir do qual poderá desenvolver o restante do estudo.

2 ORIGEM E CONTEXTO HISTÓRICO

“Hermenêutica é uma palavra cuja origem está na mitologia grega, envolvendo o deus Hermes, em latim Mercúrio” (ROHDEN, 1999, p. 112). No Panteão grego ele era associado à linguagem ou fala, pois como deus, poderia nomear as coisas e as pessoas. Também era o intérprete da vontade dos deuses aos seres humanos.

A hermenêutica, como um conjunto do saber humano ocidental, nasceu no século XVII, da necessidade de superar a distância cultural e/ou cronológica que prejudicava a compreensão dos textos antigos, pretendendo determinar o seu significado e demonstrar sua pertinência na atualidade. Ela foi nomeada *ars interpretandi*, ou **arte da interpretação**. E foi dividida em três disciplinas:

- Hermenêutica *sacra* (teologia).
- Hermenêutica *profana* (filosofia e filologia).
- Hermenêutica *juris* (direito).

Isto não quer dizer que anteriormente a esse período não houvesse uma preocupação com a interpretação de textos. Platão, o primeiro a usar o vocábulo hermenêutica, já sentia a inevitabilidade de interpretar o que pessoas antes dele escreveram, sobretudo os mitos, e chamou o seu modo de fazer isso como *alegorese*. Também judeus e, depois, cristãos, sentiram a necessidade de entender o que estava escrito nas Escrituras judaicas ou no Antigo Testamento.

“A consciência histórica racionalista iluminista reposicionou a questão hermenêutica, de simples leitura dos textos para o sentido que o ser humano dá a si mesmo e ao mundo que lhe é totalmente estranho” (LACOSTE, 2004, p. 816).

A história da hermenêutica, doravante, envolve cinco personagens:

- 1 F. D. Schleiermacher, filósofo romântico do século XVII e tradutor de textos da antiga civilização grega, foi o primeiro a desenvolver um projeto hermenêutico geral baseado em duas tarefas: o estudo da cultura e da língua do autor e a **adivinhação simpática** do seu pensamento.
- 2 Wilhelm Dilthey, filósofo historicista do século XVIII, fundou a distinção entre as ciências do espírito (humanas): que compreendem; e as ciências objetivas (naturais): que esclarecem; a hermenêutica cabia às primeiras.
- 3 Martin Heidegger, filósofo existencialista do século XIX, reviu o projeto hermenêutico elaborado até então e o reorganizou teoricamente, de modo a colocar a compreensão à frente da interpretação, isto é, da compreensão de si enquanto existente no mundo é que se fará a interpretação de algo. Coube a ele, também, a introdução da estrutura circular da compreensão: círculo hermenêutico.
- 4 H. G. Gadamer, filósofo fenomenológico da primeira metade do século XX, enfatizou a compreensão como uma pré-interpretação em diálogo com outras pré-interpretações existentes na história, de modo que cabe à Hermenêutica colocar em relação os horizontes a cada tempo e promover a **fusão de horizontes**, num diálogo do qual nasce, não a única, última e melhor interpretação, mas outra interpretação.
- 5 Paul Ricoeur, filósofo fenomenológico da segunda metade do século XX, que terminou por eliminar a diferença entre **esclarecer** ou **explicar** (ciências da natureza) e **compreender** (ciências da humanidade), para fazer da explicação o pressuposto da compreensão, pois não há mais distanciamento objetivante entre o intérprete e o texto, cabendo à hermenêutica abrir o **mundo do texto** ao leitor para que habite nele.

3 CONCEITOS E DEFINIÇÕES AMPLAS

É importante saber diferenciar a linguagem usada quando se está no campo de conhecimento da hermenêutica. O sentido comum dado à palavra **hermenêutica** é **interpretação**, e esta tem a ver com a compreensão de textos, para cuja função se usa a palavra **exegese**. Temos, assim, um relacionamento sinonímico que aproxima **exegese** de **interpretação** e de **hermenêutica**.

Conforme os antigos gregos, o primeiro povo que nos deixou um registro de atividade hermenêutica, os três termos eram desenvolvimentos da disciplina chamada **heurística**: o estudo e desenvolvimento dos métodos ou princípios que ajudam a descobrir o sentido e significado de um texto.

Portanto, **hermenêutica** se relaciona com a ideia da descoberta, mais especificamente, com o esforço por entender algo que alguém diz ou escreve. De modo clássico, é a ciência que formula linhas gerais, leis e métodos para interpretar o significado dado por um autor original.

Contemporaneamente, também trata de interpretar o significado do texto para uma audiência que o lê. Ainda nele, um mundo secularizado, para alguns, e pós-metafísico, para outros, no qual a referência transcendental da **Verdade** já não mais existe, o ser humano toma consciência dos seus limites e finitude, restando-lhe entender o sentido do seu falar e fazer no mundo.

Exegese, amplamente definida, trata-se da atividade normal de alguém em compreender o que ouve ou lê no seu dia a dia. Quando se trata de textos escritos, descreve a tarefa de extrair o significado desse texto, mas também inclui explicar, interpretar, contar, relatar, descrever o seu significado. Classicamente, diz respeito à articulação ou descoberta do significado do texto baseado no entendimento da intenção e objetivos de um autor original.

Interpretação é frequentemente usada, intercambiavelmente, com as palavras: **hermenêutica** e **exegese**. Para alguns, os três termos são mesmo sinônimos, sem nenhum conteúdo específico. Existem, porém, algumas distinções que podem definir melhor o que se faz quando se pratica a exegese. Do geral para o específico, o termo interpretação é o mais amplo, pois abrange qualquer comunicação que seja objeto de interpretação: oral, gestual, simbólica e escrita. No caso da hermenêutica e da **exegese**, seu objeto se restringe ao texto escrito. Elas seriam subcategorias da interpretação.

FONTE: Disponível em: <http://teologiaemi.dominiotemporario.com/doc/Exegese_das_Cartas_Paulinas.pdf>. Acesso em: 6 abr. 2013.

Hermenêutica se refere às questões gerais, teóricas e filosóficas que guiam a exegese. Ela pergunta: o que a exegese deve fazer para chegar ao significado adequado de um texto escrito? Dito de outro modo: a **exegese** se ocupa com a interpretação, visando o entendimento do texto por aquele que o lê na atualidade, enquanto a **hermenêutica** se ocupa com a natureza do processo interpretativo e com as condições sob as quais o entendimento básico está sujeito.

A **exegese** conclui: “esta passagem significa isto e aquilo” e a **hermenêutica** conclui: “este modo de entender o significado dessa passagem é constituído pelas seguintes técnicas e pré-entendimentos”.

FONTE: Disponível em: <http://teologiaemi.dominiotemporario.com/doc/Exegese_das_Cartas_Paulinas.pdf>. Acesso em: 25 abr. 2013.

Visto que a hermenêutica está estritamente vinculada à exegese, é preciso entender esta um pouco melhor. Modernamente, exegese é a descoberta do significado de um texto direcionada para o estudo do sentido que o autor quis dar ao mesmo. O texto é aquilo que o autor quis dizer quando o escreveu, envolvendo, desse modo, a maneira como o escritor original intencionou que ele fosse entendido por sua audiência.

Veja as seguintes definições:

Descoberta do que o texto significa em si mesmo, isto é, a intenção original do escritor, e o significado da passagem como ele gostaria que entendessem os leitores aos quais foi primeiro intencionado. (Ralph P. Martin)

O termo exegese é usado em um sentido conscientemente limitado para referir a investigação histórica de um significado do texto bíblico. Ela responde à questão: o que o autor bíblico quis dizer? Isto tem a ver tanto com o que ele disse (conteúdo em si) e com o porquê ele disse (contexto literário). Além disso, a exegese está primariamente interessada com a intencionalidade: o que o autor intencionava que seus leitores originais entendessem. (Gordon Fee)

Esta compreensão de exegese é chamada **histórico-gramatical** ou **exegese histórica** ou **exegese própria**. Ela está interessada no pano de fundo histórico, na intenção do autor original e no entendimento destas intenções pela primeira audiência. A filosofia hermenêutica para esta abordagem histórico-gramatical foi elaborada inicialmente pelo teólogo alemão Karl Keil, em 1788.

Para ele, interpretar um autor significava apenas ensinar o que ele intencionou dizer em sua obra. Não interessava se o que ele afirmava era falso ou verdadeiro, em termos filosóficos, históricos ou teológicos. Como um historiador descreve um fato do passado, assim um exegeta deveria descrever as palavras de um autor em busca do que ele quis dizer. E este significado tinha apenas um sentido decorrente do uso das palavras e sentenças pelo autor, num entendimento o mais literal possível.

FONTE: Disponível em: <http://teologiaemi.dominiotemporario.com/doc/Exegese_das_Cartas_Paulinas.pdf>. Acesso em: 6 abr. 2013.

Uma mudança recente ocorreu quando se concedeu um papel ativo ao exegeta ou ao intérprete do texto, como aquele que o julga ou critica, desde o seu ponto de vista, notadamente as informações e formações históricas que consegue amearhar a seu respeito.

Denominada exegese histórico-crítica, ela é dividida em três subdisciplinas:

- 1 um conjunto de métodos que busca descrever a forma linguística do texto e suas estruturas subjacentes;
- 2 um conjunto de métodos que busca pelas circunstâncias que cercam a origem do texto e procura identificar seus destinatários originais;
- 3 um conjunto de métodos que investiga a recepção do texto ao longo de sua história até o presente.

De acordo com W. G. Kümmel (1982):

- 1 o exegeta deve procurar aprender com o texto o que ele diz sobre as circunstâncias históricas no tempo de sua composição, seu autor, os leitores aos quais foi endereçado, o meio intelectual que o originou e a história externa e interna do Cristianismo primitivo;
- 2 o exegeta deve procurar descobrir o significado objetivo do texto, isto é, aprender dele o que ele diz sobre o assunto que é discutido, e o que quer dizer para o intérprete pessoalmente.

Mais recentemente, ainda têm surgido novos modos de fazer a exegese de textos como reação aos conhecidos até então.

Antes de simplesmente corrigir aqueles baseados na história e na crítica, eles rejeitam várias de suas pressuposições baseadas historicamente, e escolhem enfatizar outros critérios exegéticos. Estes métodos exegéticos não podem ser agrupados aleatoriamente, pois eles se originam em diferentes modelos como reação à exegese tradicional e, em outros, de outras disciplinas.

FONTE: Adaptado de: <http://teologiaemi.dominiotemporario.com/doc/Exegese_das_Cartas_Paulinas.pdf>. Acesso em: 6 abr. 2013.

Bem ao gosto do nosso tempo, existem formas alternativas ou substitutivas e interdisciplinares de exegese, também chamadas **análises** de textos, que incluem:

- a análise do discurso, uma forma de exegese que depende muito das ideias da Linguística moderna;
- a análise retórica e narratológica, com suas raízes baseadas historicamente, mas muito de sua prática atual se apoia em concepções da literatura moderna;
- a análise literária, que permanece um campo amplo e diverso;
- as análises ideológicas, que incluem a crítica da libertação e de gênero;
- a análise sociocientífica, que retira sua sugestão diretamente do trabalho recente das ciências sociais; e
- a análise canônica, que reflete diretamente interesses do cânon, não apenas em suas dimensões históricas, mas como um produto de certo tempo.

Essas formas alternativas de exegese merecem ter seu lugar na metodologia exegética, junto ou no lugar da exegese histórica e crítica. Não devem ser consideradas como acréscimo às práticas classicamente já estabelecidas. Existe um número de problemas no texto que essas formas alternativas trabalham com sucesso. Por exemplo, a análise literária não coloca sua ênfase nas origens históricas do texto, mas em sua forma final; a análise canônica, antes de se preocupar com as questões conhecidas da autoria dos livros, utiliza seu status canônico como o contexto interpretativo e exegético mais importante.

FONTE: Adaptado de: <http://teologiaemi.dominiotemporario.com/doc/Exegese_das_Cartas_Paulinas.pdf>. Acesso em: 6 abr. 2013.

4 PROBLEMAS HERMENÊUTICOS FUNDAMENTAIS

A leitura e o entendimento de um texto diferem em grau e complexidade, dependendo se é uma carta pessoal, um jornal diário, um romance, uma obra clássica, um código jurídico ou a Bíblia. Isto acontece devido a três problemas principais, que veremos a seguir:

4.1 O PROBLEMA DA HISTÓRIA

O significado de um texto inclui tanto o que ele significou no passado quanto o que ele significa no presente. A distinção na Linguística contemporânea coloca isso em termos de **sincronia** e **diacronia**. Quanto à primeira, o objetivo é descrever um texto com base em sua coerência, estrutura e função na sua forma final. Quanto à segunda, o objetivo é explicar os eventos e processos históricos que trouxeram o texto à existência.

A descoberta do significado do texto que busca responder ao que o texto significa no presente normalmente se baseia em uma abordagem sincrônica ao texto: o que ele é. A busca que se interessa pelo que o texto significou no passado se apoia pesadamente sobre uma abordagem diacrônica do texto: como ele veio a ser o que é.

Por que é difícil ligar essas duas condições de existência do texto?

Primeiro, porque um texto antigo não foi escrito originalmente para nós, leitores modernos. Mas para audiências antigas. De certo modo, somos observadores intrusos de outra realidade que não vivenciamos.

Segundo, porque os textos antigos, inclusive os manuscritos bíblicos, foram compostos em outra língua, no caso da Bíblia, em hebraico, aramaico e grego, em sua maioria, portanto, bem diferentes da língua portuguesa. Quem usa uma tradução desses manuscritos depende, de certa forma, de interpretação do(s) tradutor(es). Mesmo que conheça a língua, falta-lhe o acesso ao modo como elas eram faladas e usadas no tempo de registro do texto.

Terceiro, porque há uma grande distância histórica e cultural entre os autores e a audiência de um texto antigo e os seus leitores atuais. Por um lado isso é bom, pois permite que o texto fale por si mesmo; por outro lado, ele pode deixar de ser relevante para nós, pois fala para o passado. Quando confrontados com muitas questões atuais, eles parecem nada ter a dizer. Forçar um sentido atual ao texto pode gerar muita ambiguidade e distorções em relação ao autor e à audiência original. Muitos exegetas, hoje, acreditam ser impossível a interpretação objetiva, pois seu significado se perdeu para sempre, e desnecessária, pois seu significado não faz o menor sentido hoje.

FONTE: Disponível em: <http://teologiaemi.dominiotemporario.com/doc/Exegese_das_Cartas_Paulinas.pdf>. Acesso em: 6 abr. 2013.

Quarto, porque a inexistência dos documentos autógrafos, isto é, o texto originalmente escrito pelo autor, e a existência de milhares de cópias manuscritas, principalmente no caso do texto bíblico, e de inúmeras versões e edições ao longo do tempo, somam mais problemas à questão de qual texto é o mais adequado.

4.2 O PROBLEMA DAS PRESSUPOSIÇÕES

Hoje, se reconhece que a descoberta de um significado para um texto é modelada pelas tradições que o exegeta possui e pelas quais aprendeu a ler o texto, inclusive o jurídico ou o bíblico, e pelo lugar, papel e peso que a discussão destas tradições representa à exegese. Isso tem a ver sobre como cada exegeta entende para si mesmo o *status* do texto:

- orientação principal para a vida;
- legitimação de uma forma de vida dele mesmo, de um grupo, de uma família, de uma comunidade, de uma igreja;
- como parte das condições de mundo no qual se vive.

Estas situações colocam a questão das pressuposições do exegeta.

A exegese histórica, em geral, como é o pressuposto de toda ciência moderna de caráter positivista, afirma que pratica uma exegese objetiva, na qual o exegeta se coloca no contexto, ambiente e mundo dos autores e leitores antigos, vendo as coisas de sua perspectiva original e suprimindo qualquer opinião moderna que afete sua interpretação.

Rudolf Bultmann questionou essa espécie de objetividade e neutralidade histórica quando escreveu seu ensaio: “É possível a interpretação sem pressuposições?” Para ele, a pressuposição é necessária e possível se isso significa não pressupor o resultado final da exegese. Por outro lado, ele afirma que:

Nenhuma exegese é sem pressuposições, na medida em que o exegeta não é uma tábula rasa, mas, ao contrário, aborda o texto com questões específicas ou de um modo específico de levantar questões, e assim tem uma certa ideia do assunto com o qual o texto está lidando.

Se existem pressuposições, o exegeta não pode ler o texto de modo neutro e objetivo, pois ele está determinado por sua própria individualidade, inclinações especiais, hábitos, virtudes e fraquezas. Ao ler o texto, ele deve formular um entendimento inicial, uma ideia inicial, um ponto de referência do que o texto está dizendo. Isto será verificado pelo próprio texto.

Conforme Conzelmann e Lindemann:

O exegeta deve perguntar pelas pressuposições que traz ao texto. Qual sua tradição ou *background*? Que perguntas ele espera que o texto responda? Por que ele se dedica a esse texto?... Não há exegese sem pressuposições. Cada interpretação é pelo menos influenciada pelo próprio ambiente histórico do exegeta.

FONTE: Disponível em: <http://teologiaemi.dominiotemporario.com/doc/Exegese_das_Cartas_Paulinas.pdf>. Acesso em: 6 abr. 2013.

4.3 O PROBLEMA DA TEOLOGIA

No caso específico da exegese de textos bíblicos, talvez a questão mais controversa é sobre o lugar da Teologia, notadamente acerca do caráter descritivo (não confessional) ou prescritivo (confessional) da exegese.

Para este segundo tipo, prescritivo, o texto bíblico é um texto sagrado, que implica em: ele registra as palavras de Deus; é a melhor apresentação da realidade; sua autoridade ultrapassa a de qualquer outro texto literário; ele tem um papel central em guiar a fé e a prática de indivíduos e comunidades. Para os exegetas que trabalham com esses pressupostos, a interpretação só pode ser feita desde dentro e para uma comunidade de fé, e ao resultado da exegese o indivíduo e a comunidade devem se submeter. O problema aqui é que os pressupostos doutrinários, de antemão, já determinem os resultados da exegese.

Para o primeiro tipo de exegese, descritiva, o que importa é o lugar e papel histórico do texto bíblico na época de sua composição e na forma como se encontra escrito. Isso implica em: valorizar o significado passado do texto; tratar o texto bíblico como uma literatura antiga; em formas históricas mais radicais, reduzir referências sobrenaturais a uma determinada época histórica.

Contudo, o texto bíblico não é apenas um registro das comunidades antigas, no sentido histórico, mas um registro moderno para comunidades atuais, no sentido teológico. A questão mais profunda da exegese do texto bíblico diz respeito ao papel do exegeta como proclamador do que o texto significou no passado, e do teólogo como proclamador do que o texto significa no presente.

FONTE: Adaptado de: <http://teologiaemi.dominiotemporario.com/doc/Exegese_das_Cartas_Paulinas.pdf>. Acesso em: 6 abr. 2013.

5 HERMENÊUTICA BÍBLICA

A hermenêutica dos textos bíblicos é um caso especial no estudo da Hermenêutica. De fato, o desenvolvimento mesmo da hermenêutica se deve à necessidade do Cristianismo de entendimento do texto bíblico, o que demandou grande investimento da sua parte nesta tarefa interpretativa.

5.1 O PROCESSO HERMENÊUTICO NO ANTIGO (PRIMEIRO) TESTAMENTO

A carência da interpretação não foi percebida e desenvolvida, inicialmente, pelos cristãos, mas pela comunidade hermenêutica configurada no povo de Israel, no próprio Antigo Testamento, conforme os cristãos denominam tradicionalmente **a primeira parte da Bíblia cristã**. Naturalmente, o povo judeu chama esta parte de suas Escrituras ou seus livros.

O começo da produção desses textos, pelos israelitas, data do primeiro milênio antes de Cristo, mais exatamente quando o povo de Israel consolidou sua posição na terra de Canaã, constituindo um reino forte por meio dos reis Davi e Salomão. Desde então houve uma classe de escribas que recolheu os muitos textos e tradições orais do passado de Israel e tratou de dar-lhes alguma forma escrita.

Ao agir desse modo, esses israelitas não somente produziram o texto bíblico, como também desenvolveram um processo de reflexão e diálogo com a história passada das tribos israelitas. Isto conduziu à constituição de tradições literárias e complexos narrativos que cresceram e se atualizaram ao longo da história de Israel, fruto de intenso estudo, leituras e releituras, usos e reúsos de textos já estabelecidos. Assim, entre a tradição, a sua transmissão e o registro, deu-se um movimento hermenêutico contínuo que tratou de sempre atualizar a história de Israel, que evoluía na medida em que os eventos sucediam.

Todavia, a busca histórica não era puro interesse nos eventos. Todo o esforço se dirigiu para um olhar teológico sobre eles: de que modo Deus atuava neles e qual era a compreensão da vontade de Deus que se poderia extrair a partir deles? A este modo de ver, os hermeneutas denominaram o texto bíblico como: Palavra de Deus, ou vinda de Deus. Desse modo, ela se misturava com a resposta humana de modo a constituir um único texto, uma só narrativa: o texto bíblico.

5.2 O PROCESSO HERMENÊUTICO NO NOVO TESTAMENTO

O Novo Testamento nasceu da necessidade de os discípulos de Jesus Cristo compreenderem o que aconteceu com eles a partir do momento em que seguiram a Jesus de Nazaré e foram transformados pela sua vida, morte e ressurreição. Esse processo hermenêutico de autoconhecimento foi iniciado por Jesus, o qual, por sua vez, ensinou os discípulos acerca de como dar andamento ao mesmo.

O processo era o seguinte: ler as Escrituras judaicas, isto é, o Antigo Testamento, procurando por aqueles textos que apontavam para o que estava acontecendo na vida de Jesus. A razão desta busca continuava a mesma: de que modo os acontecimentos relacionados com Jesus de Nazaré apontavam para a atuação de Deus e qual era a compreensão da vontade de Deus que se poderia extrair deles?

Desse modo, desenvolveu-se uma relação dinâmica ou dialética entre as Escrituras judaicas e a sua interpretação desenvolvida pelos discípulos de Jesus Cristo. Várias foram as imagens que eles usaram para descrever essa relação:

QUADRO 1 – ANTIGO E NOVO TESTAMENTO

Antigo Testamento	Novo Testamento
Sombra	Luz
Promessa	Cumprimento
Passado	Futuro
Tipo	Antítipo
Precursor	Realizador

FONTE: O autor.

Observe que a história passada de Israel é aplicada a Jesus Cristo e a seus discípulos, que passaram a se autodenominar, mais adiante, em novo povo de Deus ou povo da nova Aliança, mais simplesmente: igreja. Como o foco deles estava no futuro, isto é, em como as Escrituras judaicas apontavam para a realização do plano de Deus para a história do povo de Israel, a orientação das comunidades cristãs não significava uma orientação para sua experiência presente, considerada um período provisório até que o plano de Deus fosse totalmente cumprido em Jesus Cristo.

A Escritura, como Palavra de Deus, era uma dádiva divina ao seu povo. Sendo de origem divina, também possuía inspiração divina, e só poderia ser lida espiritualmente, isto é, com a ajuda do Espírito Santo. Sendo ele o verdadeiro mentor por trás do processo hermenêutico, ele é considerado o Guia da Igreja, quem a ajuda a usar a Escritura para orientar a sua vida, seus ensinamentos e a sua missão.

5.3 O PROCESSO HERMENÊUTICO NAS PRIMEIRAS COMUNIDADES CRISTÃS

A partir do Novo Testamento, as igrejas se consolidam no Império Romano e prosseguem o processo hermenêutico iniciado pelos discípulos de Jesus Cristo: elas continuam a leitura do Antigo Testamento a partir do testemunho de Jesus Cristo e dos seus primeiros apóstolos.

Contudo, à medida que o tempo passa, elas se sentem cada vez mais distantes, histórica e culturalmente, do povo judeu, tornando-se cada vez mais difícil o reconhecimento do conteúdo histórico do Antigo Testamento.

Assim, os líderes das igrejas, seus bispos, em geral, ultrapassaram o conteúdo histórico e literal do Antigo Testamento, em busca do seu sentido mais profundo ou espiritual. O meio para fazer isso já lhes fora dado pelos próprios contemporâneos leitores judeus do Antigo Testamento, e também pelos leitores neoplatônicos dos textos da antiga civilização grega: a alegoria. Esta consistiu em tomar o sentido de um evento histórico do Antigo Testamento e torná-lo um ensino na realidade histórica da Igreja.

Para que esse processo hermenêutico fosse eficiente, não deixando lugar para mal-entendidos e erros grosseiros, ele deveria acontecer em atenção a quatro orientações principais.

- Primeiro, a fé em Jesus Cristo era o ponto de partida e ponto de chegada.
- Segundo, os textos onde buscar o sentido deveriam ser bem delimitados, daí a necessidade de um cânon ou conjunto oficial de textos.
- Terceiro, o fim prático do ensino ou da edificação da Igreja.
- E o quarto, estava de acordo com um pensamento comum das igrejas, uma espécie de regra da fé.

5.4 O PROCESSO HERMENÊUTICO NAS COMUNIDADES CRISTÃS MEDIEVAIS

A decadência final do Império Romano, em suas duas versões, Ocidental e Oriental, propiciou tanto a invasão dos povos bárbaros quanto a afirmação das igrejas cristãs junto aos povos, agora livres do jugo romano. O resultado foi o surgimento da civilização medieval cristã, que perdurou por um período de mil anos.

Nele, o processo hermenêutico do texto bíblico é amplo e complexo demais, tanto pela sua longevidade quanto pelo acúmulo de circunstâncias históricas e culturais. De modo geral, ele não ocorreu em todo lugar onde havia a presença das igrejas, mas concentrou-se em dois espaços privilegiados:

- os mosteiros, onde se localizaram os centros de preservação e reprodução do saber da época;
- as escolas patrocinadas pelas igrejas.

Posteriormente, muitos mosteiros e escolas se uniram ou constituíram faculdades ou universidades, canalizando o processo hermenêutico para novas realidades em surgimento.

A Igreja controlou o processo hermenêutico, a fim de atender ao objetivo da manutenção da sua autoridade civilizatória, fundamentada no domínio religioso e político, sendo ela a grande personagem do mesmo. Para tal, ela manteve a herança recebida das antigas igrejas: partia do texto bíblico (literal) para a sua leitura a partir da fé (alegoria). A este acrescentou outro elemento importante devido à sua condição de mestra da civilização que ela modelava: o agir moral correto. E, por fim, chamava para a condição passageira da vida humana, elevando-a para a realidade final e definitiva divina: a transcendência.

A este modo de proceder hermeneuticamente conhece-se como os quatro sentidos do texto bíblico, como descrito no quadro a seguir:

QUADRO 2 - QUATRO SENTIDOS DO TEXTO BÍBLICO

Quádruplo sentido			
Literal	A letra ensina os fatos.	<i>Littera gesta docet</i>	Texto
Fé	Aquilo em que se deve acreditar.	<i>Quid credas allegoria</i>	Alegoria
Amor	Aquilo que se deve fazer.	<i>Morallis quid agas</i>	Tropologia
Esperança	Aquilo que se deve aspirar.	<i>Quo tendas anagogia</i>	Anagogia

FONTE: O autor.

Um pequeno exemplo é o seguinte:

QUADRO 3 - QUATRO SENTIDOS DO TEXTO BÍBLICO

Quádruplo sentido: a cidade de Jerusalém			
Literal	A letra ensina os fatos.	<i>Littera gesta docet</i>	Antiga cidade judaica.
Fé	Aquilo em que se deve acreditar.	<i>Quid credas allegoria</i>	A igreja.
Amor	Aquilo que se deve fazer.	<i>Morallis quid agas</i>	A alma humana.
Esperança	Aquilo que se deve aspirar.	<i>Quo tendas anagogia</i>	A cidade celestial.

FONTE: O autor.

5.5 O PROCESSO HERMENÊUTICO DA REFORMA PROTESTANTE

A Reforma Protestante não repercutiu apenas na reconfiguração histórica e cultural que resultou no mundo moderno, mas também na modernização do processo hermenêutico do texto bíblico. Uma vez que os reformadores e suas igrejas recusaram a autoridade política e religiosa da Igreja Católica Romana, a Bíblia passou a ser a autoridade primária e fonte única para o conhecimento de Deus e da sua vontade para a humanidade.

A única maneira de tornar prática a autoridade bíblica era sustentando o seu sentido literal: leitura direta com ênfase no primeiro significado do texto, com rejeição dos demais sentidos propostos anteriormente. O processo hermenêutico se dava pelo estudo gramatical e histórico do texto bíblico em busca da sua interpretação correta. Esta tinha por alvo a clareza da Escritura. E esta somente seria possível comparando textos da Escritura com outros textos da própria Escritura que os esclarecessem.

Devido a esta postura, os reformadores foram homens que tinham o texto bíblico em uma das mãos, e a realidade que os cercava na outra mão. Esta era analisada e as ações necessárias consideradas à luz do estudo do texto bíblico. O processo hermenêutico, contudo, dependeu de influências históricas e culturais predominantes em cada um deles.

Martinho Lutero foi um homem da Bíblia, pois ainda membro da ordem agostiniana, formou-se em Doutor nas Sagradas Escrituras, sendo seu professor para os monges e padres em formação. Seu estudo e ensino do Antigo Testamento o levaram ao uso corrente da língua hebraica a fim de descobrir a origem e uso das palavras. O sentido espiritual decorre do literal com o fim de ser aplicado à existência do leitor cristão. A função da razão era de servir como princípio ordenador da Escritura para apresentar a revelação com clareza. Vale lembrar que essa orientação foi adquirida não da Igreja Católica Romana, mas dos estímulos vindos do Renascimento, um período antecedente e contemporâneo ao da Reforma, que convocou as mentes pensantes da época para a volta aos textos antigos da civilização grega e romana em busca do conhecimento e da sabedoria para os seus dias.

Ulrico Zwinglio foi um padre formado mestre sob a orientação de Erasmo, de Roterdã, o grande mestre humanista do Renascimento. Ele retornou a Zurique como expositor das Escrituras na grande Catedral de Zurique. Desta experiência cotidiana, ele elaborou o seu processo hermenêutico do texto bíblico. Este deve ser lido a partir da sua vivência pessoal e esta é resultado do encontro com o texto a partir da conversão a ele. Somente assim é possível aplicá-lo por meio da pregação frequente. E somente esta pregação deve ser a base pela qual medir toda ação humana. A confiança de Zwinglio no texto bíblico tinha por fundamento a compreensão de que este continha a Palavra de Deus aos seres humanos, que deveria ser buscada dentro dele somente, sem recurso a nenhuma autoridade externa a não ser a ação de iluminação interior do Espírito Santo.

João Calvino foi homem da segunda geração de reformadores, posterior, ainda que contemporâneo, a Lutero e Zwinglio. Para ele, o texto bíblico era uma adaptação da fala divina ao nosso modo de comunicação, a qual se estendia do texto até a sua pregação. Sendo uma espécie de balbúcio de Deus, ela servia como lentes divinas para os seres humanos espiritualmente míopes. Ainda que escrita em linguagem humana, ela não poderia ser devidamente entendida senão pelo testemunho interior do Espírito Santo, que Calvino chamou de iluminação. Coube a Calvino a orientação do processo hermenêutico para busca da intenção do autor do texto, a partir do esclarecimento do seu contexto histórico e da sua gramática. Todavia, a aplicação do texto ao contexto do leitor atual era o objetivo final do processo hermenêutico através dos meios da pregação e da dogmática.

5.6 O PROCESSO HERMENÊUTICO NAS COMUNIDADES CRISTÃS MODERNAS

A Modernidade Ocidental se apoia em dois movimentos precursores: o Renascimento e o Iluminismo. Semelhantemente, o processo hermenêutico moderno em relação ao texto bíblico também deve muito a ambos.

O Renascimento apontou para o esgotamento das propostas culturais, artísticas, literárias e científicas da Idade Média europeia, que estava em sensível transformação com o surgimento da burguesia, a circulação de novas ideias e o interesse, sobretudo, nos afazeres humanos e mundanos, chamado Humanismo. Este, por sua vez, orientou a busca pela herança civilizacional grega com sua ênfase nas formas e ideias humanizadoras do ser humano.

A este movimento deu-se o nome de Classicismo e àquele período civilizacional, de Antiguidade clássica. Por sua vez, o interesse nesta herança requereu a descoberta e tradução dos antigos textos, inclusive o texto bíblico. Foi assim que o processo hermenêutico do texto bíblico foi afetado, pois sendo ele texto, partilhava da natureza literária dos demais textos.

Uma das ocupações desse período, então, foi cotejar a tradução oficial da Bíblia usada pela Igreja com os manuscritos que começaram a ser investigados, escritos em hebraico, no caso do Antigo Testamento, e em grego, no caso do Novo Testamento, e com versões escritas em línguas antigas e diferentes do latim oficial. Também foi enfatizada a composição literária do texto bíblico e o seu estudo filológico, isto é, a análise crítica do texto bíblico com o fim de identificar a sua localização, datação e a sua composição, a partir do uso da língua em determinado período histórico de um povo. O resultado foi um salto qualitativo sem precedentes no conhecimento do texto bíblico e do ambiente histórico e cultural no qual ele foi formado, doravante.

O Iluminismo significou a ruptura definitiva com a Idade Média europeia e a sua civilização, doravante denominada Idade das Trevas. Ele representou a proposta de emancipação da vivência humana de toda autoridade, apoiando-se exclusivamente no uso correto da razão.

Definitivamente, o ser humano europeu se desvinculava do passado e caminhava otimista rumo ao futuro que ele queria forjar para si mesmo. Para tal, depositou grande confiança na História, considerada não um conjunto de fatos agrupados cronologicamente, mas o impulso que conduziria o ser humano para adiante em busca da realização de seu projeto. O desdobramento desse projeto também afetou o processo hermenêutico do texto bíblico.

Nesse momento, ele estava paralisado entre três movimentos dogmáticos:

- O Escolasticismo protestante, que o usava como autoridade para afirmação do caráter bíblico de suas doutrinas.
- O Pietismo protestante, que o usava como autoridade para afirmação da sua experiência espiritual.
- O contrarreformismo católico, que o usava para afirmação da autoridade da Igreja.

De certa forma, retornando ao uso do texto bíblico no período da Reforma protestante, o processo hermenêutico iluminista optou pelo rompimento com os dogmatismos pela via da recuperação do seu sentido histórico. Esta resultou no submetimento do texto bíblico à investigação puramente histórica com a firme intenção de torná-lo mais adequado ao próprio projeto iluminista, isto é, adaptando-o aos novos tempos.

Desde que, segundo esse projeto, o ser humano era o motor da história, procurar pelo sentido de algo era descobrir as suas razões, daí o foco no autor. Esse processo hermenêutico se estendeu em dois modos de inquirição:

- O primeiro, chamado Histórico-gramatical, partiu do princípio de que o significado do texto é controlado pela intenção do autor, que, por sua vez, é controlado pelo seu contexto histórico e de sua comunidade ouvinte, que, por sua vez, são controlados pela linguagem utilizada à época.
- O segundo, chamado Histórico-crítico, partiu do princípio de que o significado do texto é controlado pelas condições históricas da sua composição, em termos das fontes, das tradições e dos modos de linguagem e escrita disponíveis à época. Conhecendo esses elementos, seria possível chegar até à intenção do autor. Em qualquer caso, a busca do sentido era desvinculada do seu significado para a realidade do leitor atual.

5.7 O PROCESSO HERMENÊUTICO NAS COMUNIDADES CRISTÃS CONTEMPORÂNEAS

O que se chama por contemporâneo ou atual é algo difícil de demarcar os contornos, exatamente pela falta de distanciamento de qualquer um que se disponha a fazê-lo. No que diz respeito ao processo hermenêutico do texto bíblico, conforme as múltiplas sugestões, ele pode ser resumido a dois desenvolvimentos, um linguístico e outro literário.

- O primeiro coloca ênfase no texto conforme escrito, de modo que ele analisa seus aspectos materiais (tamanho das letras, cor e textura do papel, comprimento das linhas, constituição de parágrafos etc.) e de conteúdo (léxico; estruturas sintáticas; falta de nexos para indicar as relações de causa-efeito, temporais, sinais de pontuação, tradução etc). O autor desaparece por trás do texto, sendo o texto a presença da ausência do autor e sua comunidade ouvinte. Compete ao leitor do texto extrair dele algo que lhe faça sentido e transportá-lo para a sua própria realidade.
- O segundo coloca ênfase no leitor-modelo capaz de interagir com o texto, a partir de seu próprio contexto, e de acrescentar um significado a ele enquanto seu próprio entendimento, fazendo reescritas ou releituras sucessivas do mesmo.

6 FRIEDRICH D. E. SCHLEIERMACHER

FIGURA 1 - FRIEDRICH D. E. SCHLEIERMACHER



FONTE: Disponível em: <<http://www.tarrdaniel.com/documents/Filozofia/images/Schleiermacher.jpg>>. Acesso em: 25 abr. 2013.

Para Schleiermacher, considerado o pai da Hermenêutica moderna, esta era “a arte da compreensão correta do discurso de um outro” (SCHLEIERMACHER, 1999, p. 15). Ele foi influenciado tanto pelo processo hermenêutico renascentista, de caráter filológico, quanto pela tradição exegética protestante, de caráter histórico. Em ambos persiste o ideal exegético de reconstituir o sentido original do texto acrescido das exigências de considerar as condições gerais nas quais ocorrem a interpretação e a justificativa do processo mesmo de interpretação. A novidade de Schleiermacher foi fundamentar o processo hermenêutico em um conceito geral de compreensão.

Para que a compreensão ocorra é preciso observar:

- 1 A inseparabilidade entre sujeito e objeto.
- 2 O condicionamento de todo discurso humano a um horizonte linguístico específico que determina o resultado da compreensão.
- 3 A circularidade entre o todo e o particular que gera a dedução como método científico.
- 4 A referência a um ponto de vista, ou pré-compreensão que prioriza a pergunta sobre a resposta.

FONTE: Adaptado de: <http://teologiaemi.dominiotemporario.com/doc/Relatorio_de_Pesquisa_em_Hermeneutica_Contextual.doc>. Acesso em: 8 abr. 2013.

Segundo o processo hermenêutico de Schleiermacher (1999, p. 16), a compreensão é “uma reconstrução histórica e divinatória dos fatores objetivos e subjetivos de um discurso falado ou escrito”.

Trata-se de um esforço consciente e metódico de justificar racionalmente o processo de interpretação. Devido ao distanciamento do intérprete em relação ao autor, duas operações acontecem: a pré-compreensão do intérprete e a diferença entre intérprete e autor.

A compreensão implica dominar a pré-compreensão e superar a diferença. Esta superação é feita por meio da recuperação objetiva (sintático-semântica) da linguagem empregada por uma comunidade falante da qual o autor faz parte e, especificamente, como o autor usa essa linguagem - recuperação subjetiva ou psicológica.

Contudo, toda compreensão é provisória e o distanciamento/estranhamento nunca se esgota, pois envolve circularidades que se sobrepõem infinitamente. Há duas maneiras de eliminar, gradativamente, a distância: o método divinatório/adivinhatório (o que o intérprete entende que o autor quis dizer ou pensou em uma passagem) e o comparativo (a pré-compreensão do intérprete).

FONTE: Adaptado de: <http://teologiaemi.dominiotemporario.com/doc/Relatorio_de_Pesquisa_em_Hermeneutica_Contextual.doc>. Acesso em: 8 abr. 2013.

Para Schleiermacher (1999), portanto, compreender uma obra antiga era chegar até a mente ou ao gênio criativo do seu autor. Para isto, era necessário conhecer os estímulos que o ambiente ou contexto deste autor lhe ofereceu para que ele produzisse a sua obra. Se o trabalho fosse bem feito, seria possível ao intérprete compreender o que o autor quis dizer, melhor do que este mesmo o teria feito.

Na medida em que o intérprete se identificava com o contexto do autor, tudo iria muito bem. Mas, no momento em que ele estranhasse alguma coisa naquele ambiente, ocorria a necessidade da interpretação. Essa estranheza era o resultado da distância entre o contexto do intérprete e o contexto do autor. Nessas circunstâncias, o significado não se tratava mais de reproduzir o pensamento do autor, mas de chegar a possibilidades do seu pensamento que nem mesmo o autor teria sido capaz de imaginar, sob o estímulo do contexto do próprio intérprete.

Caro acadêmico, nesse texto você será introduzido às noções da hermenêutica jurídica, interessante modo de perceber como os textos legais são afetados pela sua interpretação.

LEITURA COMPLEMENTAR

HERMENÊUTICA JURÍDICA

1 INTRODUÇÃO

A linguagem é a base das relações sociais, em razão disso, o direito sofre influência de como esta comunidade organiza o seu ordenamento jurídico. Que código comunicativo próprio pode ser estabelecido tendo como base a língua padrão, criando assim um universo semiológico. A linguagem, as normas, as leis etc... dependem de uma correta interpretação. Toda linguagem tem um certo grau não eliminável de incertezas, é inevitável que o intérprete produza, ou ajude a produzir o sentido daquilo que interpreta, não por um lado isolado, mas num processo de construção que tenha contribuição dos diversos métodos e técnicas de interpretação, que damos o nome de hermenêutica.

[...]

O estudo da hermenêutica jurídica, ou seja, a técnica e os métodos para a correta interpretação das leis, se torna fundamental para o estudo da ciência do direito. Buscamos com este trabalho apresentar de forma abreviada a hermenêutica e os diversos métodos de interpretação, mostrando que esta interpretação vem de todo um processo, não de um ato solitário. Mas este processo não pode ser encadeado em um “manual prático”, a própria busca desse manual já dá mostras da gravidade e da dimensão do problema filosófico da hermenêutica.

Tanto a norma quanto a construção da interpretação (sentido) desta norma surgem nos debates, nas reuniões, nas sentenças proferidas por juristas e doutrinadores. Vamos também tentar decifrar os processos de interpretação, compreensão, crítica e as formas de interpretação do ato comunicativo jurídico.

2 UMA BREVE VISÃO HISTÓRICA

[...]

O mais metódico dos filósofos apresentados até aqui era Savigny, fundador da hermenêutica jurídica clássica, voltada exclusivamente para o direito privado. Putcha, discípulo de Savigny, teve méritos em conduzir a Escola Histórica a uma visão extremamente formalista do direito, dando origem à Jurisprudência dos Conceitos: Deveriam ser extraídos, por abstração, conceitos gerais de normas jurídicas gerais; depois, em um segundo momento, extrair conceitos específicos dos gerais mediante aplicação do método dedutivo ou lógico-formal, criando-se assim uma pirâmide de conceitos, servindo depois de instrumental para integração das lacunas da lei.

Um pouco mais adiante na linha do tempo, surgiu Ihering. Contrapondo-se a Savigny, ele classificou o direito como ciência cultural. Para Ihering, “a sociedade é palco de uma luta de interesses e as normas jurídicas protegem aqueles interesses que conseguirem se impor socialmente”. Ele também foi importante no desenvolvimento da interpretação teleológica, a partir da ênfase na sociedade.

Seguindo a linha temporal surge Kelsen, que classificou o Direito como ciência formal, como a matemática. Removendo desta tudo que estivesse ligado a valores sociológicos e políticos, buscando sempre a neutralidade, Kelsen deu um formato piramidal ao ordenamento jurídico, sendo que a mais geral ficava no topo e a mais específica na base. Em razão de não considerar o Direito como ciência do espírito, não deixou nenhum método hermenêutico, conforme deixou claro no oitavo capítulo de sua obra, que não há qualquer critério ou “meta-critério” que possa estabelecer que uma interpretação é melhor (mais acertada) que a outra.

[...]

3 HERMENÊUTICA, INTERPRETAÇÃO E APLICAÇÃO DO DIREITO

O estudo desta matéria exige que se estabeleça, inicialmente, uma distinção entre hermenêutica, interpretação e a aplicação do direito. Que são conceitos diversos, porém que estão sempre em um formato convexo, sendo parte do mesmo processo.

A hermenêutica tem como objetivo básico a interpretação - esclarecer o sentido e o alcance das expressões jurídicas e a aplicação no caso concreto, porém ela não é exclusivamente um método de interpretação.

O jurista Vicente Ráo, em sua brilhante obra “O direito e a vida dos direitos”, apresenta-nos o seguinte conceito de hermenêutica:

A hermenêutica tem como objetivo investigar e coordenar por modo sistemático os princípios científicos e leis decorrentes que disciplinam a apuração do conteúdo, no sentido e nos fins das normas jurídicas e a restauração do conceito orgânico do direito, para o efeito de sua aplicação.

Neste conceito podemos observar que a hermenêutica dá um processo sistemático de interpretação, que se vale de métodos e leis científicas para apuração do conteúdo, ou seja, a busca do sentido, para sua correta aplicação. A palavra interpretação é originária do latim e quer dizer “entre entranhas”, e isso se deve a uma prática religiosa dos feiticeiros e adivinhos, que introduziam suas mãos entre as entranhas de um animal morto a fim de conhecer o destino das pessoas e obter respostas para o problema humano. De acordo com o livro “Hermenêutica e a unidade axiológica da constituição”,

[...] os sacerdotes supremos do paganismo e os feiticeiros do passado falavam em uma linguagem extremamente obscura, o que tornava necessária a interpretação de seus pronunciamentos, levada a cabo pelos sacerdotes menores ou auxiliares. Inicialmente, por interpretação religiosa, era casuística e desprovida de critério técnico, o que levava à indistinção entre hermenêutica (teoria científica) e interpretação (ato cognitivo).

Hoje, porém, a hermenêutica jurídica utiliza a interpretação como um dos processos de entendimento do sentido das normas, que, apesar de ser convergente, não tem o mesmo significado. A interpretação por meio de regras e processos especiais procura realizar, praticamente, estes princípios e estas leis científicas; do outro extremo, a aplicação das normas jurídicas consiste na técnica de adaptação aos preceitos nela contidos e assim interpretadas as situações de fato que lhes subordinam. A hermenêutica lança mão da interpretação para alcançar o sentido preciso do sentido jurídico da norma e depois a aplica ao caso concreto.

Ficou bem clara, assim, a distinção entre hermenêutica, interpretação e aplicação, três disciplinas distintas, sem ligação, porém com um foco em comum - interpretar e aplicar. Mais uma vez citando Vicente Ráo: “Aquilo que as distingue é, tão somente, a diferença que vai entre a teoria científica, sua prática e os diferentes modos técnicos de sua aplicação”.

4 A INTERPRETAÇÃO - AUSLEGUNG E SINNGEBUNG

Existe um vocábulo usado pelos alemães, *auslegung* - que abrange o conjunto das aplicações da hermenêutica; resume o significado de dois termos técnicos ingleses - *interpretations* e *construction*; é mais amplo e ao mesmo tempo mais preciso do que a palavra portuguesa correspondente - interpretação. É nesse sentido que a interpretação larga de ser um processo reprodutivo (*Auslegung*) e torna-se um processo produtivo (*Sinnggebung*).

Outro ponto importante e que deve ser levado em consideração é a impossibilidade do intérprete se colocar em outro lugar, ou seja, o acontecer da interpretação ocorre a partir de uma fusão de horizontes. Citando mais uma vez o Prof. Mário Macieira - “Nós interpretamos o mundo, a realidade e as coisas, de acordo com nossos horizontes”. Para interpretar, precisamos obrigatoriamente compreender, temos de ter uma pré-compreensão de algo que devemos interpretar, portanto o processo de interpretação é baseado em uma soma de conhecimentos previamente adquiridos, “pois ninguém possui alguma coisa sem antes adquiri-la (ideia-puxa-ideia)” - ou ainda - “ninguém interpreta sem antes compreender” - Regina Toledo Damião.

No processo de interpretação, não necessariamente a interpretação jurídica, a primeira operação do raciocínio é a compreensão. Quando um emissor envia uma mensagem para um receptor, este deve captar literalmente a mensagem do emissor com a preocupação gramatical do enunciado. Este tipo de interpretação gramatical é, como dizemos, o primeiro passo para tradução das ideias do emissor.

Depois desta interpretação gramatical vem o que podemos denominar de interpretação *stricto sensu*, vista como a segunda operação do raciocínio. O receptor, depois de recepcionada e compreendida a mensagem do emissor, deve julgá-la, com seu posicionamento ou com o auxílio de julgamento de outros emissores, ou, ainda, por meio das duas atividades. Este processo é bem compreendido se fizermos uma analogia com a interpretação do direito feita pelo juiz. Citando o professor Mário Macieira, temos:

A ideia de um intérprete, visto essencialmente como aquele que tem a função de decidir (juiz), tem de ser fiel à vontade do legislador (emissor), expressa no texto legal. Esta ideia nasce de uma necessidade da própria sociedade moderna, que é a necessidade da segurança. Enfim, interpretar a lei de forma correta é também um meio de garantir a resolução de conflitos com o mínimo de perturbação social.

No mundo jurídico, por muito tempo considerou-se que o receptor deveria ter a compreensão como atividade única e exclusiva na direção do processo de interpretação, estava restrito à mera interpretação gramatical, conforme o brocardo *in claris cessat interpretatio*. Sendo clara a mensagem, bastaria compreendê-la e aplicá-la no fato concreto, não passando para outras operações do raciocínio.

Este método é em si nebuloso e incompleto, pois mesmo que a ideia esteja clara, é preciso que o receptor, depois de compreender a mensagem, venha a julgar e avaliar a informação vinda do emissor. Neste ponto, Hans Kelsen afirmou que: “A norma é interpretada mesmo quando a lei é clara”, e, para Maximiliano, “até o silêncio se interpreta”, dado que ele traduz alguma coisa. Portanto, tudo é passível de interpretação, desde o silêncio até a norma mais obscura.

Vencida esta fase, prevalece hoje o entendimento hermenêutico jurídico de que a claridade é requisito essencial do ato comunicativo do emissor, mas que não completa a atividade do receptor, devendo este último, depois de compreender, julgar e avaliar a norma jurídica. Kelsen nos traz o seguinte pensamento: “... Portanto, a norma não é apenas o pressuposto da interpretação, mas o resultado da interpretação...”. Vista através dos olhos deste brilhante jurista, a norma deve ser interpretada de modo autêntico através de quem tem o dever de aplicar a norma (competência jurídica), não existindo, desta forma, uma única interpretação correta ou verdadeira, mas uma interpretação válida, dentro de um determinado limite (moldura).

[...]

CONCLUSÃO

Concordamos que o que já foi exposto acima quer dizer pouco, pois as regras de interpretação só teriam real significado se fosse definido em que momento exato pudéssemos utilizar este ou aquele método de interpretar. Mas acontece que essas normas não existem. Constatamos ainda que na ciência hermenêutica é o operador

que unifica e normatiza o processo interpretativo. Com propriedade, Eros Grau afirmou: “Quando interpretamos, o fazemos sem que exista uma norma a respeito de como interpretar as normas”. A busca por um método único, ou mais acertado, acaba sendo uma busca em vão. Dessa forma, uma hermenêutica que se baseia em métodos ou técnicas interpretativos fica de sobremaneira fragilizada, pois estes métodos tendem a objetificar o Direito, engessando e tornando-o sem sentido na nossa sociedade.

A própria ideia do círculo hermenêutico é incompatível com os nossos dias, pela falta de autonomia dos métodos e de uma base mais sólida na escolha deste ou daquele caminho. O próprio termo método significa “caminho”, o que nos leva sempre a pensar que a hermenêutica é um meio e não um fim. Afinal, como nos ensina Luiz Streck:

toda interpretação sempre será gramatical, porque deve partir de um texto jurídico; será inexoravelmente teleológica, atendendo aos fins sociais a que ela se destina e às exigências do bem comum; será obrigatoriamente sistemática, pois é impossível conceber um texto normativo que represente a si mesmo, sem se relacionar com o todo, e assim por diante...

Pensar na interpretação jurídica como um conjunto de métodos é uma ideia errônea e afastada da ideia central do conjunto normativo, que, em si mesmo, encerra todo o seu significado, não necessitando de interpretação subjetiva para existir. Buscar o sentido de algo é bem diferente de criar um sentido para algo. Interpretação jurídica não é criação de sentido; é, em última análise, criação de direito novo. Disse Kelsen: “O intérprete autêntico vai criar (produzir) direito novo”. O sentido de algo não se dá, ele acontece.

O operador de direito não deve se sentir preso a conceitos estritamente doutrinários e nem se sentir subjugado pela “síndrome de Abdula”. Deve entender a hermenêutica jurídica como uma filosofia interpretativa, com métodos (caminhos) elucidativos, porém sem um manual prático de interpretação.

FONTE: Extraído de: <<http://karlasampaio.adv.br/arquivos/Hermeneutica.pdf>>. Acesso em: 14 mar. 2013.

RESUMO DO TÓPICO 1

Nesse tópico você viu que:

- A Hermenêutica parte da constatação de que é preciso superar a distância cultural e/ou cronológica que prejudica a compreensão dos textos antigos, pretendendo determinar o seu significado e demonstrar sua pertinência na atualidade.
- Os termos interpretação, hermenêutica e exegese se relacionam do geral para o específico, sendo **interpretação** o mais amplo, pois abrange qualquer comunicação que seja objeto de interpretação, e **hermenêutica** e **exegese** possuem seu objeto restrito ao texto escrito.
- A dificuldade de interpretação de textos escritos acontece devido a três problemas principais: a distância histórica, as pressuposições e, no caso da exegese bíblica, a teologia.
- A hermenêutica dos textos bíblicos é um caso especial no estudo da Hermenêutica, devido à necessidade do Cristianismo de entendimento do texto bíblico e seu uso.
- Schleiermacher é considerado o pai da Hermenêutica moderna, pois ele apontou o seu objeto para todo aspecto da realidade humana, e o seu método para a compreensão do pensamento do autor a partir de uma relação simpática com ele.



A leitura foi ampla e, em alguns momentos, você pode ter percebido escapar alguma coisa. É muito importante que você guarde o que foi estudado neste tópico, pois será indispensável em uma retomada posterior do seu conteúdo.

1 O início da Hermenêutica como ciência da interpretação nasceu no século XVII, com a finalidade de:

- () fazer a exegese de textos escritos em línguas antigas.
- () interpretar o significado simbólico de antigos documentos religiosos.
- () superar a dificuldade de compreensão de antigos textos, evidenciando a sua importância para a atualidade.
- () completar o sentido de textos obscuros.

2 Dentre os principais problemas que justificam a necessidade da Hermenêutica, pode-se citar:

- () as pressuposições, a história e a teologia, no caso específico do texto bíblico.
- () a teologia, as pressuposições e a história, no caso próprio do texto bíblico.
- () as pressuposições e a história.

3 O pai da Hermenêutica moderna é F. D. Schleiermacher. Sua importante contribuição foi:

- () fundamentar o processo hermenêutico em um conceito geral de compreensão.
- () afirmar o vínculo inseparável entre o autor e o texto que é interpretado.
- () introduzir o sistema quádruplo no ato de compreensão.

CONCEITOS FUNDAMENTAIS

1 INTRODUÇÃO

Como vimos, a hermenêutica é o esforço humano por compreensão. Ela reconhece a distância cultural e/ou histórica que existe entre uma obra antiga, seja ela uma escultura, uma pintura, um romance ou um texto religioso, como o texto bíblico, e aquele que deseja interpretá-la para si e seus contemporâneos. O objetivo da atividade do intérprete é tornar esta obra compreensível ao mundo no qual ele vive, isto é, compreender o seu lugar e significado para o mundo atual.

Esta compreensão não é dada de imediato, quer dizer, não está ali, na obra, pedindo para ser identificada. É preciso que o intérprete contemporâneo se envolva por inteiro no contexto da obra, o que inclui o(a) autor(a) que a produziu. Ao final, a compreensão da obra sempre será o resultado desta integração destes três elementos: o intérprete e a obra, inclusive o seu autor.

A hermenêutica filosófica é exatamente a reflexão que se faz quanto a esse distanciamento entre o intérprete e a obra, a maneira pela qual ele encontra na obra os elementos para compreendê-la, e a forma como atua a dinâmica da compreensão. Somente que a obra passa a ser a própria existência do ser humano no mundo enquanto ele a experimenta a partir de si mesmo. Este é o ponto de partida da hermenêutica filosófica: a reflexão quanto ao lugar do ser humano no mundo que está diante dele, pedindo que seja interpretado de modo que o ser humano encontre o sentido de e para si mesmo.

Nesse tópico aprenderemos acerca da constituição, conteúdo e objetivos da Hermenêutica Filosófica, considerando a contribuição de seus três mais importantes estudiosos: Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger e Hans-Georg Gadamer. Estudaremos ainda os seus conceitos principais, nos quais se apoiam as reflexões desses pensadores.

2 HERMENÊUTICA FILOSÓFICA

Comumente, o desenvolvimento histórico recente dos estudos da Hermenêutica tem levado alguns estudiosos a dividi-lo em três etapas, e classificá-las da seguinte maneira, de acordo com Bleicher (1980, p. 13-18):

Teoria hermenêutica: trabalha como uma teoria geral da interpretação, visando oferecer fundamentos para uma metodologia das ciências humanas, pois objetiva transferir a explicação acerca de algo oferecido na obra de um autor, de modo a formular a autocompreensão do intérprete, isto é: de que modo algo que alguém disse no passado pode ser usado para ajudar a outro alguém que o lê a entender a sua condição na realidade atual?

Filosofia hermenêutica (ou Hermenêutica filosófica): parte da negação de que exista uma base objetiva pela qual fazer essa transferência de sentido, sendo necessário considerar os fatores ou a tradição já operante no intérprete atual, isto é: de que modo a autocompreensão que alguém tem de si mesmo e da sua realidade atual antecipa a explicação do que alguém disse ou diz acerca de algo no mundo?

Hermenêutica crítica: parte da negação de que a tradição já operante no intérprete atual seja de natureza somente individual, visto que é preciso considerar os fatores extralinguísticos, isto é, as questões materiais (sociais, culturais etc.), isto é: de que modo a autocompreensão que alguém tem de si mesmo e da sua realidade atual é determinada pelas condições históricas presentes, que determinam a explicação do que alguém disse acerca de algo no passado?

Outros já reconhecem duas ciências distintas:

Hermenêutica filosófica: a prática hermenêutica é elevada ao nível da reflexão filosófica, à semelhança da filosofia da Arte, filosofia do Direito, e assim por diante.

Filosofia hermenêutica: a própria reflexão filosófica que se autocompreende como hermenêutica, como interpretação da realidade humana (BOLLNOW, apud RUEDELL, 2000, p. 17).

“A essa dupla divisão, outros, ainda, acrescentam uma terceira via da Hermenêutica, denominada **técnica** para referir ao uso clássico da Hermenêutica como arte da interpretação, de estipular as regras e princípios da leitura e interpretação de textos” (SCHOLTZ apud RUEDELL, 2000, p. 17).

Por Hermenêutica filosófica se entende a teoria filosófica da interpretação e da compreensão, quando a hermenêutica faz a pergunta pela “... possibilidade do compreender e interpretar de expressões linguísticas e, por conseguinte, também de símbolos e de signos em geral” (SCHOLTZ apud RUEDELL, 2000, p. 20).

Desse modo, a hermenêutica deixa de se preocupar com as regras e técnicas de interpretação de textos para se fixar a pergunta pelo fundamento da própria interpretação, quanto à possibilidade de alguém vir a compreender o pensamento de outro e acerca do como e da validade desse empreendimento.

A Filosofia hermenêutica difere da Hermenêutica filosófica no sentido de que a Filosofia assume como sua a tarefa de interpretar o mundo e a vivência humana nele a partir das condições históricas da sua existência.

Nesse sentido, toda e qualquer afirmação que o ser humano faz quanto à sua vida no mundo é uma forma de compreendê-lo, e cabe, portanto, o juízo avaliativo da **Razão** tanto ao modo de fazê-lo quanto à interpretação ou linguagem utilizada para tal. Ela assume que perante a contingência e finitude histórica, o ser humano jamais poderá dar conta da totalidade da **Realidade**, uma transcendência que sempre lhe escapa.

O que lhe resta é constituir o mundo de modo que ele se sinta confortável para viver nele, e é isso o que fazem as **ciências da natureza**. Por outro lado, o sentido, propósito ou intenção de suas ações no mundo só pode ser dado de modo interpretativo, e esta passa a ser a tarefa da filosofia hermenêutica. Dessa maneira, o ser humano não é mais aquele que pensa, mas aquele que se conhece compreendendo e se explica interpretando desde uma dada realidade que lhe subjaz.

3 ORIGEM

3.1 FRIEDRICH E. D. SCHLEIERMACHER

Veja a seguinte afirmação:

Não há outra via de acesso ao que o outro quis dizer senão o seu discurso, ou seja, o seu uso de uma linguagem para expressar alguma coisa ao ouvinte. O que se pressupõe e o que se encontra em hermenêutica é apenas linguagem... Mais ainda, 'o resultado da operação hermenêutica é novamente linguagem'. Isto significa estabelecer a linguagem enquanto discurso como o objeto, o instrumento e o resultado da hermenêutica... (SCHLEIERMACHER, 1999, p. 19-20).

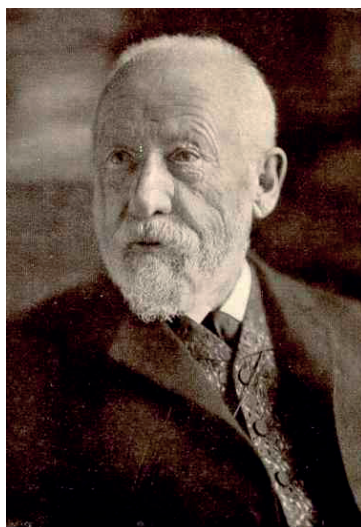
Ela está dizendo algumas coisas.

- Primeiro, que não existe um acesso imediato ao que as pessoas e coisas são, mas mediato, isto é, por meio do que elas dizem e fazem e que constituem o seu discurso.
- Segundo, o que se deve fazer é interpretar este discurso, mas esta interpretação é a maneira pela qual o intérprete também diz e faz alguma coisa, isto é, a interpretação é outra interpretação.
- Terceiro, os seres humanos são ligados a uma cadeia infinita de interpretações, e cabe à hermenêutica indicar como ordená-las de modo que o discurso humano faça sentido, isto é, sirva para localizar o ser humano em e a partir de si mesmo no mundo que o cerca.

Esse modo de pensar a hermenêutica da parte de Schleiermacher (1999), para além das restrições aos objetos localizados (textos literários, jurídicos e bíblicos) e buscando por uma concepção geral da hermenêutica, válida para toda e qualquer forma de conhecimento humano, torna-a o germe a partir do qual se permitiu a formulação de uma hermenêutica filosófica e de uma filosofia da hermenêutica.

3.2 WILHELM DILTHEY

FIGURA 2 - WILHELM DILTHEY



FONTE: Disponível em: <http://1.bp.blogspot.com/-6VDU-jbs2G8/TuKv8K_W-rl/AAAAAAAAAClo/dyNtNcjPzaM/s1600/Dilthey.jpg>. Acesso em: 25 abr. 2013.

O passo inicial para a constituição da **hermenêutica filosófica** foi dado por Wilhelm Dilthey, filósofo alemão do século XIX (RICKMAN, 1979). Esse período coincide com um renovado interesse nos estudos humanos ou das sociedades humanas, estimulado pelo desenvolvimento das ciências históricas e antropológicas e o surgimento de novas abordagens, como a Psicologia e a Sociologia.

A preocupação desses estudos era quanto à certeza das suas análises e conclusões, em comparação com os estudos da natureza, em pleno desenvolvimento metodológico na época. Ao invés de buscar um modo de ser e fazer os estudos humanos em semelhança com os estudos da natureza, Dilthey procurou uma abordagem única e distinta destes, desenvolvendo um modo próprio para os estudos do espírito.

Por **espírito**, que traduz o alemão Geist, Dilthey queria dizer duas coisas:

Por um lado, [...] a capacidade intelectual e criativa do pensamento abstrato, o raciocínio conceitual e lógico que distingue o ser humano de outras criaturas. [...] Por outro lado, tudo o que é produzido e modelado pela atividade criativa da mente humana: [...]. Linguagens, religiões, códigos legais, ciências, casas, jardins, ferramentas, máquinas e ornamentos (RICKMAN, 1979, p. 61).

Portanto, o **espírito** é a vida mental humana objetivada para dentro do seu ambiente ou contexto de vida, acessível aos seus sentidos e à sua experiência no mundo, modelada por meio da sua ação. O mundo está lá, fora da mente humana, mas o que dá sentido e define o agir humano nele está dentro da sua mente.

Dilthey, então, acentuou que era necessário um modo distinto de abordar esta mente objetiva. No passado, seu estudo esteve sob o domínio da Metafísica e da Teologia. No presente, ela se subordinava ao modo de ser e fazer dos estudos da natureza. Para estabelecer a diferença, ele acentuou três características do agir humano:

- 1 é dirigido e tende para um propósito ou conforme uma intencionalidade;
- 2 atribuição de um valor, negativo ou positivo, ao mundo a partir da ação humana que nele tem lugar;
- 3 a ação humana se conduz no mundo por meio de regras, normas e princípios. Esta última característica é que as ações humanas se fazem dentro de tradições que são explicadas somente pela evolução histórica.

Há apenas duas maneiras de a intenção, o valor e os princípios observáveis nas tradições históricas humanas serem conhecidos. Por meio da experiência interior reunida na memória, e através da sua comunicação a outro ser humano no mundo exterior ou das relações entre eles. Assim, todas as aproximações ao ser humano em seu contexto, ambiente ou mundo de vida estavam ligadas umas às outras pelo mesmo modo de ser e proceder: o discurso humano.

Tudo isso aponta para a necessidade de um círculo hermenêutico, que vai do particular para o geral e deste para o particular. A hermenêutica é necessária porque lida com o significado de textos, e, no caso particular do agir humano, os sentidos que ele dá à sua ação no mundo.

Assim, “a hermenêutica deixa de ter uma função orientadora ou normativa, para assumir uma função de fundamentação. Não é mais *Kunstlehre* (teoria da arte de interpretar), e sim um tipo de teoria do conhecimento” (RUEDELL, 2000, p. 22).

Dilthey, porém, disse mais do que isso. Interpretamos porque desejamos entender aquilo que nos é estranho no mundo, a fim de agirmos de modo significativo nele. Isto tem a ver com uma obra de arte e até com um sorriso ou um muxoxo. Isso não é tão problemático quando estamos em nosso próprio mundo, ambiente ou horizonte de vida. Mas, quando cruzamos a fronteira para um mundo ou uma vida nova, diferente da qual nos acostumamos, sentimos a dificuldade de viver nela ou de vivê-la. Em um primeiro momento, tentamos acostumar alguma novidade a algo correspondente em nossa própria vida. Contudo, quando isso não é possível, somos obrigados a confrontar nosso conhecimento acerca da vida com aquela novidade e interpretar, isto é, traduzi-la de modo que consigamos interagir e agir naquela nova situação.

Desse modo, a Hermenêutica é mais que uma disciplina que fundamenta as denominadas ciências do espírito, para se tornar o modo pelo qual se compreende a totalidade da vida humana que acontece em uma realidade histórica total. Essa compreensão se dá quando o ser humano adquire consciência de algo que lhe acontece no mundo. De início, são apenas vivências, que serão incorporadas a si mesmo, quando elas são interiorizadas em eu próprio Eu. A interiorização das vivências é armazenada na memória e elas passam a constituir uma representação do próprio Eu, a qual, por sua vez, oferecerá ao ser humano uma maneira dele interpretar e compreender as vivências que ele faz a cada dia.

As vivências com outros seres humanos, a sociedade humana, se tornam possíveis porque cada ser humano torna objetiva a representação do seu próprio Eu. Nesse encontro vivencial, as diversas representações vão se encaixando umas às outras, tornando a vida confortável para todos através do compartilhamento mútuo. Dele surge o significado da vida, ou seu fundamento, isto é, a identificação de todas as vivências particulares com a totalidade de vida compartilhada.

4 DESENVOLVIMENTO: MARTIN HEIDEGGER

FIGURA 3 - MARTIN HEIDEGGER



FONTE: Disponível em: <<http://media.web.britannica.com/eb-media/38/11138-004-6699034E.jpg>>. Acesso em: 25 abr. 2013.

Coube a Martin Heidegger a divulgação das ideias de Dilthey e a fundamentação da Hermenêutica em uma compreensão geral de quem é o ser humano, basicamente, um ser que compreende a si mesmo na medida em que vai compreendendo o mundo que está em sua volta.

A pré-compreensão de si sempre antecede a compreensão do mundo, e é orientada para a maneira como o ser humano vai atuar no mundo de modo a torná-lo habitável, acolhedor, capaz de recebê-lo. Trata-se de uma idealização da vida no mundo, mas não baseado em um ideal fora do mundo, mas presente e para dentro dele.

Desse modo, a interpretação da vida no mundo ou da pergunta “o que há no mundo?” não pode ser respondida separadamente daquele que faz a pergunta. Ao contrário, ele já possui certas noções adquiridas a partir da sua própria vivência no mundo. Ao se interessar pela alegria, o ser humano já antecipa algumas vivências alegres e vai ao mundo no intuito de ver como elas se dão, de modo a refinar a sua compreensão da alegria. Assim, existe uma circularidade inesgotável que vai ampliando a compreensão da totalidade do mundo. Isto sugere uma centralidade absoluta do Eu envolto em um jogo individual no qual seus preconceitos vão sendo edificados unicamente a partir de um movimento interior.

Conforme Heidegger, toda tentativa de compreender parte de certas noções particulares previamente dadas que temos das coisas, as quais, se levadas ao mundo diretamente, somente confirmarão aquelas noções, sem acrescentar nada que lhe seja desafiador. É o problema da indução. No entanto, se consideramos que o mundo que nos cerca é parte ou componente das noções que temos, estaremos abertos às outras possibilidades que ele nos apresenta, até mesmo a corrigir nossas noções prévias e particulares. É o problema da dedução. Poderemos partir de um caminho com a chegada já predefinida pelo ponto de partida, ou poderemos, partindo do mesmo caminho, com a chegada aberta às múltiplas possibilidades que a experiência do mundo nos apresentará, não sabendo exatamente onde será e quando se dará o nosso ponto de chegada, talvez nunca.

5 CONSOLIDAÇÃO: HANS-GEORG GADAMER

FIGURA 4 - HANS-GEORG GADAMER



FONTE: Disponível em: <<http://www.famouspeopleinfo.com/wp-content/uploads/2012/02/Hans-Georg-Gadamer-3.jpg>>. Acesso em: 25 abr. 2013.

Seguindo a Heidegger, mas afastando-se dele também, a hermenêutica filosófica de Gadamer desenvolve a temática da finitude, a temática da historicidade. Pois o ser humano não se trata de um Eu que vai se formulando na medida em que experimenta o mundo. A experiência mesma no mundo é que o torna o Eu que ele é. Experiência é o conceito central, entendida como o processo dedutivo que possibilita a representação ou descrição da totalidade da vivência no mundo. Há, portanto, uma hermenêutica da faticidade: interpretar o mundo é interpretar a condição humana, nela somados os elementos históricos e culturais nele presentes. (STEIN, 2004, p. 74-79).

A condição hermenêutica humana depende da consciência histórica, de que somos determinados pelos eventos históricos limitantes da nossa compreensão, mas que devidamente explicitados, analisados e interpretados, possibilitam o avanço de quem somos e o que e como devemos agir no mundo. Visto que a forma de expressar a compreensão é por meio da linguagem, é ela o objeto a ser interpretado, pois transcende ao ser humano como declaração quanto ao que lhe acontece no mundo.

Como seres que usam da língua para se expressar – linguagem –, é acerca desta que se dá a formação da consciência histórica do ser humano. Compreender a linguagem é acessar a essa consciência histórica, o que permite a crítica dessa consciência. Semelhantemente, sendo a consciência histórica mediada pela linguagem, o resultado da conversação ou diálogo com outro ser humano, a compreensão resulta da investigação de como se dá a formação da consciência histórica através dela, o atravessar e o diluir dos horizontes históricos, em meio às muitas tradições que se colocam em conversação.

A hermenêutica, então, é a ciência da compreensão do ser humano na medida em que se vão se dando as relações entre o que ele sabe quem é e o que o mundo diz para ele quem ele é. Compreender essas relações, isto é, perceber como se joga esse jogo entre o ser humano e o mundo que o envolve, entre o que conhece e o que pode vir a conhecer, chama-se interpretação (FERRATER MORA, 2000, p. 1166-1168, 1327-1328).

6 CONCEITOS FUNDAMENTAIS

Os desdobramentos da hermenêutica filosófica, em seu estágio atual, requerem uma espécie de vocabulário especializado que é preciso conhecer para desenvolver um conhecimento razoável do seu conteúdo. O que oferecemos a seguir é uma apresentação básica que ajude como introdução e meio para avançar nos estudos (SILVA, 2010).

- **Atestação**

Este conceito, formulado por Paul Ricoeur, diz respeito à capacidade do ser humano de dar testemunho de si mesmo por meio da construção de sua identidade pessoal através da narração de suas ações no mundo. Ao contar

de si, ele adquire condições de se expor e se identificar enquanto alguém. Evidentemente, não há nada em que ele possa sustentar a identidade de si a não ser na sua própria narrativa. Por meio dela, ele se expõe às demais pessoas no mundo, e esta exposição o torna reconhecível, e, então, confiável a elas. A fim de manter a coerência entre o que ele fala de si e o que as pessoas ouvem dele mesmo, o ser humano se esforça por fazer valer a sua palavra, isto é, ele deve fazer de tudo para mantê-la acreditável e, assim, confiável às demais pessoas.

- **Aplicação**

O conceito de **aplicação** foi desenvolvido por Gadamer em oposição à noção de que a função da hermenêutica se esgota quando se chegou à compreensão da intenção do autor e das condições históricas da composição da sua obra, atribuição da denominada hermenêutica técnica. Ainda, para rejeitar o processo: compreensão, primeiro; aplicação, depois, também próprio deste uso hermenêutico da obra.

Ao contrário, a aplicação é o acontecer histórico ou contextual da compreensão de uma obra na realidade histórica daquele que a interpreta. De fato, seria uma antecipação do sentido da obra na pré-compreensão do intérprete, isto é, quando ele se aproxima de um texto, o faz antevendo certos fins ou resultados que possa obter através do seu estudo e compreensão. Ele deseja aplicá-lo a alguma situação concreta que motivou a sua ida ao texto. O exemplo do trabalho interpretativo do juiz em relação ao texto legal, e do pastor ou padre em relação ao texto bíblico, são significativos aqui. Ambos vão aos textos em busca de respostas para questões atuais, que demandam uma urgente solução que se apresenta na sentença do juiz ou na pregação do pastor/padre. Portanto, conforme Gadamer, a hermenêutica é aplicação que se torna sabedoria prática, que aproxima o intérprete da solução de problemas concretos da sua própria vida.

- **Círculo hermenêutico**

Schleiermacher foi quem introduziu esse conceito na Hermenêutica para identificar a relação entre as partes de um texto e o seu todo, mas também a relação do autor desse texto com o seu ambiente inspirador do seu pensamento. Portanto, tratava-se da circularidade textual ou literária e histórica. Afastando-se dele, Wilhelm Dilthey percebeu que, mais importante que compreender o autor e sua obra em seu próprio ambiente, o intérprete procurava compreender sua própria situação de vida em relação com o texto interpretado.

A interpretação atual do texto antigo, então, seria deixar falar a vida presente por trás dele em diálogo com a própria experiência de vida do intérprete. A este procedimento Dilthey chamou círculo hermenêutico ou círculo da compreensão. Este consistia no ato do intérprete em fazer reviver, representar, reproduzir, tornar presente em sua vida a mesma experiência de vida de outra época, colocando-a em conexão com a sua própria experiência de vida.

Coube a Martin Heidegger transferir o uso da circularidade hermenêutica da compreensão do texto para a compreensão da existência. Segundo ele, o ser humano é alguém que busca por compreensão no mundo a partir de uma compreensão prévia de como ele é. Marcado pela própria finitude do seu lugar no mundo, ele amplia a sua compreensão finita pela incorporação contínua de novas vivências, em um processo que nunca termina. Assim acontece com tudo o que ele faz no mundo, sendo que o sujeito do próprio entendimento será ele mesmo, a partir do que ele consegue incorporar a si a partir do diálogo desenvolvido com a totalidade da existência histórica. A consciência da própria finitude e da totalidade que está para além de si mesmo é o fundamento para o círculo hermenêutico.

Em contraste com Heidegger, Gadamer entendeu que o círculo da compreensão não apenas aumentava o conhecimento que o intérprete tinha de si mesmo. A verdadeira compreensão só acontecia quando o intérprete incorporava, integrava ou fundia em seu próprio horizonte as vivências de outros horizontes, aumentando o conhecimento quanto aos mesmos.

Como isso acontece? Ao procurar por um novo horizonte ou contexto, o intérprete também abre o seu próprio contexto. Ele faz isto porque está em busca de algo em sua própria vivência, que não é suprido por tudo o que recebeu de sua comunidade histórica original. Ao entrar em diálogo com outro contexto, o intérprete conversa com a experiência de vida de um determinado horizonte sustentado por uma tradição ou comunidade. Ele é introduzido à sua herança cultural e histórica, trazendo este contexto para dentro do seu próprio horizonte. Portanto, não há como ele separar o conhecimento de uma obra das condições de vida e das pessoas que a produziram.

Na prática, o círculo da compreensão, segundo Gadamer, assume que todos temos conhecimento prévio das coisas, adquirido em nossa própria comunidade histórica onde nascemos e onde formamos tudo o que sabemos. Nós imaginamos que estamos certos até o momento em que somos desafiados por um novo conhecimento ou nova maneira de ver e fazer as coisas, vindo de outro lugar. Ao invés de nos fecharmos em nosso próprio horizonte, devemos procurar entender melhor aquele novo conhecimento através das próprias explicações que as pessoas que o possuem têm a oferecer. Entretanto, a este diálogo nós trazemos nossas próprias explicações, fornecidas pela nossa comunidade histórica. Trata-se, então, de um diálogo entre comunidades ou contextos, muito mais do que entre dois indivíduos.

• Compreensão

A noção foi formulada por Dilthey em oposição ao conceito de explicação. Para ele, se trata do ato e método que o espírito humano realiza de dar significado à realidade externa, relacionando gestos, linguagem, objetos da cultura etc. A partir dele, Heidegger definiu o **compreender** como a própria condição de existência do ser que se projeta nas relações que estabelece com a realidade exterior objetiva.

Por fim, Gadamer entendeu a compreensão como o ato do ser humano de se localizar historicamente, ao mesmo tempo em que apreende a realidade histórica na qual se localiza.

- **Conflito**

Este conceito resulta da investigação de Paul Ricoeur quanto às dificuldades da hermenêutica contemporânea em relação à função simbólica da linguagem, após as contribuições de Freud, Nietzsche e Marx, por ele chamados os fundadores da hermenêutica da suspeita, em oposição à hermenêutica até então praticada, por ele chamada **hermenêutica da confiança**.

Para aquela, a linguagem humana se compõe de símbolos pelos quais os seres humanos dissimulam a realidade das coisas, ao invés de expressá-las exatamente como são. Para esta, a simbologia da linguagem humana deve ser entendida literalmente, pois ela é usada para expressar as coisas como de fato são. Ricoeur tenta uma aproximação entre ambas ao enfatizar o valor semântico da simbologia da linguagem humana, a partir da sua dupla intencionalidade: ao mesmo tempo em que ela revela o mundo como ele é, ela também o vela ocultando-o atrás do próprio símbolo. Essa duplicidade gera a necessidade da interpretação em cada momento que a linguagem é usada, que assume a sua conflitividade no assumir os diversos jogos de significação sem fazer a opção por nenhum deles, mas mantendo-os em perspectiva um perante o outro.

- **Explicação**

Este conceito foi inicialmente empregado por Dilthey para designar a atividade científica que tinha por fim a redução dos fenômenos observados na natureza a leis e teorias gerais explicativas, de modo a constituir uma representação mental verdadeira acerca deles. Ele discordou que as ciências do espírito, hoje denominadas ciências humanas ou humanidades, devessem recorrer ao mesmo procedimento, tendo em vista que elas observam as expressões humanas que não estão sujeitas no mesmo grau à invariabilidade e estabilidade, isto é, elas não podem ser mentalmente representadas, devendo ser linguisticamente interpretadas. Entretanto, ainda que a explicação não cabe às ciências humanas, por outro lado ela não deve ser totalmente excluída, pois estas lidam com textos, signos e expressões que trazem em si mesmos a necessidade da explicação.

Assim, é na reunião entre um sujeito interpretante e um texto a ser interpretado, a partir de suas próprias características interpretantes, que se encontra o verdadeiro modo de acontecimento da existência humana.

- **Fusão de horizontes**

Cada época histórica possui sua própria realidade ou horizonte. Heidegger demonstrou como o intérprete, localizado no agora, é limitado pelo horizonte de sua época. O seu desejo de compreensão é no intuito de compreender a si

mesmo. A realização deste projeto se dá por meio de um diálogo contínuo, uma circularidade entre o intérprete e o horizonte de sua época.

Gadamer passou a considerar esta pré-compreensão como fundamental para que o intérprete se aproxime de outra época em condições de compreendê-la. Ao investigá-la, o intérprete está interessado em entender em que medida ela o ajuda na compreensão que ele tem de si mesmo e da sua época. Já consciente dos seus pré-juízos, ele se abre a novos horizontes históricos ou tradições ou comunidades hermenêuticas.

Assim, o intérprete progride, abrindo o próprio horizonte aos novos horizontes, até alcançar uma compreensão cada vez maior de si. O encontro com novos horizontes pode fazer com que eles se introduzam no horizonte pessoal do intérprete, de modo que a compreensão que ele tem de si mesmo seja modificada pela integração ou fusão de seu próprio horizonte com um ou mais horizontes. Isto equivale a dizer que não existe a suposta neutralidade e objetividade científica no ato de conhecer, mas que o próprio ato pertence a uma tradição interpretativa da realidade, compartilhada por uma comunidade e que se renova ou se soma na constante abertura a novas tradições e possibilidades.

- **Hermenêutica da confiança**

Expressão desenvolvida por Paul Ricoeur para identificar a atitude humana de confiança no texto como revelador da palavra que não somente apresenta o mundo ao ser humano, como o interpela e convoca a uma posição no mundo a partir dele. A função hermenêutica se trata de deixar o texto falar por meio da sua explicação e um convite à participação no mundo criado, a partir do texto mesmo.

- **Hermenêutica da suspeita**

Expressão elaborada por Paul Ricoeur em contraposição à **hermenêutica da confiança**. Considerada esta de uma objetividade direta e ingênua da consciência a partir do texto, a **hermenêutica da suspeita** considera que toda consciência objetiva deve ceder lugar à desconfiança quanto às suas possibilidades. De fato, subjazem outros elementos à consciência humana que impedem a apropriação direta entre o texto e o seu sentido: os sonhos (para Freud), os ídolos (para Nietzsche) ou as estruturas de poder e dominação (para Marx). A função hermenêutica deve rejeitar toda a apropriação direta entre a consciência e o texto em busca daquilo que reflete os elementos subjacentes e que interferem na sua interpretação. Todavia, segundo Ricoeur, não se pode reduzir a função hermenêutica à simples negação, mas é possível utilizá-la para a depuração da hermenêutica da confiança, de modo a torná-la crítica desta, a fim dela propor uma interpretação depurada e confiável, de fato.

- **Jogo**

Conceito formulado por Gadamer em sua análise do impacto da obra de arte, inserido o texto na forma do ser humano de experimentar e dar sentido ao mundo e, portanto, de chegar até ao conhecimento. No momento em que o ser humano se entrega ao gosto estético, ou à observação do que é belo, ele se descentra de si mesmo e inicia um jogo com o objeto observado, que também se abriu para ele. Esta abertura possibilita o jogo. Este se trata da adaptação do ser humano à experiência que faz daquilo que observa, resultando em possibilidades não assumidas ou visualizadas anteriormente. A experiência humana do mundo é um jogar, conforme as regras de algum jogo, mas para o qual ele traz a sua maneira de utilizar essas regras e de jogar o jogo. O seu resultado é um conhecimento acerca de algo muito mais rico e amplo do que a razão instrumental, baseada no método da racionalidade. Assim, todas as possibilidades devem estar reunidas no ato do ser humano experimentar o mundo no qual vive e acerca do qual deseja conhecer.

- **Mito**

Mito é um complexo de narrativas que visava fundar e organizar a vida das comunidades humanas em um tempo no qual sua forma de viver não havia ainda passado pelo exame crítico da racionalidade. Uma vez que esta veio a ser estabelecida como a forma privilegiada de pensamento humano, o mito foi deslocado para uma função simbólica antes que explicativa da vivência humana. Em sua função simbólica, o mito se tornou uma linguagem simbólica encobridora e desveladora daqueles aspectos da experiência humana não acessível e descortinável pela função crítica da racionalidade. Construído sob a estrutura narrativa do drama, o mito possui uma plasticidade centrada na construção de personagens exemplares que realizam um drama exemplar do começo ao fim, que busca integrar todos os elementos da experiência humana no mundo. Esta sua natureza primordial evoca a necessidade da interpretação continuada em toda e nova situação em que se encontra a racionalidade crítica moderna.

- **Preconceito**

Gadamer empregou esse conceito em relação com a consciência da finitude histórica e concreta do ser humano. Dela brotam os seus preconceitos ou pré-juízos: concepções preliminares advindas da sua educação, da escolaridade, do seu povo, da sua língua, construídas pela narratividade da sua experiência, e que antecipam modos de avaliar e julgar o mundo que o cerca. Segundo ele, infelizmente, o espírito científico iluminista rejeitou toda e qualquer antecipação prévia ao saber, observado e verificado na experiência humana como não válido, pois era submetido a outra autoridade que não a racionalidade humana. Esta visão negativa do preconceito é reformulada por Gadamer, de modo a significar os juízos preliminares que os seres humanos fazem desde sua experiência no mundo e que serão descartados, assumidos ou aperfeiçoados a partir da continuidade desta experiência. Desse modo, a racionalidade contemporânea exige o contínuo

influxo dos estímulos advindos do constante diálogo entre os mais diversos contextos, a fim de constituir um conhecimento do mundo que jamais se esgota ou se finaliza em uma compreensão última.

- **Símbolo**

Símbolo é aquele elemento da linguagem humana que não pode ser compreendido de forma clara, pois admite mais de um sentido. Ele precisa ser interpretado. O principal filósofo contemporâneo que deu atenção a ambos os campos, o **simbólico** e o **hermenêutico**, foi Paul Ricoeur. Desde que cabe ao ser humano o uso do símbolo, é recorrendo a este em sua existência que será possível interpretá-lo corretamente. Visto que o ser humano usa do símbolo atribuindo-lhe um sentido a partir do sentido que ele já possui, a interpretação entre em um jogo de sentidos que depende do contexto comunicativo para determinar qual o sentido em uso. É onde o símbolo assume o seu caráter reflexivo, portanto filosófico, e no qual se insere na totalidade da constituição do saber humano.

- **Tradição**

O fato de todo ato de compreensão remeter a uma fonte antecipada de saber mutuamente compartilhada coloca a questão da tradição. Como seres humanos, herdamos um saber que nos possibilita acessar o mundo e nos conectarmos com o que existe nele. Esta herança nos é transmitida pela comunidade na qual nascemos e permanecemos até a morte. É desse contexto hermenêutico que fazemos nossos primeiros juízos acerca de nós mesmos e do mundo em que vivemos. Longe de ser um problema, ele deve ser considerado o ponto de partida para o qual faremos nossas incursões nos mundos novos para além de nossa comunidade particular, isto é, ao encontro de novas tradições.

Caro acadêmico, no texto a seguir você terá uma introdução à reflexão hermenêutico-filosófica acerca da religião.

LEITURA COMPLEMENTAR

A RELIGIÃO À LUZ DA FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA HEIDEGGERIANA

Paulo Sérgio Lopes Gonçalves

[...]

A APLICAÇÃO DA FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA NA ANÁLISE DA RELIGIÃO

A aplicação da fenomenologia hermenêutica pode ser inferida na primeira obra de Heidegger apresentada acima, embora os elementos conceituais da fenomenologia e da hermenêutica, desenvolvidos nas outras duas obras, não deixem de ter presença atuante.

Dessa forma, têm-se três configurações diversas e reconhecidas simultaneamente em sua singularidade e na unidade configurada pela *faktische Lebenserfahrung*. A primeira é referente ao modo da vivência da fé cristã por parte das comunidades cristãs paulinas, reconhecidas em algumas de suas cartas. A segunda corresponde à análise do livro X das Confissões de Santo Agostinho, escolhido por apresentar o que o próprio Agostinho chamava de “presente do presente”, em sua conceituação de tempo, acerca de sua própria vida. O terceiro refere-se à vivência da mística medieval e de sua hermenêutica realizada por pensadores clássicos do fenômeno religioso. As três configurações podem ser apresentadas respectivamente da seguinte maneira: o “como” viver a fé cristã, a experiência religiosa em meio às tensões da vida e o “irracional” da experiência religiosa.

COMO VIVER A FÉ CRISTÃ

O interesse de Heidegger por São Paulo, especialmente pelas cartas aos Gálatas e pelas duas cartas aos Tessalonicenses, está motivado no modo como essas comunidades viveram a fé cristã. Nesse sentido, a experiência religiosa está integrada no todo da experiência fática da vida. Consequência disso é que Heidegger não desenvolveu qualquer âmbito de uma análise exegética e teológica, mas concentrou-se na análise fenomenológico-hermenêutica da facticidade. Desse modo, nas três cartas supramencionadas, Heidegger coloca o mundo próprio de Paulo na relação com o mundo ambiente de cada comunidade cristã e com o mundo de cada comunidade, enquanto comunidade que exprime sua fé.

As três cartas estão situadas no âmbito do helenismo consolidado e no judaísmo helenizado, propiciando tanto o paganismo quanto o judaísmo de caráter messiânico. O próprio Paulo é herdeiro desse contexto, uma vez que possuía formação rabínica, cidadania romana por parte de pai, tendo bom conhecimento da cultura helênica. A novidade que toma conta da vida de Paulo é a fé em Cristo, recebida de uma experiência religiosa própria que lhe fez encontrar-se com Cristo (CROSSAN; REED, 2007; DUNN, 2003).

Essa novidade é tão fundamental para Paulo que ele mesmo se vê na missão de pregar essa notícia, denominada boa-nova – evangelho – aos membros da Galícia e da Tessalônica. O evangelho anunciado contrasta com a vida desses membros, porém, o anúncio não é realizado de modo arbitrário e desvinculado da experiência fática de vida. Ao contrário, o anúncio do evangelho, iluminado pela fé em Cristo, é realizado no âmbito do contexto próprio de cada comunidade, com um elemento comum: o tempo de viver a fé.

Nesse sentido, o tempo, cuja concepção filosófica Heidegger desenvolveu em outros momentos de sua obra (HEIDEGGER, 1977; 1979; 2004a), de vivência da fé, não se confunde com mera cronologia ou linearidade da vida, mas se identifica com a kairologia da própria vivência. Além disso, o tempo assume uma conotação escatológica, possibilitando a concepção de vida eterna, trazida por Cristo e prometida a todos os que assumirem a fé nele. Por isso, urge a preocupação de Paulo em toda a sua pregação com o “como” viver a fé, objetivando a experiência da vivência da vida nova em Cristo.

Ao tecer o que é específico de cada comunidade, Paulo visualiza o conflito entre aderir à lei judaica – ritual, cerimonial e moral – e aderir à fé em Cristo, no contexto da carta aos Gálatas. Para resolver o conflito, Paulo toma o tema da liberdade, realçando-a como algo que o próprio Cristo realizou para que o homem seja livre. Por isso, Paulo prega a liberdade do evangelho e interpela a comunidade à sua vivência, conforme os critérios da fé cristã, na própria experiência fática de vida que os membros da comunidade realizam todos os dias, no mundo em que estão situados (HEIDEGGER, 2004b).

Na comunidade dos tessalonicenses, as duas cartas possuem contextos diferenciados e, por conseguinte, Heidegger identifica o tratamento diversificado para cada situação, dado por Paulo, objetivando a visualização do respectivo problema em questão. Na primeira carta, Paulo retornava de sua viagem a Corinto – comunidade em que se defrontou explicitamente com o paganismo e com a própria dificuldade dos cristãos de se manterem unidos – e se encontra com os tessalonicenses em uma situação diversa: a comunidade vive a unidade, busca viver virtuosamente a fé e espera a Parusia – a segunda vinda de Cristo.

No entanto, a atuação de Paulo como pregador do evangelho é a de propiciar à comunidade a perspectiva de vida futura, o vir-a-ser dos tessalonicenses. Por isso, Paulo insiste em que a comunidade professe a sua fé vivendo-a, mediante o acolhimento do evangelho e o ânimo na fé e, principalmente, pela perseverança vivenciada na facticidade da própria vida.

A perseverança é importante, à medida que a perspectiva de Parusia pode levar à acomodação dos membros da comunidade, porque a vida futura não se desvincula do tempo presente. É aqui que Heidegger explicita a angústia de Paulo: como viver a fé nesta vida, visualizando o futuro escatológico? O apelo à perseverança está vinculado à vida à medida que a debilidade, a angústia e o sofrimento são acolhidos como faticamente constitutivos da própria vida (HEIDEGGER, 1995).

Por isso, a Parusia não é apresentada como o tempo futuro que virá ou que acontecerá, mas como o tempo que advém *hic et nunc* – conforme a interpretação bultmanniana iluminada heideggerianamente (GONÇALVES, 2011) – que realça a esperança cristã da unidade vital do homem com Deus (BULTMANN, 1986).

Na segunda carta, a comunidade dos tessalonicenses é interpelada a concentrar-se na fé sem desvincular-se de sua vida fática. Por isso, a carta é um eco do estado presente de vida da comunidade: a expectativa da Parusia e, como consequência, a espera passiva pela segunda vinda de Cristo, em função de uma concepção de vida cristã que desvincula o homem de sua própria história de vida fática. Com isso, a pregação de Paulo se concentra no significado da revelação de Deus em Cristo, objetivando recuperar a incidência da fé cristã na vida fática, mediante a apresentação do binômio perdição-salvação, da denúncia do anticristo e da necessidade de professar a fé através de sua vivência – atuação –, que é a própria efetivação da esperança cristã. Acentua-se, então, a consciência da genuína experiência de fé cristã presente na própria genuína consciência de vida fática. Ao considerar que é no interior dessa vida que se tem a possibilidade de experimentar a realidade escatológica inaugurada por Cristo, Paulo sabe da dificuldade do homem para decidir por essa realidade. A decisão pode ou não ser pela fé, porém, a decisão pela fé supera a perdição e, sem desvincular-se da vida fática, conduz o homem à experiência do mistério de Deus (HEIDEGGER, 1995).

A VIVÊNCIA DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA (DE FÉ) EM MEIO ÀS TENSÕES DA VIDA

Ao tomar o livro X das Confissões (AGOSTINHO, 2000), Heidegger desenvolve fundamentalmente a *fak tische Lebenserfahrung*, analisando as tensões vividas pelo pensador de Hipona na busca da *beata vita*. A tomada de Agostinho como fonte pensante para analisar fenomenologicamente a religião se deve à sua grandeza na história do pensamento ocidental, uma vez que sua influência tem incidência na filosofia, na teologia, na ciência política, no direito, na psicologia, na ciência histórica. Justifica também o livro supramencionado como objeto de análise o fato de Agostinho construir nesse livro uma reflexão filosófico-teológica sobre o tempo presente em sua vida, diante do desejo de conceituar e alcançar a *beata vita* (LETTIERI, 1995).

A estruturação analítica desenvolvida por Heidegger apresenta a experiência religiosa de Agostinho como uma constante busca da *beata vita*, cuja convicção de alcance está em Deus. No entanto, essa busca não se caracteriza por uma experiência desvinculada da história humana, tampouco do mundo-ambiente em que o homem está situado e relacionando seu próprio mundo com o mundo dos outros. Por isso, Agostinho utiliza-se da teoria da memória para apresentar que sua vida não se reduz ao presente – agora –, mas se estende à retomada do passado e à antecipação do futuro. Desse modo, a memória se identifica com a vida, remete o homem aos seus afetos – *perturbationes animi* –, que se efetivam como *cupiditas*, *laetitia*, *metumettristitia*.

Mediante a memória, o homem desenvolve os sentimentos de sua alma, atém-se à imagem retida e representada e penetra em sua própria interioridade, para continuar a levar a cabo sua busca pela *beata vita*. Nessa busca aguçada pela memória, o homem mergulha em sua própria vida, vivenciando o Timor e o *desiderum*, a *prosperitas* e a *adversitas* (HEIDEGGER, 1995).

Para que a busca da *beata vita* seja constante na vida humana, torna-se necessário que o *curare* – cuidado – seja apreendido pelo homem em sua existência. Nesse sentido, a análise remete ao cuidado autossuficiente do qual se afirmava acima. Com isso, o *curare* propicia que o homem não fuja das tentações que constituem sua vida, a saber: a da carne, a dos olhos e a da soberba. As tentações não podem ser concebidas no âmbito do moralismo, mas da concupiscência, compreendida como desejo humano contínuo de concentração mundana, com poder de atração. Diante do desejo, o homem se confronta consigo mesmo, vive a tensão entre atender à força da atração e a renunciá-la em função do que lhe há de maior valor, a *beata vita*, o encontro com o buscado: Deus (HEIDEGGER, 1995).

Ao mergulhar em sua vida, o homem experimenta a facticidade da vida, na qual são experimentados a decadência e o acesso, no próprio modo genuíno de vida. Por isso, o *curare* é acionado como atenção, ocupação e preocupação com a facticidade da vida, cujo desdobramento se efetiva na importância da existência vital, concebida em seu todo e em seu dinamismo de decadência e de acesso, em que o homem toma suas decisões e caminha, abrindo novos caminhos de sua própria existência.

Mediante o cuidado da vida em sua facticidade, o homem efetua a experiência religiosa, encontra-se com o que ele busca: Deus. Assim sendo, Deus não é para o homem um ente absoluto e supremo, inacessível, mas é o outro encontrado, à medida que esse mesmo homem mergulha na existência de sua vida, decaindo e ascendendo, assumindo sua história, tornando-a existencialmente real e efetiva, confrontando-se com as tentações e decidindo constantemente pela busca da *beata vita* (HEIDEGGER, 1995).

[...]

CONCLUSÃO

A investigação sobre a religião à luz da fenomenologia hermenêutica heideggeriana traz à tona a concepção de que a religião é fenômeno religioso e, por conseguinte, experiência religiosa. Para que não se confunda essa fenomenologia com a ciência em sua acepção moderna, o conceito de experiência é aquele de experiência de vida vivida. Essa concepção se relaciona ao que Heidegger denominou facticidade, compreendida como aquilo que o homem experimenta significativamente em sua vida. Com isso, a análise fenomenológico-hermenêutica da religião realizada por Heidegger não possui um interesse teológico ou eclesial, mas propriamente filosófico, e, por conseguinte, considera as noções filosóficas de mundo e de história, concentrando-se nelas à luz da *faktische Lebenserfahrung*. Disso resulta a compreensão do entrelaçamento do mundo de si mesmo com o mundo ambiente e com o mundo dos outros, de onde se infere o caráter histórico da experiência mundana do homem.

Ao considerar o caráter histórico da experiência mundana do homem, Heidegger compreende que a experiência religiosa é uma experiência de vida fática, na qual emerge a preocupação de “como” viver o que se acredita, em assumir as tensões da própria vida, para se buscar a *beata vita*, e em mergulhar na relação com o divino, de modo a silenciar-se diante dele, para venerá-lo, admirá-lo e senti-lo afetivamente. Com isso, a experiência religiosa é marcada pelos diversos afetos e supera o conjunto das prescrições rituais, morais e dogmáticas que as instituições religiosas desenvolvem com intensidade e densidade.

Ao aplicar a fenomenologia hermenêutica da facticidade na análise da religião, Heidegger possibilita a apropriação da experiência religiosa, em sua densidade de significação e de despojamento humano, na relação com a divindade. Apropriação de um conteúdo que é marcado por afetos que correspondem às mais diversas experiências que o homem faz ao longo de sua vida e, principalmente, pela busca de sentido dessa mesma vida. Esta fenomenologia propicia, então, que se compreenda a experiência religiosa como isenta de prescrições metafísicas que desvinculem o homem de sua existência efetiva de vida.

Com isso, tem-se uma reconfiguração conceitual acerca da religião, um constante processo circular de compreensão e de interpretação da experiência religiosa, de modo a possibilitar que o *divinum* não seja apreendido sem a experiência do *humanum*, apropriada na facticidade da vida, em que o homem decai e ascende. Nesse momento vital, o homem experimenta o que se denomina de mistério ou sagrado, cuja manifestação não se efetiva sem o *locus* fático da vida, em que a existência encontra seu próprio sentido.

FONTE: Extraído de: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2012v10n26p566/4014>>. Acesso em: 15 mar. 2013.

RESUMO DO TÓPICO 2

Nesse tópico você viu que:

- A hermenêutica é o esforço humano por compreensão.
- A hermenêutica filosófica é exatamente a reflexão que se faz quanto aos elementos e à forma como atua a dinâmica da compreensão.
- As distinções e aproximações entre Teoria Hermenêutica, Hermenêutica filosófica e Filosofia hermenêutica.
- As origens, desenvolvimentos e consolidação da Hermenêutica filosófica.
- A enciclopédia que reúne os principais conceitos sem os quais você não poderia conversar sobre a hermenêutica contemporânea.



Agora que você conheceu os conceitos fundamentais da Hermenêutica filosófica, faça o seguinte:

- 1 A Hermenêutica lida com a possibilidade da compreensão de textos, de coisas, de gestos, da fala, das ações etc. Esta necessidade fez surgir uma reflexão a seu respeito, no mundo contemporâneo, cuja atividade recebeu o nome de Hermenêutica filosófica. A respeito da sua reflexão quanto à compreensão, classifique V para as sentenças verdadeiras e F para as falsas:
- () Toda e qualquer afirmação que o ser humano faz quanto à sua vida no mundo é uma forma de compreendê-lo, e o sentido, propósito ou intenção de suas ações no mundo só pode ser dado de modo interpretativo.
 - () Não somente os textos, mas a interpretação está envolvida em tudo o que diz respeito ao ser humano. Esta universalização da interpretação foi feita por Dilthey.
 - () A interpretação se justifica perante a confusão humana, perante coisas que não se compreende.
 - () O exercício hermenêutico da compreensão envolve um jogo entre as partes e o todo, e o todo e as partes.
 - () Portanto, a interpretação é um jogo entre o ser humano e a consciência de si, separadamente da sua situação de vida no mundo.

Agora, assinale a alternativa que apresenta a sequência CORRETA:

- () F - F - V - F - V.
- () V - F - V - V - F.
- () V - V - F - V - V.
- () F - V - F - F - F.

2 Complete as lacunas da sentença a seguir:

Dessa maneira, o ser humano não é mais aquele que _____, mas aquele que se conhece _____ e se explica _____ desde uma dada realidade que lhe subjaz.

Agora, assinale a alternativa CORRETA:

- () compreende - interpretando - compreendendo.
- () interpreta - pensando - compreendendo.
- () pensa - compreendendo - interpretando.

SEMIÓTICA OU SEMIOLOGIA

1 INTRODUÇÃO

Nosso estudo fará uma breve, mas razoável, incursão pelo estudo ou estudos da linguagem, esse meio pelo qual os seres humanos organizam um conjunto de palavras, por sua vez constituídas de um conjunto de sinais formados sabe-se lá de onde, para dizer alguma coisa a respeito do que experimentam ao seu redor e dentro de si mesmos, a outras pessoas, de modo que elas compreendam e ajam ou reajam, conforme essa compreensão. Pensa-se falando uma linguagem, sente-se falando uma linguagem e age-se usando uma linguagem.

Examinaremos as duas ciências ou saberes que agrupam esses estudos: a Filosofia da Linguagem e a Semiótica ou Semiologia. A partir desta, nos deteremos mais profundamente no estudo dos signos. Contaremos com a ajuda dos dois principais estudiosos do assunto no século XX, o linguista suíço Ferdinand de Saussure e o filósofo americano Charles Peirce.

A seguir, seremos conduzidos pelas diversas possibilidades que esse estudo nos oferece e a sua pertinência com a nossa forma de receber e interpretar o mundo que nos cerca, o que se constitui a base e origem de nosso conhecimento desse mundo.

2 LINGUAGEM

Ela, a linguagem, pode ser definida de diversas maneiras, conforme as dimensões que se queira destacar. Pode-se enfatizar a linguagem enquanto: signo (o meio pelo qual se dá significação a algo no mundo); proposição (a forma de descrever ou representar o estado de algo no mundo); ato de fala (a indicação de comportamento ou de incitar a conduta acerca de algo no mundo); discurso (lugar de constituição do sujeito em seu contexto).

A pergunta filosófica pela linguagem, que se confunde com a própria busca pela filosofia, é quanto à relação existente entre as palavras e as coisas que existem no mundo.

Problematizando um pouco mais, surgem os seguintes pontos:

- a) Qual o liame que existe entre a linguagem e as coisas existentes no mundo?
- b) Que recursos a linguagem dispõe para realizar essa ligação?
- c) As coisas existentes no mundo existem de fato, de modo objetivo e externo à linguagem, ou elas existem a partir de seu vínculo com a linguagem?

Apesar da preocupação desde sempre da filosofia com a linguagem, esta somente se tornou ocupação verdadeiramente filosófica, isto é, objeto de investigação e reflexão pela filosofia, na virada do século XVIII para o século XIX, tornando-se a grande preocupação filosófica do século XX. Ela deixa de ser o meio pelo qual o pensamento representa sobre as coisas que existem no mundo, para se tornar, ela mesma, o meio de referir a estas coisas, possibilitando a sua comunicação e facilitando o seu entendimento.

A pergunta linguística pela linguagem caminha em outra direção. Ela parte da existência das línguas naturais, aquelas faladas por um ou mais povos, diversas nas suas manifestações, para diferenciar a linguagem, uma manifestação humana geral e universal. Portanto, língua e linguagem são coisas diferentes, e estudadas diversamente, sendo que cabe aos estudos linguísticos a(s) língua(s) como objeto.

Ferdinand de Saussure, chamado **pai dos estudos linguísticos atuais**, considerou a impossibilidade do estudo da linguagem, visto que ela era por demais abrangente a respeito de todas as esferas do ser humano, não cabendo em uma única área de estudos. Assim, ele se fixou no estudo da língua, parte essencial da linguagem, sem a qual ela não pode existir.

Constituída por um sistema de signos, a língua é aprendida por meio de nascimento ou adesão a um grupo social ou povo, na medida em que se pretende a comunicação em seu meio. O ato comunicativo envolve a fala da língua, o recurso que o falante faz ao sistema de signos, ajuntando-os, conforme o código linguístico, a fim de relacionar-se com o grupo social ou povo. Assim como não há língua sem fala, não há fala sem uma língua.

Noam Chomsky distinguiu a língua da linguagem, isto é, um conjunto de propriedades que possibilitam o uso de uma língua, de modo tal que ela está na base de qualquer aprendizado ou fala. Anterior a qualquer falante, e condição para tal, a linguagem preexiste a qualquer língua, e é o que capacita o ouvinte de uma língua a adquiri-la. Por outro lado, esta aquisição depende do quanto o falante é capaz de dedicar-se ao aprendizado e o quanto este também requer outros fatores não exatamente linguísticos: convenções sociais, crenças, atitudes emocionais, o interlocutor etc.

Desse modo, observa-se que há dois campos de estudo da linguagem. Quais seriam as diferenças específicas entre eles? Frédéric Nef (1995) as elabora do seguinte modo:

- a) quando o estudo se concentra no conceito geral da linguagem (filosófico) e não no empírico (linguístico);
- b) preocupação com a origem da linguagem (filosófico) e não na língua existente (linguístico);
- c) relação entre a linguagem e o pensamento (filosófico) e não na manifestação individual da língua (linguístico);
- d) investigação da relação entre a linguagem e as coisas no mundo (filosófico) e não nos signos linguísticos (linguístico);
- e) relação entre a linguagem e a mente (filosófico) e não as expressões físicas da língua (linguístico).

3 SEMIÓTICA E SEMIOLOGIA

Uma definição breve de **Semiótica** pode ser assim: o estudo dos signos, do sentido e da comunicação. Estudiosos vêm se ocupando desse estudo desde tempos antigos, associado à experiência humana acerca da linguagem, isto é, de que os seres humanos falam uns com os outros se utilizando de signos e que a maneira deles interpretarem as coisas no mundo é por meio de signos.

Entre eles nunca houve uma concordância exata quanto ao melhor termo a designar esta ciência humana ou teoria geral dos signos. Várias palavras foram usadas: sematologia, semologia, semasologia. Todas elas pretendem ser fiéis à junção dos termos gregos: *semeia/sema* e *logia*, indicando, respectivamente: sinal e estudo. O termo semeiótica (forma grega) ou semiótica (forma latina) será amplamente usado na Medicina, em referência ao diagnóstico médico como uma semeiose, isto é, o modo como ele classifica os sintomas ou sinais emitidos pelo enfermo, mas também se usava alternativamente o termo semeiologia ou semologia.

Destarte, diagnosticar ou identificar os sinais, a fim de adquirir uma correta compreensão de algo, passou para uma teoria ou ciência aplicável a todo e qualquer sinal sob o termo semiótica, associada a uma teoria acerca de como o ser humano conhece acerca de algo no mundo, na tradição filosófica dos séculos XVII e XVIII. Sobretudo quando John Locke dividiu esse conhecimento entre: Física, Ética e Semiótica, sendo esta o estudo do uso das palavras, os mais importantes sinais usados pelos seres humanos para conhecer e informar esse conhecimento. O termo semiótica se impôs, então.

Ambas as terminologias e suas respectivas tradições de estudo se desenvolveram paralelamente durante a primeira metade do século XX, até que, em 1969, se fundou a Associação Internacional de Estudos Semióticos, definindo-se pelo termo **semiótica** para designar **esse campo de estudos humanos**.

A discussão não terminou definitivamente, mas a palavra semiótica se impôs a semiologia desde então. Por vezes, se usa **semiologia** para referir à tradição linguística sausseriana, ocupada com o signo e a relação entre eles em uso na língua. E se usa **semiótica** para referir à tradição filosófica perceiana, ocupada com a lógica e o fenômeno do funcionamento do signo e da sua relação com as coisas que estão no mundo.

Nos dias de hoje, a semiótica, a partir dessas origens, se duplicou nos seguintes estudos: de um lado, a análise da estrutura na qual os signos se relacionam entre si, na forma de um texto, cujo sentido é recebido e traduzido em um processo comunicativo; de outro lado, a reflexão teórica ou filosófica quanto ao processo lógico-interpretativo do seu uso. Desse modo, a semiótica tanto pode ser a reflexão sobre a natureza comunicativa de um signo quanto a constituição de técnicas de leitura e análise dos mesmos.

4 FERDINAND DE SAUSSURE

No século XX, a ambivalência temática foi retomada desde os estudos de Ferdinand de Saussure, que sugeriu a necessidade de uma ciência chamada semiologia para dar conta dos signos, toda espécie de signo que favorecesse a comunicação linguística humana, incluindo a não verbal, a cultural e a textual, tendo por padrão o modelo linguístico.

Saussure nasceu em 1857 e faleceu em 1913. Nascido na Suíça, lecionou na Escola de Altos Estudos, em Paris, e depois na Universidade de Genebra. As notas de suas aulas e palestras foram coletadas por seus dois assistentes, que as editaram, após a sua morte, e as reuniram no livro *Curso de Linguística Geral*, em 1916.

Seus estudos fundamentaram o nascimento para o século XX dos estudos semióticos ou semiológicos, como ele chamava, e linguísticos em geral. No **curso**, ele definiu a língua, e toda linguagem, como um conjunto de signos, como o objeto físico (significador) de uma imagem ou conceito que ele representava (significado), sendo que a relação entre ambos era a significação. Em qualquer uso da língua, esses aspectos deveriam ser apreciados.

Ao colocar ênfase na necessidade de estudar os signos de uma língua nas suas relações dentro de um conjunto amplo de signos, Saussure fez com que os estudiosos que o seguiram também adotassem esse padrão para analisar outros sistemas de signos, dando origem ao que foi chamado de estruturalismo. Esta

ênfase em um sistema de signos, cuja significação se dava na relação entre eles, também incentivou muitos a desenvolver seus estudos da linguagem a partir da constituição de uma teoria semiótica dos códigos.

5 CHARLES SANDERS PEIRCE

Embora contemporâneo de Saussure, pois Peirce viveu nos Estados Unidos entre 1839 e 1914, e ainda que este desconhecesse completamente os seus trabalhos, ambos são considerados igualmente fundadores da **semiótica**. Mais que Saussure, atribuiu-se a Peirce a fundamentação de uma teoria geral dos signos, que, para ele, era o esforço por fundamentar o próprio modo do ser humano de saber das coisas no mundo como de dar universalidade a esse conhecimento.

Para Peirce, o ser humano, o seu pensamento e o universo formam um todo *sígnico*, isto é, formam um conjunto amplo, pois o ser humano remete seu pensamento a algo no mundo que retorna para ele na forma de outro pensamento que, de novo, o envia de volta ao mundo por meio de novo pensamento. O ser humano, então, pensa, sabe e age no mundo de modo semiótico. Desde que muito do estudo sobre os signos, mais adiante, se apoiará nos estudos de Peirce, deixaremos para essa ocasião o desenvolvimento um pouco maior de sua teoria da semiose ou semeiose, isto é, o processo ou função do signo em produzir um efeito cognitivo sobre o intérprete.

6 SIGNOS

Para a semiótica, signo é tudo aquilo que aparece ou se manifesta ao ser humano no seu cotidiano, sendo por ele captado por meio dos seus sentidos, que se introduzem em sua mente produzindo sensações. De modo geral, os signos podem ser estudados e manipulados, e é o que fazem as artes, principalmente.

Contudo, duas revoluções tecnológicas – da comunicação, que colocou novos meios que trabalham com a imagem e a sua transmissão até as pessoas, como a fotografia, a TV, o vídeo e o cinema; e a recente revolução digital, como o hipertexto e hipermídia – deram nova importância aos estudos semióticos.

Esses estudos são desenvolvidos a partir de várias disciplinas, autonomamente e integradamente: Letras, Comunicações, Artes, *Design*, Antropologia, Sociologia, Psicologia, Publicidade, Propaganda, *Marketing* e Jornalismo.

Na sua definição linguística, um *signo* é todo e qualquer sinal ou marca, para fazer jus ao seu significado latino, que tem a capacidade de apontar para algo mais que vai além dele mesmo. Em geral, um *signo* pode ser natural, convencional ou visual. Ele é natural quando imita alguma propriedade de uma coisa no mundo.

Por exemplo: *piuííí* para imitar o som de uma locomotiva; uma dor de cabeça como sintoma do corpo; uma sucessão de *kkkkkkkkkk* para indicar a risada em uma conversa virtual, ele é convencional. Quando não possui nenhuma relação com alguma coisa no mundo, ele é totalmente arbitrário. Por exemplo: em uma equação, a letra *x* pode significar qualquer número; @ é um sinal para indicar um endereço pessoal na internet. Ele é visual, quando é feito de modo a produzir somente um efeito visual. Por exemplo: ♥ é um sinal visual para coração; 🚲 é outro para bicicleta.

Um signo consiste de três dimensões:

- A primeira dimensão é física: sons, letras e gestos usados pelas pessoas para indicar algo no mundo: um objeto, uma ideia, uma coisa. Por exemplo: a palavra trator somente é um signo na medida em que aponta para o veículo. Tecnicamente, é chamada **significador**.
- A segunda dimensão é a ideia, objeto ou coisa para a qual o signo aponta, no caso o trator. Tecnicamente, é chamado **referente, significado** ou **objeto**.
- A terceira dimensão é o sentido do signo em um uso específico, é a **significação**. Por exemplo: um trator pode ser o veículo que passa por cima de um terreno ou pode ser um chefe que passa por cima de todo mundo.

Agora, é preciso avançar um pouco mais para incluir o signo dentro do ambiente no qual ele realmente funciona: o processo de comunicação entre um e outro(s) ser(es) humano(s). Comunicar ou colocar em comum uma informação envolve a oferta de um conteúdo, mas também a sua interpretação, a capacidade de dar sentido ou significar as coisas com as quais nos envolvemos no mundo.

Isto não é feito de qualquer jeito, aleatoriamente ou arbitrariamente, mas de acordo com um sistema configurado, no qual somos introduzidos e o qual aprendemos a usar conforme instruções que o acompanham. Estas se modificam, dependendo de sociedades, culturas e de tempo para tempo, porém a riqueza de sentido se mantém e exige ser apreendido por cada ser humano em seu respectivo espaço.

É claro que se deve precisar que tipo de comunicação está em questão aqui. É comum pensar na comunicação como a transmissão de uma mensagem de um emissor para um receptor. Nesse caso, normalmente cabe ao emissor organizar sua mensagem de modo que o receptor atribua seu significado exatamente da maneira como o emissor planejou. Nesse caso, o trabalho do receptor é de perceber o significado já dado.

Contudo, há outras situações comunicativas nas quais não há esse emissor e cabe somente ao receptor dar significado a algo, transformando-o em mensagem, isto é, dando-lhe um sentido. Por exemplo: uma nuvem carregada de trovões e relâmpagos receberá um sentido, que se constituirá na mensagem que o receptor captou ou percebeu. Este ato é chamado tecnicamente de abdução. Mais do que na comunicação acima, o processo interpretativo está ativamente presente, pois não há um emissor que estabeleça o sentido. Por sua vez, ele poderá transmitir sua mensagem a outros, isto é, o sentido atribuído ao trovão. Evidentemente, poderá haver concordância ou não, dependendo da interpretação que esses oferecem ao evento. Bem, tudo isto dependerá, então, da recepção.

A recepção é o ato pelo qual uma mensagem é captada, percebida, recebida por alguém distinto daquele que foi seu emissor. Nesse momento, a mensagem se constitui como tal, o que requer entender como isto acontece, isto é, como o receptor interpreta os sinais que foram enviados de modo a dar um sentido para eles. Desse modo, receber uma mensagem é interpretar um ato se confundindo com o outro. De fato, sem esse ato receptivo não há comunicação. Ao soar o alarme de um carro, sem alguém que possa ouvi-lo e interpretá-lo, ele não passa de um barulho sem sentido. É preciso um receptor humano para dar o sentido e agir conforme o sentido recebido.

Destarte, percebe-se que a recepção não é um ato passivo, uma submissão involuntária ao emissor e sua mensagem. Antes, é um ato voluntário e complexo, porque exige do receptor seu envolvimento pessoal, mas também com as pessoas que recebem a mensagem com ele, e com outras situações e mensagens que ele já recebeu. Por isso, um signo não é somente o ato de usar um sinal para referir a alguma coisa no mundo, mas também o ato de recepção desde o qual esse sinal é compreendido e se faz alguma coisa a partir dessa compreensão.

A complexidade da recepção e, portanto, do processo interpretativo ou hermenêutico que ela evoca, pode ser descrita evocando os três elementos que interferem nela.

- O primeiro é a problemática da dimensão, que vai desde situações simples, como o apito de um guarda de trânsito, quanto uma obra literária bastante difícil.
- O segundo é a problemática dos canais e códigos utilizados, isto é, os meios e as linguagens que são empregados.
- O terceiro é a problemática das posturas do receptor, que pode ir da credulidade até a extrema incredulidade, ou de gosto ou rejeição, e mesmo assumir atitudes intermediárias em relação à mensagem.

Desse modo, o processo comunicativo, e também o interpretativo ou hermenêutico, envolve os três elementos: um emissor – uma mensagem – um receptor. Desses, a mensagem merece um exame ainda mais particular. A mensagem é um substituto material para as ideias, impressões, percepções, coisas abstratas que estão na mente, no espírito de quem a elabora. Ela tanto pode ser um texto escrito, quanto uma palavra audível, quanto um gesto corporal, isto é, são os sinais emitidos. Estes são enviados do emissor ao receptor por meio de um contato entre ambos, um canal de um para o outro; usando um código, isto é, meios linguísticos ou outros que possibilitem a inteligência da comunicação de um para o outro; e de um contexto, de alguma referência ou de algo acerca do qual se emitem os sinais.

Desses elementos se extraem as três dimensões semióticas da comunicação:

- A sintática, que indica a organização interna da mensagem.
- A semântica, que indica a relação entre a mensagem e seu contexto.
- A pragmática, que indica os efeitos ou as ações correspondentes à mensagem recebida.

Vale a pena refinar as ideias sobre o signo desenvolvidas no parágrafo mais acima. Podemos perguntar: como reconhecer e como estudar um signo? Já aprendemos que o signo só existe desde a relação entre um significante, aquele recurso para dizer algo no mundo, e seu significado, esse algo no mundo que pode ser identificado com o significante. É comum dizer: “onde há fumaça, há fogo”, estabelecendo uma relação direta entre ambos. Também um cartão vermelho para o jogador de futebol quer dizer que ele está fora do jogo. Isso quer dizer duas coisas: deve existir algo no mundo para que se constitua um signo; e, também, deve haver um contexto no qual essas coisas façam sentido.

Esse contexto, de início, é fornecido pela língua usada por uma determinada sociedade, a qual, por sua vez, expressa sua própria cultura. É nela que os significados surgem e são transmitidos, não como único e exclusivo para cada coisa no mundo, pois isso seria impossível e impensável, mas como um conjunto de coisas para cada significante. Por exemplo, pense em quantas coisas no mundo são significadas pelo único significante **carro**.

A mesma coisa vale para o **significante**. O fato de ser somente um – **carro**, por exemplo, não quer dizer que ele seja manipulado por alguém de uma única maneira. Há as variações de cada língua, de cada cultura e das atitudes individuais, correspondentes aos usos verbais, não verbais e gestuais, que dão uma **coloração** diferente ao termo. Decorre daí que muitas pessoas costumem adotar termos como: **carrão** ou **carrinho** para dizer do carro mais do que o termo quer realmente dizer, isto é: aquilo não é um carro, é um *caaaaaarrrrrrroooooo*. A conclusão é a mesma, a um único e exclusivo **significante** pode-se atribuir várias possibilidades, ainda que ele continue a ser o mesmo.

A conclusão é que os signos não são feitos isoladamente, mas são conjuntos de possibilidades resultantes de: **construções psíquicas, culturais, dependentes de complexos fatores ligados à aprendizagem, ao patrimônio de competências possuídas, ao contínuo jogo de indicações que remetem para algum percurso de uso dos signos em vez de para outros.**

Porém, de que maneira se atribui o significado a um significante? Quer dizer: a partir de que momento a luz apagada na casa significa que houve uma queda de energia na cidade? Isto coloca a questão da interpretação, que é estabelecer esta relação sígnica ou semiótica entre um significante e um significado. Trata-se de um terceiro termo imprescindível a esta: o interpretante, pois somente nesse momento em que alguém é capaz de estabelecer essa relação é que passa a existir o signo.

Pense em uma pessoa que sente que seu coração começa a bater mais rapidamente que o normal. Preocupada, ela vai a um médico cardiologista, que faz um exame cardiográfico e, ao final, diz a essa pessoa que ela está com taquicardia. Esta palavra, **taquicardia**, é o interpretante. Ela é um signo, ou um conjunto sígnico ou semiótico, que ajudou o médico, um intérprete competente para tal, a estabelecer a relação entre a aceleração contínua do batimento cardíaco e o estado de saúde do coração. De todo modo, o médico é o intérprete que se utiliza de um interpretante, sem o qual ele nada pode fazer ou saber acerca daqueles sintomas.

Ainda que o intérprete seja apenas um, embora não seja esse o caso, normalmente, pois o doente e outras pessoas também podem adquirir parte dessa competência, o interpretante pode se estender indefinidamente, até onde permitem a sociedade, a cultura e as capacidades dos intérpretes. Por exemplo, pode-se começar a procurar pelo significado de um significante, por exemplo: **carnaval**, usando o dicionário, um primeiro interpretante.

Depois, pode-se procurar por outros interpretantes que oferecerão novos conjuntos semióticos até chegar a uma interpretação cada vez mais ampla. Isto quer dizer **saber**, isto é, nada mais que fazer relações cada vez mais amplas entre signos, pensar cada vez mais hermeneuticamente, interpretar cada vez melhor um significante com a ajuda de mais interpretantes.

Por fim, podemos falar dos três diferentes tipos de signos: **icônicos, indicativos e simbólicos.**

- Os **signos icônicos**: são aqueles que preservam total semelhança entre o significante e o significado. Por exemplo, o **tique-taque** do relógio. Comumente, eles são estabelecidos por uma sociedade e cultura, mas também podem ser construídos pela relação imediata entre uma fotografia e o fotografado, entre a planta de uma casa e a casa mesma. Claro, pode-se discutir se existe total transparência entre um significante e um significado, isto é, se as dimensões de um mapa correspondem exatamente ao tamanho da cidade, mas o que importa

é que seja possível estabelecer alguma relação imediata entre um e outro, tendo em vista a sua semelhança em algum ponto.

- Os **signos indicativos**: são aqueles significados que funcionam como índices ou indicadores da presença ou realidade do significante. A assinatura de alguém no contrato indica que aquela pessoa esteve presente e pode ser chamada em qualquer tempo para dar esclarecimentos quanto a ele. Um DVD com o título e indicações de um filme aponta para a existência do mesmo e é comprado para ser assistido. Naturalmente, nem sempre é assim que acontece. Uma assinatura pode ser falsificada por alguém que não é a própria pessoa. Um título de DVD pode não corresponder ao filme que nele está contido. Problemas de tradução, alfabetização, comunicação e tantos outros podem confundir os signos, mas consideremos como circunstâncias que não anulam a função indicativa dos signos.
- Os **signos simbólicos**: são aqueles nos quais não há nenhuma relação estabelecida ou perceptível entre o significante e o significado, eles estão completamente separados. A construção da relação semiótica entre eles é totalmente arbitrária, dependendo das convenções ou códigos da sociedade específica que os adota para que possam ter alguma função interpretativa. Por exemplo: em uma rodovia de pista única, existe uma faixa descontínua, dividindo o trânsito dos carros que vão daqueles que vêm na direção contrária. Esse símbolo tem a importantíssima função de dizer aos motoristas que eles podem ultrapassar o carro à frente, usando a pista daqueles que vêm na sua direção. Quando aparece a faixa contínua ao lado da descontínua, essa ultrapassagem está proibida para aquele que está ao lado da faixa contínua. Quando aparecem duas faixas contínuas, de ambos os lados, todos os motoristas entendem que nenhum deles deve dirigir pela pista do carro que vem na outra direção. Isto mostra que os códigos, de modo geral, são construídos por signos bastante simbólicos.

RESUMO DO TÓPICO 3

Neste tópico você viu que:

- Os estudos sobre a linguagem desenvolveram-se amplamente no decorrer do século XX, graças ao interesse da filosofia na linguagem como caminho para o conhecimento, a chamada **virada linguística**.
- Entretanto, a evolução se deu motivada pelos estudos de dois grandes teóricos da linguagem: Ferdinand de Saussure e Charles S. Peirce. A ambos se atribui a fundação da Semiótica ou Semiologia, a ciência ou teoria dos signos. Sendo que o signo é todo objeto que, relacionado a alguma coisa no mundo, resulta em um sentido ou significação.
- A teoria dos signos gerou bastante discussão e extenso uso em todas as ciências, principalmente aquelas que lidam com os processos de comunicação.



1 Vivemos num mundo que gira em torno de estímulos, sensações e interpretações. Diariamente, seguida e incansavelmente, somos postos num mar de coisas que tangem às nossas ações e reações. Faz parte da natureza de nosso sistema cognitivo: interagimos com tudo, com as cores, com os sons, com as pessoas, íntimas ou desconhecidas, físicas ou jurídicas. E em nosso planeta, nessa orgia semiológica do dia a dia, reina a economia de marcas, a Iconomia. (FONTE: Logopéia. Disponível em: <<http://logopeia.wordpress.com/2007/07/23/marca-signo-de-consumo-ou-midia-de-relacionamento/>>. Acesso em: 25 abr. 2013).

Por Iconomia, o autor quis dizer: economia dos ícones. Agora, analise a imagem a seguir e justifique se o autor tem ou não razão quando fala que vivemos em uma Iconomia:



FONTE DA IMAGEM: Disponível em: <<http://www.blogbrasil.com.br/wp-content/uploads/2011/02/Marcas-mais-valiosas-do-mundo.jpg>>. Acesso em: 25 abr. 2013.

2 A teoria dos signos, fonte para as reflexões do autor acima, foi estudado neste tópico. Acerca dela, classifique V para as sentenças verdadeiras e F para as falsas:

- () O signo está no cotidiano, aparece nas interações da pessoa com seu ambiente, com a comunidade humana e com o universo físico e mental que a envolve.
- () Comumente, o signo está associado e é dependente de imagens ou objetos, físicos ou mentais.
- () O signo não pode ser exclusivamente uma imagem mental, porque ele só pode ser formado a partir da experiência sensorial humana.
- () O estudo do signo, quanto ao processo de comunicação, requer colocá-lo em uma relação diádica: emissor e receptor.
- () O estudo do signo, quanto ao processo de interpretação, requer colocá-lo em uma relação triádica: o objeto, a ideia e o intérprete capaz de vincular ambas.

Assinale a alternativa que apresenta a sequência CORRETA:

- () V - V - F - F - V.
- () V - F - F - F - F.
- () F - V - V - V - F.
- () F - F - V - V - V.

3 Observe o signo a seguir e aponte a sua dimensão física e ideal e o sentido.



FONTE DA IMAGEM: Disponível em: <<http://prosaeconomica.files.wordpress.com/2012/04/tio-patinhas.png>>. Acesso em: 30 abr. 2013.

HERMENÊUTICA E INTERPRETAÇÃO

OBJETIVOS DE APRENDIZAGEM

Esta unidade tem por objetivos:

- relacionar a hermenêutica aos movimentos do Estruturalismo, da Psicanálise e do Direito;
- esboçar os usos específicos da hermenêutica nos três movimentos abordados;
- examinar as aproximações e distinções entre os diversos usos da hermenêutica.

PLANO DE ESTUDOS

Esta unidade está dividida em três tópicos e em cada um deles você encontrará atividades visando à compreensão dos conteúdos apresentados.

TÓPICO 1 – HERMENÊUTICA E ESTRUTURALISMO

TÓPICO 2 – HERMENÊUTICA E PSICANÁLISE

TÓPICO 3 – HERMENÊUTICA E DIREITO

HERMENÊUTICA E ESTRUTURALISMO

1 INTRODUÇÃO

No tópico anterior você viu como os estudos da língua e da linguagem vêm ocupando bastante as pessoas desde o início do século XX. A razão principal foi a descoberta do óbvio: os seres humanos usam a língua e a linguagem para tudo e qualquer coisa que dizem e que fazem no mundo.

Sendo assim, conhecer, para o ser humano, é designar – dar nome e atuar –, intervir, não necessariamente nessa ordem, no meio do mundo no qual ele habita. Veja que curioso: diz-nos a história bíblica do Gênesis que, após ser criado, Deus instruiu o primeiro ser humano a que desse nome a todos os demais seres vivos. Foi aí que ele descobriu que não havia outro que fosse igual a ele. Bem, diz-nos a história que Deus, então, fez a mulher. O nome que o homem lhe deu é em tudo parecido com seu próprio nome, acrescentando-lhe somente uma letra final para indicar a diferença entre ambos. Bem, o que essa história quer dizer é que homem e mulher são totalmente iguais, ainda que diferentes.

Voltando ao nosso assunto, no tópico anterior foi afirmado que pensar o mundo é pensar a linguagem. Pensar a vida é pensar quanto ao modo como falamos dela. Pensar o ser humano é pensar acerca da maneira como ele constitui e é constituído pela sua linguagem.

Esse interesse humano pela linguagem sempre foi ocupação dos filósofos, desde os tempos dos antigos gregos. E caso você leve a sério a história bíblica, desde a criação do mundo. Entretanto, no final do século XIX para início do século XX, outra ciência começou a tomar forma, a partir de um interesse particular no modo como as pessoas usam a linguagem, compondo línguas para si.

Sempre pareceu evidente que sem língua não há linguagem, ainda que a linguagem não se restrinja à língua. Porém, não havia tanto interesse na língua até que os antropólogos europeus e norte-americanos, sobretudo, começaram a se preocupar com povos vivendo em culturas diferentes e falando línguas diversas.

No mundo de hoje, a globalização nos colocou de tal modo em contato com todas as culturas e suas línguas, ao mesmo tempo, que pode nos espantar o fato de que até cem anos atrás seria muito difícil não somente ouvir, mas compreender o que alguém dizia em uma língua diferente.

Os estudos antropológicos demonstraram que as culturas se organizavam em função e de acordo com a língua falada. Isto é, as pessoas davam nome aos objetos, aos deuses, às estações, aos seres animados e inanimados. Elas descreviam suas relações sociais, familiares e de parentesco por meio de palavras e relações estabelecidas entre elas. Enfim, o mundo, para essas pessoas, a sua cultura, era o mundo propiciado por sua língua.

Entender o que as pessoas de outras culturas falavam de si mesmas requeria dominar a sua língua. Não somente no sentido de aprender a falar, porque muitas das culturas no mundo de então não possuíam sua língua na forma escrita, mas aprender de que maneira elas construíam seu mundo para morar nele. Como você viu no tópico anterior, a ciência que vai se ocupar dessa tarefa, ainda que não nesse intuito tão filosófico, será chamada Linguística.

Porém, no tópico anterior você viu como o estudo da linguagem nos conduziu pelo caminho da semiótica, a língua enquanto estudo dos signos. Neste tópico faremos um caminho distinto, que nos conduzirá ao Estruturalismo e seus desdobramentos ao longo do século XX. Você verá em que ele, de fato, consiste; estudará o pensamento dos seus mais importantes pensadores e, ao final, perceberá a relação entre uma forma estruturalista e uma forma hermenêutica de interpretar o mundo, isto é, como ambos atuam em busca do sentido ou da significação na linguagem.

2 ESTRUTURALISMO



Talvez seja necessário e importante você começar por uma consulta a um dicionário, para ampliar o sentido de estrutura, estrutural e estruturalismo.

Os dois primeiros termos ou signos não estão longe da nossa experiência comum. Você está acostumado a usar a palavra **estrutura** para dizer acerca da organização de elementos ou partes que formam uma coisa inteira.

Desse modo, o(a) arquiteto(a) ou engenheiro(a) fala da estrutura de um edifício; o(a) modista fala da estrutura de um tecido; o(a) crítico(a) literário(a)

ou musical ou de cinema fala da estrutura de uma obra; o(a) sociólogo(a) fala da estrutura da sociedade; o(a) economista fala da estrutura econômica; o(a) filósofo ou o(a) historiador(a) fala da estrutura das ideias ou dos eventos; o político fala da estrutura política; o(a) médico(a) fala da estrutura do corpo humano, também chamada esqueleto, e assim por diante.

Pelos exemplos acima, você percebe como a estrutura faz parte, onipresente, de nossa experiência humana atual, ela mesma dependente de uma estrutura. A sua significação é de que existe sob a superfície das coisas existentes e também da experiência humana, até mesmo da sua existência, uma ordenação interna, subterrânea ou profunda. A partir dela, o ser humano vai colocando ordem à sua existência no mundo. Isto é, existe uma relação estrutural entre o ser humano e as coisas que acontecem no mundo e o modo como ele percebe e lhes dá sentido.

Assim, isso também diz respeito à estrutura de sentido. É a partir desta compreensão que se define o **estruturalismo**. Trata-se de um modo de pensar, analisar e pesquisar ou estudar a partir da busca de estruturas significantes ou constitutivas da experiência humana.



Exatamente por se fixar nesta experiência humana, o Estruturalismo foi e ainda é muito praticado nas ciências da humanidade.

Como método destas ciências, o Estruturalismo antevê a experiência humana como constituída por sistemas ou estruturas em grande escala e examina cada parte delas em busca das relações e funções que elas exercem nesta estrutura. Pense, por exemplo, em tudo o que compõe um filme: cenário, atores, enredo, música, texto, diretores, roteiro, e por aí vai. É provável que você veja um filme como uma coisa única, a ponto de falar dele como “aquele filme que eu assisti”.

Um estruturalista, todavia, pensaria no filme como a manifestação concreta de uma estrutura ou gramática do cinema, na qual o filme deve se encaixar para se definir ou significar enquanto um filme. Conforme sua análise, todos os filmes são iguais da perspectiva da sua estrutura, pois todos têm que necessariamente se adaptar ou partir dela para que sejam considerados um filme.

Outro exemplo: pense em uma família que você conhece. Ela possui um homem e uma mulher que formam um casal e são pai e mãe, respectivamente, de filhos e filhas. Ela mora junto em um lugar, divide tarefas e objetos em comum. Ela reparte entre si os recursos e também as despesas. Quando você percebe que, de modo geral, todas as famílias que você conhece são mais ou menos assim,

então você é capaz de reconhecer uma estrutura familiar pela qual toda família conhecida é constituída. Portanto, seria mais adequado, do ponto de vista do conhecimento da família, abordar essa estrutura geral, ideal e formal, do que se prender a famílias particulares ou concretas.

Você pode até dizer que conhece famílias que não são organizadas, conforme o exemplo acima. Talvez os pais não sejam um homem e uma mulher, mas dois homens ou duas mulheres. Contudo, um estruturalista responderá que isso não muda as coisas, pois elas continuam a se organizar da mesma maneira, quer dizer: os papéis ou funções de marido e esposa, ou de pai e mãe, continuarão a ser praticados. A novidade seria se esta estrutura sofresse modificações, o que dificilmente ocorre.

Também, a estrutura familiar se relaciona com outras estruturas que constituem uma sociedade, e somente na medida em que essas estruturas são conhecidas e relacionadas entre si pode-se falar de um conhecimento da sociedade. Isto também explica porque não é tão simples a mudança da estrutura familiar, mas também explica como a estrutura familiar é alterada quando outras estruturas sociais também se modificam. Por exemplo: veja como a família foi modificada pela emancipação da mulher e sua inserção no mercado de trabalho. Na verdade, o estruturalismo mostra que uma sociedade muda, mas muito lentamente, porque estruturas não são facilmente mutáveis, senão não seriam estruturas.

Como todo conhecimento, o Estruturalismo também tem uma origem ou pensamentos anteriores que vão se relacionando entre si até tornarem propício o aparecimento de um movimento novo de ideias. Pode-se denominar esse processo de **a busca pelo sentido**.

Não pense **sentido**, aqui, em termos de existência, isto é, a razão ou o propósito para viver ou estar no mundo ou da existência das coisas, quer dizer, para que as coisas existem ou são como são. Por **sentido**, entenda a necessidade que todos temos de expressar nossas ideias, pensamentos, etc. e fazê-lo por meio do signo: palavras, gestos, sinais e, principalmente, a língua. Então, existe uma relação fundamental entre o sentido e o signo, uma vez que dependemos dele para expressarmos o que queremos dizer.

Existe uma história da maneira como os seres humanos, particularmente no Ocidente, vêm pensando essa questão. Desde a Antiguidade grega até a Idade Média ocidental, o signo era considerado como a embalagem ou o envoltório que conduz nossas ideias e pensamentos. O sentido está lá, na mente da pessoa, e ela escolhe dentre os signos existentes o que melhor o ajude a dizê-lo.

Nessas condições, o sentido preexiste ao signo, sendo este totalmente arbitrário, quer dizer, a função do signo, no caso uma língua, é somente representar, indicar e servir de veículo para o sentido. A busca pelo sentido se concentra na forma como o ser humano pensa, como ele raciocina logicamente para constituir suas ideias.

Na passagem para a **modernidade**, a questão foi invertida. Pode-se usar uma língua ou uma linguagem, como a Matemática, por exemplo, ou como a computacional, uma variação das ciências matemáticas, para constituir o sentido. Desse modo, o número 15 ou o símbolo @ traz consigo o seu sentido, sem que seja necessário inferir esse sentido de qualquer outro lugar. Portanto, manuseando a língua é possível conhecer qualquer sentido que se queira pensar no mundo.

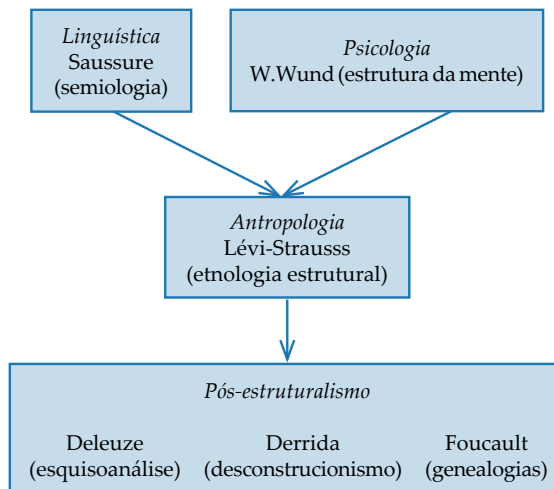
Os empiristas deram um passo adiante a esse respeito. Eles entenderam que, de fato, é o signo que faz o sentido. Imagine que você está cortando as unhas e, sem querer, corta a carne em volta de uma delas. Imediatamente, você dá um grito. Qual o sentido desse grito, tanto para você quanto para as pessoas que o ouvem? A afirmação dos empiristas é que o grito não tem sentido algum, a não ser que, pela associação entre o grito e a dor em uma situação na qual você cortou a carne e não a unha, você e os demais completem o sentido desse grito. É por isso, talvez, que muita coisa que se diz onde não há o menor sentido, é porque não existe uma experiência que possibilite a ligação entre o sentido e o signo.

Sendo a língua um conjunto privilegiado de signos pelos quais expressamos o sentido do mundo e da nossa experiência nele, ela era estudada desde o ponto de vista da sua evolução, isto é, como as palavras se desenvolviam e formavam sentidos ao longo de um período histórico.

O interesse era puramente **filológico**: estudo de uma língua fixada em um determinado período histórico, principalmente as mais antigas; ou **etimológico**: estudo da origem e formação das palavras de determinada língua. Coube a Ferdinand de Saussure uma revolução na maneira de tratar esse tema a partir do início do século XX, a qual se estendeu aos demais estudos das humanidades desde então.

Um organograma básico do desenvolvimento do Estruturalismo, no século XX, e que abordaremos na figura a seguir, pode ser o seguinte:

FIGURA 5 – ORGANOGRAMA PÓS-ESTRUTURALISMO



FONTE: Disponível em: <<http://educatererra.terra.com.br/voltaire/cultura/pimage/estruturalismo.jpg>>. Acesso em: 15 mar. 2013.

2.1 ESTRUTURALISMO E A LÍNGUA: FERDINAND DE SAUSSURE

Já conhecemos algo da vida e da contribuição de Saussure para os estudos da linguagem, desde o Tópico 3 da Unidade 1. Você poderá retornar lá, caso queira, para refazer esse contato inicial. Nele, nós identificamos o “Curso de Linguística Geral”, de Saussure, com o desenvolvimento da ciência da semiologia.

Aqui, você vai descobrir como as mesmas ideias foram chamadas de estruturalistas e, mais tarde, deram origem a várias correntes chamadas estruturalistas, igualmente justificando denominar historicamente um movimento chamado Estruturalismo.

Conforme Saussure, a língua é simplesmente o meio pelo qual alguém comunica seus pensamentos e ideias, o sentido, o que ele quer dizer às demais pessoas capazes de escutá-lo, isto é, que falam a mesma língua que ele.



O que ela faz é reunir, em um mesmo signo, o seu significante e o seu significado.

Onde está o **significante**? No plano material ou de expressão da língua. Você vê uma palavra formada de letras que, somadas, te ajudam a pronunciar um som específico, que somente aquele tipo de reunião pode sugerir. Por exemplo: **retrato**.

Onde está o **significado**? No plano do conteúdo. Você associa, mentalmente, essa palavra com um objeto, um sentimento, um conceito, e assim por diante. Por exemplo: ao ler ou ouvir a palavra **mesa**, imediatamente lhe ocorre a representação mental, como uma imagem impressa.

FIGURA 6 – SIGNIFICADO X SIGNIFICANTE



FONTE: Disponível em: <http://2.bp.blogspot.com/-hvUNksA1qVw/UF_UblJFml/AAAAAAAAACWE/LyZZmG3jio/s1600/825.jpg>. Acesso em: 15 mar. 2013.

Onde está o sentido ou a significação? Na junção entre expressão e conteúdo. É por isso que aprendemos a falar uma língua, apontando para uma palavra e relacionando-a com uma imagem. As duas coisas reunidas nos dão o sentido, o que queremos dizer, a sua significação.

Naturalmente, ninguém apreenderá o sentido do que você quer dizer simplesmente olhando para um signo. É importante, absolutamente necessário, que ele seja colocado em relação com outros signos. Eles precisam compor ou se adequar a uma estrutura que lhes dá o sentido. No caso de outro exemplo: o **número 6** no mostrador de um relógio só faz sentido na estrutura total do relógio. Ainda outro: a palavra **retrato** só faz sentido acompanhada de outros signos linguísticos. No caso, na estrutura de uma frase, como: “Quero te mostrar meu retrato no Facebook”.

É possível, então, perceber que Saussure estava totalmente interessado nesta função da linguagem, isto é, enquanto língua. Ele foi mais além. Ele descobriu que as palavras ou signos podem ser reutilizados, rearranjados, rearrumados, para dizer muitas outras coisas diferentes. Elas são reaproveitadas o tempo todo, como alguém que usa uma grande quantidade de CDs para fazer uma cortina para o corredor da casa.

Para dar um jeito nessa situação, quer dizer, para que a língua não virasse um caos, era preciso dar uma estrutura onde as palavras, ainda que sucessivamente expressas, pudessem encontrar um lugar seguro para o qual ir para compreender o seu sentido ou significação.



Saussure e os linguistas que seguiram seu caminho propuseram a seguinte classificação: lexema, sema e semema.

Existe, de início, o **lexema**. Este é equivalente à palavra encontrada no dicionário. É o **significante**. Pela consulta ao dicionário, qualquer um pode saber do que se trata e, desse modo, ela goza de certa estabilidade. Contudo, você a procura no dicionário exatamente porque precisa entender seu sentido em uma frase e até em um discurso.

Então, você precisa do **sema**. Este é o conteúdo, a menor unidade de significação, é o **significante**. Pense no lexema **caixa**. Pode se referir a um lugar onde você armazena objetos ou a pessoa a quem você paga sua compra na farmácia, ou o próprio lugar onde fica essa pessoa, pois ainda que ela não esteja lá, continua sendo o caixa. Você precisa enumerar os diversos significados de **caixa** para ver qual deles, somando as suas muitas possibilidades, dá o sentido do que você quis dizer com **caixa** na frase que você usou.

Se seu trabalho foi bem feito, você pode então formar um **semema**. Quando você reúne o lexema caixa e os diversos semas, por exemplo: caixa, papelão, brinquedos, você tem um conjunto que dá sentido ao que você quis dizer.

Para Saussure, não interessava tanto o que foi feito das palavras na história passada das pessoas que as utilizaram. Certamente, sinais de seu uso estavam ali, diante dele, era só voltar atrás no passado para descobri-los. Entretanto, importava sim o uso das palavras no momento em que elas se reuniam para formar novas frases, para constituir o discurso de quem falava a fim de dar sentido à sua experiência presente. Para usar o exemplo de um jogo de futebol, tratava-se da imagem congelada em um determinado momento a ser examinada, ainda que a jogada tenha se desenvolvido a partir de jogadas anteriores àquele momento.

Portanto, a estrutura dá o sentido dos signos, da língua e da linguagem. Quais as consequências desse pensamento?

- Primeiro, o sentido está na forma: nos signos, na língua, na linguagem. Uma imagem carece de uma estrutura, seja um quadro, um retrato, uma poesia, uma música, e cada uma dessas dará uma orientação de sentido diferente para a mesma imagem.
- Segundo, só há sentido na diferença: é preciso pensar de forma binária e em termos de opostos. Se há um banheiro feminino, no *shopping*, imediatamente se procura o banheiro masculino, pois não faz o menor sentido haver um e não outro, isto é, a existência de um depende da existência de outro que lhe seja diverso.
- Terceiro, os semas se relacionam de forma diacrônica (através do tempo) e sincrônica (junto ao tempo): eles têm um valor de uso no tempo, mas o importante é o valor no momento em que é usado. O futebol já foi jogado pelos povos indígenas do México de uma maneira muito semelhante ao atual, mas nada no passado é comparável ao modo como o futebol é jogado hoje. Portanto, interessa esse modo atual, não o passado.
- Quarto, a língua é um sistema fechado: ela tem suas próprias regras que não podem ser modificadas. É possível fazer muitas coisas com ela, mas sempre dentro das suas normas. Seria como um jogo de tênis, que só pode ser jogado com uma bola, dois jogadores e uma rede no meio. Você pode mudar a cor da bola, as roupas dos jogadores ou o tipo de rede, mas sempre será o jogo de tênis. Por outro lado, se trocar um desses elementos, passando a jogar com duas bolas, o sistema terá que mudar para se adaptar e, então, já não será mais o mesmo jogo de tênis.

Você deve ter notado que Saussure estava preocupado inteiramente com a questão formal da linguagem, na medida em que ela se faz representar pela língua. Isto o conduziu, e aqueles que o seguiram, a dedicar-se ao estudo formal da língua, fundando a moderna ciência da Linguística. Desde que ela evoluiu bastante desde então, costuma-se descrever a ciência da língua iniciada e desenvolvida a partir de Saussure, como Linguística estrutural, pois, ao estudar uma língua, seu ponto de partida é a sua estrutura formal.

O estudo de uma ou mais línguas, assim apoiado no estruturalismo de Saussure, se ocupa do momento em que alguém fala uma frase em qualquer língua que seja, isto é, quando ele faz uma declaração qualquer. Parte-se, então, para compreender a estrutura, a arquitetura, a construção desse enunciado a partir da relação entre as suas diversas partes entre si.

Tudo o que diz respeito ao sujeito, aquele que faz a declaração; e ao contexto, as condições externas à declaração, é deixado de lado nesse estudo. Também se ignora o uso da declaração: qual a intencionalidade e finalidade do sujeito ao dizer o que está dizendo, como a sua fala funciona em sociedade.



O estudo da língua parte da noção de que ela é um sistema integrado de códigos.

Um código é um sistema de sinais combinados previamente que permitem representar e transmitir certa informação entre a fonte dos sinais – o emissor, e aquele que deve recebê-los – o receptor. Para que a informação ou mensagem vá de um para outro lugar é preciso um meio. Ao receber a mensagem, o receptor faz a descodificação, isto é, confere o sentido que o emissor quis dar ao codificar a mensagem para ele. O processo inteiro é chamado **comunicação**.

O acesso à mensagem, ao seu sentido e à sua compreensão é possível desde que se tenha acesso ao modo de identificar os códigos, isolando-os uns dos outros, de modo a estudá-los separadamente. Ao descobrir a significação de cada código, passa-se a colocá-lo em relação com os demais, de modo a reordenar a declaração estudada. Isto quer dizer que o estudo implica estudar cada frase em certo molde, o qual, ao reorganizá-la em uma nova apresentação, não haverá muita diferença quanto à sua organização original.

Esses moldes são chamados **sintagmas**: quando você pronuncia uma frase, ela é feita de várias palavras, uma após a outra, que são combinadas entre si. Você o faz dentro de determinadas estruturas ou classificações prévias já disponíveis na língua em que fala. Na análise de uma frase, são divididas em nominais e verbais, e podem ser complementadas por: adjetivais, adverbiais e preposicionais.

E **paradigmas**: quando você organiza as palavras para pronunciar uma frase, você pode escolher uma dentre várias outras que poderia colocar em seu lugar. É uma espécie de reserva que você tem em sua mente, e que te permite trocar, desfazer e refazer a mesma frase. Isso pode ser feito por meio da troca entre sinônimos e antônimos; por meio de sons semelhantes; e por meio de outros signos morfologicamente parecidos.

QUADRO 4 - EXEMPLO DE SINTAGMAS E PARADIGMAS

Paradigmas	
Pedro lê o <i>tablet</i> .	Sintagmas
Carlos escuta o rádio.	
Mariana vê a TV.	

FONTE: O autor.

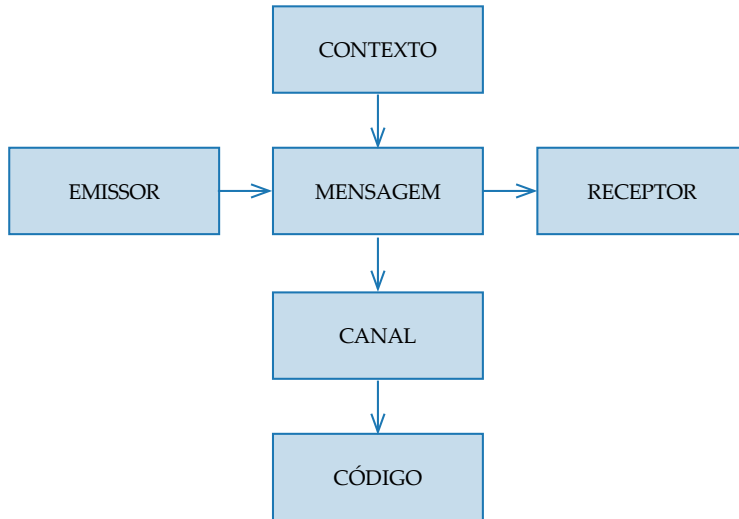
O Estruturalismo, portanto, é um método vantajoso de estudar uma língua. Ele possibilitou a descrição mais adequada de uma língua através do estudo sistemático e controlável dos seus fatos. Cada língua foi valorizada em si mesma, devido a ressaltar a estrutura ou sistema próprio de cada uma. Para realizar essa tarefa, ele deixou de lado outros elementos, hoje mais valorizados no estudo de uma língua, tais como: a criatividade do sujeito que manuseia a língua; o desprezo pelo seu estudo histórico; a ausência do falante enquanto usuário da língua, rejeitando as condições em que se dá a produção de uma língua.

2.2 ESTRUTURALISMO E A COMUNICAÇÃO

Como você percebeu mais acima, o Estruturalismo é muito útil também para o estudo do processo de comunicação. Ainda que não dependente do Estruturalismo de Saussure, Roman Jakobson, o pensador russo do século XX, foi importante linguista que ajudou a formular a análise estrutural da linguagem, sobretudo focalizada na poesia e na arte. Desse modo, ele dedicou-se ao estudo das funções da linguagem.

No processo de comunicação linguística, a linguagem desenvolve seis ações que podem ser esquematizadas do seguinte modo:

FIGURA 7 – ELEMENTOS DA COMUNICAÇÃO

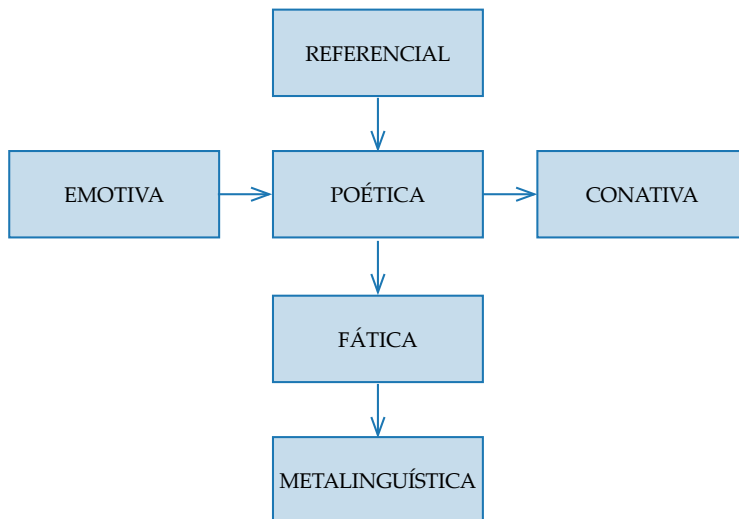


FONTE: O autor.

Você deve pensar no **contexto**, como o objeto ou a situação à qual a mensagem refere, uma espécie de **referente**. Na **mensagem**, como a informação, aquilo que se transmite. No **emissor**, como aquele ou aqueles que enviam a mensagem. No **receptor**, como aquele ou aqueles que recebem a mensagem. No canal de comunicação, como o meio pelo qual a mensagem é transmitida. No **código**, como o conjunto de signos e de regras combinadas ou codificadas, por meio do qual o emissor transmite a mensagem ao receptor, que fará a decodificação.

A partir dessas seis ações, Jakobson descreveu as seis funções da linguagem:

FIGURA 8 – SEIS FUNÇÕES DE LINGUAGEM



FONTE: O autor.

FUNÇÕES DA LINGUAGEM

- A função referencial: diz respeito ao referente, isto é, o objeto ou situação de que a mensagem trata. Veja a seguinte mensagem: “A tragédia de Santa Maria poderia ter sido evitada”. O referente é a tragédia de Santa Maria.
- A função emotiva: trata das características pessoais do emissor e que são impressas na mensagem que transmite ao receptor: emoções, avaliações, opiniões, fazendo sentir nela a sua presença. Como exemplo: “Não poderia deixar de ficar abalado com a tragédia de Santa Maria”.
- A função conativa ou apelativa: envolve a organização da mensagem de modo que ela exerça certa influência sobre o receptor, predispondo-o, persuadindo-o à aceitação do ponto de vista do emissor. Por exemplo: “Você deve concordar comigo que a tragédia de Santa Maria poderia ser evitada”.
- A função fática: refere ao canal de comunicação utilizado para a transmissão da mensagem. Ela é usada pelo emissor para chamar a atenção do receptor, com o uso de ruídos: psiu, ahn, ei, visando fortalecer a eficácia da comunicação pretendida. Como exemplo: “Ei! Lembra o que aconteceu na tragédia de Santa Maria?!”
- A função metalinguística: acontece quando a linguagem se volta sobre si mesma, transformando-se em seu próprio referente. Como exemplo: alguém falando sobre o ato de falar, alguém escrevendo sobre o ato de escrever, alguém explicando o significado de uma palavra, como nos dicionários.
- Por fim, a função poética: ocorre no momento em que a mensagem transmitida é elaborada de forma inovadora e imprevista, utilizando combinações sonoras ou rítmicas, jogos de imagem ou de ideias, influenciando a atitude do receptor. Por exemplo: “Fiat Estrada! Para nossa alegria”.

A partir da análise estrutural da linguagem proposta por Jakobson, é possível identificar os seus vários usos e determinar qual deles é mais evidente e que define a própria finalidade do processo de comunicação.

2.3. ESTRUTURALISMO E A ETNOLOGIA: CLAUDE LÉVI-STRAUSS

O Estruturalismo também repercutiu e igualmente sofreu a repercussão nos estudos de Antropologia, por meio de Claude Lévi-Strauss. De fato, a forma como Lévi-Strauss interpretou o estruturalismo garantiu a este boa parte do impacto sobre o modo de trabalho das ciências humanas no decorrer do século XX. Elas abandonaram, praticamente, noções como: sujeito, liberdade, história e consciência, por outros conceitos oriundos do estruturalismo straussiano, como: regras, códigos, sistemas, estruturas e inconsciente.

Nascido em 1908, ele fez seus estudos de Filosofia na Sorbonne, entre 1927 e 1932, onde também fez contato com os estudos sociológicos. Pouco a pouco, ele foi se interessando pelos estudos de Freud e sua ênfase no inconsciente como o lugar determinante tanto da racionalidade humana, quanto das suas ações no mundo. Ele também se voltou para o estudo da Geologia, pois nesta lhe atraía a estabilidade das rochas, ainda que elas apontassem para a diversidade da passagem do tempo por elas. Por fim, também incorporou à sua reflexão, posteriormente estruturalista, o marxismo, visto que este também estudava o que é real não no plano do consciente, mas de superestruturas inconscientes, que modelam a experiência das pessoas e as faz agir do modo como está determinado por elas.

Ao invés de seguir uma carreira acadêmica, na França, Lévi-Strauss aceitou transferir-se para o Brasil, onde ensinou na Universidade de São Paulo. Seu interesse recente na etnologia levou-o a estudar as tribos Bororo e Caduveo. A partir daí, ele orientou seus estudos inteiramente para a Etnologia. Reagindo contra os modelos historicista e funcionalista de entender as culturas dos povos tribais, ele busca na Linguística um modo alternativo.

Interessado nas relações de parentesco, Lévi-Strauss conhece a Roman Jakobson, em Nova Iorque, onde dá aulas e prossegue seus estudos, por algum tempo. Seu objetivo era encontrar uma unidade por trás da diversidade das relações parentais tribais. Da Linguística, ele aproveita a distinção entre a língua e a fala, feita por Saussure. A língua é o sistema intacto, estável, imóvel ao qual alguém recorre para falar, sendo este ato o acontecimento, o evento, sempre mutável. Não é possível existir a fala sem a língua, mas também a língua nada é sem a fala.



Veja mais sobre Claude Lévi-Strauss em: <<http://www.infoescola.com/biografias/levi-strauss/>>.

No ato de falar, ainda que o falante recorra ao sistema linguístico que é imutável, propriedade da língua que Saussure chamou **sincronia**, ele o faz de modo diferente a cada vez que fala, propriedade da língua chamada **diacronia**. Para Lévi-Strauss, seguindo Jakobson, esse encontro entre ambas as propriedades, isto é, no momento da comunicação, é que explicava o processo inteiro da linguagem. As diferenças na língua somente podem ser conhecidas na fala; por outro lado, deve-se reportar ao sistema da língua para entender os usos diferenciados na fala.

Algo semelhante acontece com a pronúncia das palavras. Cada uma delas possui um som. Porém, isoladamente, nenhum som faz sentido. Eles precisam ser reunidos, isto é, é necessário juntar duas ou mais palavras, para que haja uma fala, uma comunicação e um sentido.

Transferindo essas noções linguísticas e fonéticas para seus estudos etnológicos, Lévi-Strauss concluiu que a maneira adequada de estudar antigas estruturas de parentesco é observar as estruturas inconscientes que determinam os modos distintos de significação. De modo que: regras de casamento, nomes dados aos parentescos, às interdições, como o incesto, ou os privilégios, são também uma espécie de linguagem.

São palavras ou sons que dependem indissociavelmente da estrutura de um sistema. E este se encontra na maneira como o ser humano ordena ou organiza esses nomes a partir de uma estrutura que já está em sua mente, não na definição dos termos, mas no sentido que ele dá às suas relações. Sendo o ser humano uma entidade coletiva, é possível dizer que as estruturas de sentido estão em todo e qualquer agrupamento humano, e que elas aparentam diferenças somente na medida em que variam os lugares, os tempos e os modos de existência humana.

Portanto, o significado que os fatos sociais têm para as pessoas não está neles mesmos, mas em uma estrutura simbólica que existe na mente das pessoas antes que eles aconteçam. Então, quando alguém aponta para alguma coisa no mundo, ele não está apenas dizendo o que ela é, mas também o que ela significa, não somente para ele, mas para a outra pessoa e para todas as pessoas que partilham com ele a mesma sociedade de comunicação.

Portanto, quando alguém aponta para uma roupa ou um corte de cabelo, o que menos importa é a roupa ou o corte de cabelo. Importa, sim, é o significado atribuído a estes eventos obtido por um conjunto de relações partilhadas entre as pessoas que estão envolvidas na mesma sociedade comunicativa. Por exemplo: um corte de cabelo ao estilo moicano terá um sentido diferente, dependendo da estrutura simbólica, do significado que ele adquire a partir dela, se a sociedade comunicativa for a tribo indígena americana dos moicanos, seja se for um grande centro urbano do Brasil, ou se for uma vila do interior.

Bem, Lévi-Strauss desenvolveu suas intuições fundamentais estruturalistas-etnológicas, aplicando-as a várias particularidades dos povos e cultura tribais. Ele estudou os mecanismos do incesto, da construção do conhecimento, das narrativas míticas e a música. E influenciou outros pesquisadores do sentido e suas implicações para o conhecimento da sociedade, dentre os quais, Roland Barthes.

2.4 ESTRUTURALISMO E AS CIÊNCIAS SOCIAIS: ROLAND BARTHES

Roland Barthes nasceu em Chesburg, na França, em 1915, e morreu em março de 1980, em Paris. Ele é conhecido por uma carreira intelectual longa e intrigante, dedicada ao estudo da literatura, da sociedade, da cultura e das artes. Nos anos de 1960 ele teve contato com os estudos linguísticos de Saussure e Jakobson, e etnológicos de Lévi-Strauss, tratando de aplicar suas pesquisas aos

estudos literários. Assim, ele é considerado uma das figuras mais importantes do Estruturalismo nessa área, esforçando-se por conceber uma **análise estrutural** do texto literário, a cujo projeto deu o nome de “**Semiologia**”.

Como seu projeto semiológico foi mais abrangente, alcançando a função dos signos na sociedade, ele deve ser estudado aqui à parte da teoria literária, propriamente. Vale dizer que, na década de 1970, Barthes abandonou o projeto semiológico, fixando-se decididamente no texto e numa proposta interdisciplinar e intertextual de estudos literários.

A importância de Barthes para nossa **aula** está em sua contribuição enquanto semiologista e como ele incorporou as intuições estruturalistas em seus estudos sociológicos e literários. Nesse item você terá acesso ao Barthes sociólogo, sendo que suas intuições fundamentais estão em um artigo escrito em 1964, chamado: “**A cozinha dos sentidos**”.

Para Barthes, todos os objetos que cercam nossa vida moderna, por mais diversos que sejam, têm algo em comum: todos são signos. Quando você passa pela rua e vai observando: um carro, um *outdoor*, uma loja de móveis, uma senhora com uma criança, uma menina tatuada, ao mesmo tempo, você está fazendo uma leitura. Nela, tudo o que é observado é transportado para um nível de significação. Mesmo quando você se aproxima de uma banca cheia de jornais e lê a manchete de um deles, não é somente o texto que você lê, mas também o que ela quer dizer.

A leitura que você faz, portanto, vai além daquilo que vê, pois está impregnada de valores sociais, morais, ideológicos, religiosos, políticos, e assim por diante. E Barthes propõe a semiologia como reflexão sistemática acerca desse processo de leitura e significação. Sim, porque a massa enormemente absurda de fatos que nos vêm todo o tempo carece de uma simplificação advinda de um princípio de classificação: o sentido.

Para Barthes, sua semiologia parte da constatação de que o mundo que nos cerca está cheio de signos, e que, exceto aqueles que já trazem consigo seu significado, como os sinais de trânsito ou os uniformes, eles estão aí pedindo para ser decifrados ou decodificados. E isto não é tão simples de fazer, pois é preciso pensar sempre de forma binária e em termos da diferença. Por exemplo: mencionar a decadência de uma região tomada por viciados, sem referir ao tráfico de drogas, é somente oferecer uma significação incompleta dos fatos.



Caro acadêmico, conheça mais sobre Roland Barthes acessando o site: <[http://www.infopedia.pt/\\$roland-barthes](http://www.infopedia.pt/$roland-barthes)>.

Isto quer dizer que simplesmente listar uma série de imagens, fatos, mensagens e ações observáveis no mundo, sem estabelecer as relações de sentido entre eles, por meio da percepção das suas diferenças, não leva a conhecimento algum, mantém as pessoas na plena ingenuidade. Por exemplo: a fala da língua portuguesa requer que se pense na complexidade da sua estrutura gramatical e sintática, senão não se sabe exatamente o que é falar o Português.

Para Saussure, o estudo estrutural da vida social se bastava na confecção de róis de sistemas semânticos de objetos, fazendo listas de alimentos, rituais, músicas, jogos etc. Barthes avançou essa proposta de **denotação**: o que são as coisas, para a proposta de **conotação**: o que essas coisas significam.

Desse modo, a tarefa da semiologia estrutural seria estudar a transformação de um fato social dado à mensagem profunda, o segundo sentido do qual ele está impregnado, naturalmente pouco fácil de perceber. Segundo ele, o ser humano moderno aprendeu a pensar em termos do que significam as coisas que ele percebe por meio de sua experiência no mundo. A partir desta condição, o estruturalismo vem em auxílio para ajudá-lo na organização do sentido que ele busca.

Um exemplo, para finalizar, seria: entre dois carros inteiramente iguais, vai pesar na decisão do comprador o sentido que o conjunto do carro carrega: marca, fábrica, cor e aparência. Este sentido não está no carro, mas na estrutura de valores constituída pela sociedade na qual ele se encontra, e que pode diferir de uma para outra. É importante, então, para o estudo da sociedade, perguntar sempre pelo que está por trás, pela superestrutura que sustenta o fato de ser ela como é.

2.5. ESTRUTURALISMO E O TEXTO LITERÁRIO

O Estruturalismo também constituiu certa escola de estudos e crítica literária, sobretudo aplicada ao estudo de textos narrativos, chamada “Análise Estrutural” da narrativa. Do que se trata? Normalmente, quando escrevemos, utilizamos de uma língua, apoiando-nos em sua estrutura. Por meio dela, você constrói as frases e, unindo as frases umas às outras, você constrói um texto. A Linguística estrutural assume que o sentido desse texto está na decodificação das estruturas que o sustentam.

Igualmente, a **análise estrutural da narrativa** ou **semiótica da narrativa**, ou **semântica da narrativa**. Quando você conta uma história, o faz apoiando-se em certas estruturas, como: a escolha de personagens, a constituição do cenário, as indicações de tempo e lugar, a criação de um enredo. Essas partes da estrutura, chamadas plano da manifestação, relacionam-se entre si na forma de um jogo preestabelecido, isto é, elas compõem umas às outras conforme regras já dadas, às quais se acomodam, chamadas: estruturas narrativas e estruturas discursivas. O sentido da narrativa, a sua significação, consiste em descobrir de que maneira são combinadas as partes, como funciona a história. Vejamos isso um pouco melhor recorrendo às principais contribuições para esse tipo de análise de narrativas.



O estudioso da literatura russa, em particular em sua forma do conto, Vladimir Propp, publicou uma obra que introduziu essa orientação de pesquisa do texto literário narrativo: *Morfologia do Conto*, em 1929. Se você quiser aprofundar seus conhecimentos, acesse o site: <<http://oficioliterario.com.br/2008/02/13/paradigmas-literarios-paradigma-de-vladimir-propp/>>.

O termo **morfologia** já dava o tom do que ele buscava descobrir na análise do conto: a sua forma. De fato, para ele, um conto era um encadeamento sistemático de ações, ao redor de um número mínimo de personagens, que desempenhavam as mesmas funções. Não importasse qual fosse a história, havia uma constância dos seus elementos fundamentais, os personagens e suas ações; e do encadeamento dessas ações entre si.

Depois de estudar 449 contos russos, ele encontrou 31 funções irreduzíveis na sua estrutura. De uma maneira ou de outra, elas se manifestam em cada conto. Depois, ele resumiu essas funções em sete principais esferas de ação, as quais não faltam de modo algum em um conto.

QUADRO 5 – AS SETE ESFERAS DE AÇÃO

1ª Esfera	O Agressor: o personagem que faz o mal.
2ª Esfera	O Doador: o personagem que dá o objeto mágico ao herói.
3ª Esfera	O Auxiliar: o personagem que ajuda o herói no seu percurso.
4ª Esfera	A Princesa e o Pai: os personagens que são os beneficiários finais.
5ª Esfera	O Mandador: o personagem que estabelece o herói em sua função.
6ª Esfera	O Herói: o personagem que desempenha a função de desfazer o mal.
7ª Esfera	O Falso Herói: o personagem que faz concorrência ao herói.

FONTE: O autor.

Conforme as esferas de ação de Propp, todo conto começa com um personagem que realiza uma ação má que prejudica uma **princesa**, por vezes afetando seu **pai**. Daí aparece o **herói**, que surge após a missão dada por outro personagem, que receberá ainda de outro personagem os recursos ou dons para realizar a sua missão: opor-se ao mal, livrando a princesa e seu pai. Na realização da sua tarefa, ele tanto será ajudado por um personagem, quanto sofrerá a oposição de outro concorrente, o falso herói.

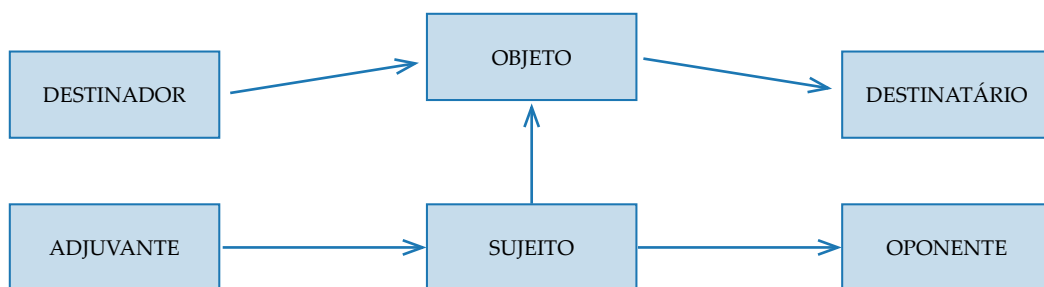
O estudo de Propp é feito no plano da manifestação, ele está somente preocupado com o encadeamento sintagmático das ações. Lembre-se de que na Linguística estrutural o sintagma é o termo que se relaciona com outros no interior de uma frase. Propp também estava preocupado somente com o conto popular, não estendendo a sua análise para a narrativa literária, como o romance, por exemplo.

Lévi-Strauss dá um passo além, ao utilizar o programa de Propp para aplicá-lo ao seu estudo dos mitos. Um mito é uma pequena narrativa, de caráter bastante simbólico, portanto a sua significação está na sua estrutura profunda. Somente estudando as relações paradigmáticas entre os sintagmas é possível chegar até esta. Isto significa que Lévi-Strauss transforma as esferas de ações de Propp em pares de ações, nas quais uma serve para completar e definir a outra. Por exemplo: em um momento, o herói não tem meios de realizar a sua missão, para, logo a seguir, receber do doador os recursos para tal.

Os estudos de Lévi-Strauss, por sua vez, foram aproveitados por Algirdas Greimas para criar um modelo das esferas de ação que possa ser utilizado para além dos contos e mitos, aplicável a qualquer narrativa literária. Greimas chamou seu modelo de: **actancial**. Segundo esse modelo, os personagens de uma narrativa devem ser analisados do ponto de vista de seus papéis na narrativa e das relações que esses papéis estabelecem entre eles. Esses papéis são lugares vazios que são preenchidos na narrativa, na medida em que ela é enunciada. Assim, Greimas reduziu os papéis a 6, e as relações entre eles a 3.

Observe na figura a seguir para ter uma ideia da sua proposta.

FIGURA 9 – PAPÉIS DA NARRATIVA



FONTE: O autor.

Conforme o modelo da figura anterior, o sujeito é o protagonista que deseja algo, seja material ou imaterial. Esse desejo é incutido ou despertado nele por um destinador que deseja, por sua vez, entregar o objeto a um destinatário. Na sua missão ou tarefa, o sujeito é ajudado ou impedido por forças ou personagens, o adjuvante e o oponente.

A partir dessas relações, Greimas estabeleceu os três eixos nos quais se desenvolve a narrativa:

QUADRO 6 – OS EIXOS DA NARRATIVA

O eixo do desejo	Estabelece a relação entre o sujeito e o objeto, e é em busca daquilo que lhe falta, que é objeto da sua satisfação que o sujeito é posto em ação.
O eixo da comunicação ou do saber	Define a relação entre o destinador, o sujeito e objeto, e o destinatário, que passa a ser o sujeito, na medida em que ele é posto em ação pela demanda do destinador. É este que lhe aponta a sua falta, desperta o seu desejo e o põe a caminho de sua busca, e lhe dá os recursos para executá-la.
O eixo do poder	Consiste na relação entre o sujeito, o adjuvante e o oponente. Entre eles dá-se a luta pelo poder, isto é, as condições de possibilidade e impossibilidade de que o sujeito venha a alcançar o sucesso de sua missão, a satisfação do seu desejo.

FONTE: O autor.

Bem, a análise estrutural da narrativa seguiu seu percurso com o acréscimo de várias contribuições de outros estudiosos, dentre eles: Claude Brémont, Roland Barthes, Tzvetan Todorov. Barthes explicou a sua necessidade comparando-a à Linguística. Conforme ele, existem mais de 3.000 línguas no mundo. Se elas fossem estudadas uma a uma, a fim de conhecer o seu modo de ser, esse trabalho não teria fim. Ao criar um modelo estrutural para estudá-las, Saussure possibilitou entender a partir de onde todas as línguas surgem e como são organizadas.

O mesmo acontece com as narrativas. Elas são tantas e tão inumeráveis, na verdade, um fenômeno humano universal, que a ciência literária se limitou a descrever algumas de suas variedades. O modo melhor de abordá-las é buscando pela sua forma, e é esta a contribuição do Estruturalismo. Ora, ninguém pode enunciar uma narrativa sem utilizar um conjunto ou sistema ou estrutura de regras implícitas que a constituem. Onde e como encontrar essa estrutura? Para Barthes, deve-se constituir um modelo estrutural ou hipotético e, em seguida, ir descendo até às narrativas a fim de classificá-las. O modelo ou teoria mais à mão é a análise estrutural da narrativa, que tem como modelo fundador a Linguística estrutural.

2.6 ESTRUTURALISMO E A FILOSOFIA PÓS-MODERNA: PÓS-ESTRUTURALISMO

O estruturalismo também definiu uma vertente da filosofia contemporânea ou pós-moderna. Ambos, o Estruturalismo e o pós-estruturalismo, compõem um movimento que evoluiu principalmente entre filósofos franceses, em reação ao predomínio da filosofia existencialista e da filosofia da consciência de então, que davam grande ênfase ao indivíduo e à sua liberdade de escolha e decisão. E também com a ideia de que o conhecimento humano poderia encontrar fundamento seguro na realidade.

Ao contrário, o Estruturalismo permitiu pensar o ser humano e seu conhecimento como oriundo de estruturas totais, cujas partes se relacionam entre si, na base da diferença que existe entre estas. Essas estruturas totais são autônomas, independentes, objetivas e existem à parte do indivíduo, constituindo a realidade em suas diversas áreas: biológico, físico, linguístico etc. O que o ser humano pode fazer é identificar, explicitar e descrever essas estruturas totais, a partir da representação de suas regras e princípios constitutivos.

O impacto do Estruturalismo se deu de modo generalizado a partir dos anos de 1930, quando, de repente, as ciências em geral, em especial a Linguística, a princípio, descobriram o termo **estrutura**, até então bastante associado à arquitetura. Contudo, enfatizar a estrutura de alguma coisa sugere o óbvio, pois tudo o que tem uma forma no mundo o tem porque possui uma estrutura que a sustenta. Os que se deram a utilizá-la discordam quanto ao seu sentido, oscilando entre a representação real de alguma coisa no mundo e a constituição de uma condição mental pela qual o ser humano representa alguma coisa no mundo, isto é, há uma lógica na mente humana de caráter estrutural. O trabalho do estruturalista seria perceber como essa lógica mental estrutural identifica as estruturas existentes no mundo, a fim de constituir o conhecimento de que dele necessita.



Anthony Giddens, sociólogo inglês, diz que o Estruturalismo é uma forma de pensamento morta, superada que foi pelo pós-estruturalismo. Caro(a) acadêmico(a), para saber mais sobre Giddens, acesse o site: <[http://www.infopedia.pt/\\$anthony-giddens](http://www.infopedia.pt/$anthony-giddens)>.

O estruturalismo, conforme Giddens (1989), não conseguiu realizar a transformação na filosofia e nas ciências sociais que havia prometido, inicialmente. Até mesmo o pós-estruturalismo, segundo Giddens (1989), carece das condições para essa tarefa. No entanto, eles exerceram a função de chamar a atenção de filósofos e sociólogos para questões que ainda não haviam sido tocadas em seus estudos até então.

Giddens (1989) cita como exemplos: suas contribuições no estudo da língua para a filosofia e ciências sociais; a ênfase na natureza relacional das totalidades, a partir da arbitrariedade do signo e da prevalência do significante sobre o significado; a descentralização do sujeito; o valor dado ao texto escrito; o interesse na temporalidade como integrante da natureza de objetos e os seres humanos.

Entretanto, se os estruturalistas e pós-estruturalistas foram capazes de levantar essas questões, por outro lado, eles não ofereceram as respostas a elas.

As razões para a superação do Estruturalismo como forma de pensamento, que conduziram ao pós-estruturalismo, na opinião dos seus proponentes, são inúmeras e podem ser listadas do seguinte modo.

A preocupação com a Linguística conduziu a uma despreocupação proporcional em formular um fundamento filosófico seguro a partir dela, causando a dificuldade de pensar estruturalmente. Isto porque o estabelecimento de uma relação exclusiva entre o significante e o significado, ou a valorização da sincronia, em detrimento da diacronia, conduziu à supervalorização do presente e à negação radical da história. Esta ação terminou por dissolver o signo nele mesmo, pois ele não tem mais uma referência mais além, em um contexto, um objeto ou um evento no mundo.

O Estruturalismo optou pela constituição de um código binário existente em um inconsciente coletivo humano para descrever a realidade. Enquanto isso era válido para um sistema linguístico, deixa de sê-lo quando se trata de lidar com o ser humano e seu mundo. Por um lado, não há como reduzir toda a realidade humana a sistemas ambivalentes ou equipolentes: luz-trevas/bem-mal/belo-feio. Por outro lado, não há como reduzir toda iniciativa humana a um sistema coletivo inconsciente, tolhendo a ação humana de toda criatividade e liberdade.

Ao ignorar a estrutura superficial ou o plano de expressão dos textos, ao nível da consciência humana e supervalorizar a estrutura profunda ou o plano do conteúdo, ao nível do inconsciente coletivo, até mesmo tornando esta o verdadeiro lugar para o conhecimento, o Estruturalismo forçou uma divisão artificial e desnecessária para o sujeito humano, deslocando toda relação deste com o tempo que o cerca, congelando sua experiência no mundo.

O Estruturalismo propôs um modo de pensar o ser humano e sua existência no mundo, a sua identidade, em termos de como cada comunidade na qual ele estava inserido fornecia os recursos para sua significação. Isto quer dizer que se você tem a sua cozinha tomada pela tecnologia, isto não é somente uma questão de escolhas individuais, mas de determinados valores inconscientes que subjazem às suas escolhas. Assim, não existe a intencionalidade, e mesmo que você não queira nenhuma tecnologia na cozinha, essa escolha só é possível porque ela é admissível na sua sociedade cultural, também.

O pós-estruturalismo é a segunda fase do Estruturalismo, por isso o termo **pós**, querendo dizer que se trata de uma radicalização das ideias estruturalistas, rompendo completamente com a racionalidade moderna da qual julgam o Estruturalismo ainda preso. Doravante, os pós-estruturalistas se recusam a pensar a realidade como unida por uma essência ou substância e, desse modo, a pensar em termos de universalidade ou unidade entre os objetos e o ser humano e sua existência no mundo e na sociedade.

Igualmente, o ser humano, enquanto um sujeito, também não é mais pensado como uma totalidade organizadora de sentido, mas como uma individualidade descentrada, fragmentada, determinada por diferenças e tensões, contradições, ambiguidades, diversidades e pluralidades.

O que deve ser feito é observar o discurso em práticas sociais semelhantes em várias partes do mundo como próprias e pertencentes a uma peculiaridade própria. Por exemplo: entre uma tribo indígena oprimida pelo exército americano no início da expansão para o Oeste; entre uma casta indiana oprimida pelas castas superiores em uma vila da Índia; entre uma comunidade de periferia oprimida pelo tráfico de drogas e corrupção policial em um grande centro urbano.



As palavras-chave do pós-estruturalismo são:

Desconstrução

Desregulação

Dessistematização

Desmembramento

A história do mundo é a história de indivíduos, sem nenhuma relação lógica, aparente ou estrutural com outras histórias. Vale o valor pessoal que dá cada um aos fatos, as causalidades e relações entre eles, do que causas ou efeitos universais. Por isso mesmo, cada indivíduo tem uma interpretação diferenciada dos acontecimentos, marcado que é pela temporalidade. Ele não toca na essência das coisas, mas somente em suas interpretações, que, por sua vez, são oriundas de outras interpretações, jamais tocando a realidade como ela é. Daí a transitoriedade de tudo e de toda a experiência humana, sempre múltipla e sujeita a linguagens múltiplas para a sua descrição.

2.6.1. Jacques Derrida

As noções fundamentais do pós-estruturalismo são associadas ao filósofo francês Jacques Derrida. E o lançamento da sua forma de pensar foi sua palestra em 1966, na Conferência Internacional sobre Estruturalismo, na Universidade John Hopkins, nos Estados Unidos. O pós-estruturalismo segue o Estruturalismo, na medida em que esse dissolve a distinção entre o ser humano que vê objetivamente alguma coisa no mundo e o significa. Agora, ele somente via a partir de estruturas já existentes no seu inconsciente. Porém, ele vai além, para dizer que as próprias estruturas inconscientes estão dissolvidas no sujeito humano, de modo que este não pode chegar a nenhum conhecimento objetivo ou factual.

A ideia principal é que tudo que existe no mundo foi reduzido à linguagem; que esta se apresenta no mundo como um discurso ou sequência de discursos; que o significado do discurso não está presente nele mesmo, mas nas diferenças existentes entre os discursos. Desde que a linguagem já não mais se conecta com a realidade, pode-se usá-la para compor jogos conscientes e inconscientes, e analisá-los de modo a perceber onde se situam os sujeitos que a utilizam.

Descentrando ou descontextualizando a linguagem do seu uso real, torna-se possível falar dos modos como ela é usada para mascarar, deturpar o real. Surge, então, a discussão da diferença. Ligada ao real, a linguagem ou discurso serve para legitimar homogeneidades. Por exemplo: um mundo centrado e hierarquizado na afirmação do homem, branco, mundo civilizado, masculino, é descentralizado pela inserção do seu diferente: a mulher, não branca, subdesenvolvimento, feminina. Assim, o pós-estruturalismo é uma teoria social realizada na área de estudos concretos literários, histórico-sociais e filosóficos.

A desconstrução, termo-chave da filosofia de Derrida, portanto, é um termo tomado da arquitetura, para indicar a deposição ou a decomposição de uma estrutura.

Semelhante à Psicanálise, onde o indivíduo retorna a seu passado para desfazê-lo, a fim de refazê-lo à luz de suas experiências presentes, a desconstrução é uma atividade humana inconsciente que consiste em desfazer, sem nunca destruir, um pensamento hegemônico e dominante, uma espécie de *logos* racionalizado.

Este sempre se apresenta de modo binário, isto é, aos pares. Este foi o modo pelo qual o pensamento ocidental construiu o conhecimento e a forma de conhecer: natureza/cultura; aparência/realidade; ser/existir; língua/fala; fala/escrita; significante/significado; e assim por diante. Derrida aplicou sua estratégia, então, aos textos dos filósofos ocidentais para demonstrar como eles escondiam outros significados, enquanto se esforçavam por apresentar um discurso coerente, fixo, transparente do ponto de vista racional.

É no exame dos textos que se pode sair do centro para as margens, a fim de perceber as diferenças. Derrida desenvolveu esse conceito a partir de Saussure. Você viu como este disse que o significado de um signo não estava nele mesmo, mas na diferença entre ele e os demais signos ao seu redor. Assim, para ter um Eu era preciso ter um Tu, e Eu e Tu não existem por si, a não ser na relação de diferença entre um e outro.

Derrida entendeu que Saussure não foi longe o bastante no jogo da diferença. E aqui há um jogo de palavras na língua francesa. A palavra francesa *différer* pode dar a entender tanto **diferir**, no sentido de deixar para depois, como **diferenciar**, que é o uso de Saussure. Derrida assume o primeiro significado, demonstrando que os signos estão sempre diferindo, isto é, sempre avançando o seu significado, nunca permitindo que seja captado precisamente. Isto o levou à conclusão de que não há uma presença imediata de sentido no signo, a não ser aquela que se vai atribuindo a ele, na medida em que ele é colocado em relação com outros.

Os dois termos derridianos foram, doravante, empregados para além dos textos para os quais foram originalmente criados por seu autor, abrangendo várias outras aplicações em diversas áreas: política, educação, antropologia, teologia, filosofia etc.



Para saber mais sobre Jacques Derrida, acesse o site: <<http://educacao.uol.com.br/biografias/jacques-derrida.jhtm>>.

2.6.2 Michel Foucault

Outra contribuição valiosa para o pós-estruturalismo, nos anos de 1970 e 1980, foi do filósofo francês Michel Foucault, sobretudo com a proposta dos métodos arqueológico e genealógico para a análise da formação do discurso humano. Por **arqueologia do saber** ele quis dizer que, na análise do discurso de uma ciência, deve-se procurar tornar explícitas as partes do discurso que estão implícitas a este saber em comparação ao conjunto de práticas que ele estabelece, de modo a perceber as suas aplicações, implicações, efeitos e consequências.

Por **genealogia do saber**, Foucault tratou de analisar as origens do pensamento moral na sociedade ocidental, a partir da análise da formação histórica de discursos que culminam em um saber, e sua relação com formas de uso do poder em um dado contexto social e cultural específico. A noção de poder não é aquela vinculada ao Estado ou sociedade, mas a práticas vinculadas culturalmente por meio das quais o poder é exercitado de forma difusa em um determinado momento histórico.



Para aprofundar seus conhecimentos sobre Michel Foucault, acesse o site:
<http://www.infoescola.com/psicologia/michel-foucault/>.

3 ESTRUTURALISMO E HERMENÊUTICA

Após esse percorrido pelo Estruturalismo e pós-estruturalismo, é o momento de perguntar pelo tema principal do nosso tópico, que deixamos para o final, a fim de que você estivesse habilitado a perceber as devidas aproximações e diferenciações entre ambos.

A hermenêutica, na sua forma tradicional, isto é, na tradição ocidental metafísica, admite uma esfera de sentido na qual o ser humano se move, sentido esse que fornece um horizonte e que esse é localizável na linguagem que ele usa. Esta se constitui a partir dos conceitos que são trabalhados na forma de discursos, por meio dos quais damos sentido às coisas que nos cercam e a nós mesmos. Sentido e significado dependem da linguagem para se estabelecer e, então, a hermenêutica se trata de analisar a relação entre linguagem e pensamento.

Ocorre que isso era bastante problemático, pois tendia-se a ligar a linguagem ao raciocínio e este a um modo ideal de pensar, em oposição ao corpo e sua experiência do mundo, uma forma inferior de conhecer. A linguagem, com seu sentido e significado, representaria esse mundo ideal antes que o real.

Tudo começou a mudar quando se tratou de inventar ou descobrir um método racional para o conhecimento do real, de modo que a linguagem refletisse essa forma metódica de trabalhar. Você pode perceber isso, por exemplo, no modo de falar das ciências exatas.

Porém, isso não define a Hermenêutica, que não é um método para a linguagem, um caminho para ela. Antes, ela mesma é a linguagem, ela mesma é o caminho. Pois parte do princípio de que não existe a tal separação entre sujeito e objeto no ato de conhecimento e de falar acerca dele. Ao contrário, há uma relação entre ambos, de circularidade, um compromisso entre ambos de manterem-se juntos para que o sentido e o significado sejam possíveis, para que a linguagem seja possível.

Em um primeiro momento, a hermenêutica se detém sobre a linguagem. Ela pergunta: o que é isso que as pessoas usam o tempo todo para falar de si e do mundo no qual vivem sem se dar conta? O que são essas palavras, essas frases, esses discursos? A conclusão de que elas tiram a linguagem do próprio mundo em que estão e do exercício mesmo da linguagem é o primeiro fato hermenêutico importante.

O outro importante fato hermenêutico é que as pessoas conseguem compreender o que estão dizendo, isto é, a linguagem não apenas é algo que elas falam, mas condição prévia para que elas digam algo. Desde que elas não saem do mundo para adquirir a linguagem para depois falar dele, é no próprio mundo que elas adquirem a linguagem e aprendem a usá-la de modo compreensível, inteligível, a fim de entender e ser entendidas. A compreensão, então, é do texto, do contexto e do modo de enunciação, de comunicação.

Porém, a compreensão não é o sentido exato das palavras em uma frase, mas uma interpretação do sentido que elas suportam no mundo em que as pessoas vivem e falam sobre suas vidas. Existem, portanto, duas maneiras de falar: aquela da língua, das palavras e das frases, que podem ser entendidas por uma análise lógica e formal. E aquela da interpretação, do sentido e do significado.



É nesse momento que Estruturalismo e Hermenêutica sugerem aproximações e distanciamentos. Para o Estruturalismo e mesmo para o pós-estruturalismo, o sentido está nas estruturas profundas que subjazem e explicam, que levam à compreensão do que acontece na superfície. Uma tribo indígena oprimida pelo branco, uma casta indiana oprimida pela casta superior, uma periferia oprimida pelo tráfico e corrupção policial, são compreendidas a partir de uma estrutura profunda: opressão/libertação.

Para a hermenêutica, a pergunta é outra: por que essas relações binárias apontam para essa estrutura de opressão/libertação? Qual o sentido dessa estrutura? Haveria outra maneira de entender essas relações estruturais? Desse modo, a análise hermenêutica antecede a análise estrutural por levantar a questão da razão e fundamento das estruturas de sentido. Ela se detém diretamente no sentido, no intuito de apontá-lo como a razão da própria estrutura, pois se ele não existisse no mundo, a estrutura também perderia a sua razão de ser.

Então, a pergunta hermenêutica é: por que damos sentido às coisas no mundo? E a resposta é que o sentido já está no mundo, em uma estrutura que o antecede. O que a hermenêutica faz é desnaturalizá-lo, isto é, desligá-lo dos processos naturais e lógicos, para inseri-lo nas relações entre os seres humanos, nas quais eles enunciam uns para outros discursos quanto a si mesmos e ao mundo no qual habitam.

E o que dizer, então, da desconstrução pós-estruturalista e a hermenêutica? O termo hermenêutica, em seu sentido mais especializado estabelecido por Heidegger, significa: o ato de compreender o outro por colocar-se no seu lugar e a partir do seu lugar. A compreensão dessa diferença fundamental é a condição hermenêutica da existência humana. Então não é adquirida pelo conhecimento do ser, porém pelo ser enquanto se compreende a si mesmo pelo modo como se realiza ou acontece no mundo.

A desconstrução pós-estruturalista se assemelha ao projeto hermenêutico na medida em que também procura pela destruição do ser a partir da crítica ao seu logocentrismo, isto é, alguém capaz de, pela racionalização da fala, fazer declarações afirmativas sobre a realidade do modo como ela é.

Isto quer dizer que ambos, hermenêutica e desconstrução, ocupam o mesmo espaço, equivalendo-se ou complementando-se? Ernildo Stein entende que não, por várias razões:

Certamente, tanto a desconstrução quanto a hermenêutica têm como um de seus objetivos ir para além do universalismo logocêntrico. Em ambas se pode observar a busca pela singularidade do texto, seja pelo ato de desconstruir, seja pelo ato de interpretar. Entretanto, o modo como as duas direções se situam em relação à linguagem é profundamente diferente. [...] os efeitos que resultam das duas posições ao se confrontarem com a história da Filosofia não são os mesmos e representam o sintoma de algo profundamente diferente (STEIN, 200, p. 107).

QUADRO 7 - RAZÕES

Primeira razão	A desconstrução não se ocupa da diferença no sentido da compreensão do ser a partir de seu estar-aí. Ao contrário, ela busca o desencobrimento do ser ao dissolver todas as categorias e vocabulários que, agregados a ele ao longo da história do pensamento ocidental, acabaram por ocultá-lo.
Segunda razão	A hermenêutica não é um método, mas um conteúdo incorporado à própria reflexão filosófica. Enquanto que a desconstrução é um modo de disseminação, de dispersão das consequências da história para a constituição do ser nos campos da linguagem e da escrita. Com um pé na Linguística estrutural e outro na Metafísica logocentrista, ela terminou por ocupar o mesmo espaço que a hermenêutica, por meio deste último.
Terceira razão	A hermenêutica tem sua origem na tradição filosófica alemã, no contexto do romantismo alemão e nos estudos da linguagem e da interpretação. Enquanto que a desconstrução tem suas raízes na tradição filosófica francesa, a linguística e a tradição estruturalista.
Quarta razão	A desconstrução não procura por uma história do sentido em uma tradição, não pretendendo a compreensão, mas seu inverso. Ela não está interessada no círculo hermenêutico e no diálogo hermenêutico.
Quinta razão	Na hermenêutica, o trio fundante está na relação: falante-intérprete-mundo, enquanto que na desconstrução toda relação sujeito-objeto é diluída, dissolvida, indeterminada, impossibilitando a compreensão, resultando na má compreensão ou compreensão nenhuma.
Sexta razão	A desconstrução parte do princípio de que há uma crise de significação ou de representação, tendo por consequência a total incomunicabilidade do ser pela eliminação do sujeito; enquanto que a hermenêutica entende que esta é resolvida, caso exista, pela busca da comunicabilidade do ser exatamente pela instrumentalização do sujeito por meio da compreensão.
Sétima razão	A desleitura dos textos proposta pela desconstrução coloca em questão a possibilidade de chegar a alguma verdade possível, com ênfase na ambivalência e ambiguidade dos textos. A hermenêutica trabalha com a ideia de que se pode chegar a alguma verdade, desde que as devidas instâncias dialógicas sejam colocadas em diálogo, não separando, mas mantendo juntas: linguagem e história, texto e tradição, compreensão e historicidade.

FONTE: O autor.

Desse modo, ainda que as duas tradições filosóficas europeias tendam para uma aproximação, o desencobrimento do ser, elas sempre acabam por confrontar-se devido às divergentes maneiras de abordar o mesmo problema do qual se ocupam. Enquanto a **hermenêutica quer descobri-lo, o pós-estruturalismo quer esquecê-lo.**

Caro acadêmico, o texto a seguir é um belo exemplo de análise narrativa, a partir de um documentário.

LEITURA COMPLEMENTAR

Isabela de Souza Lima Macedo
Célia Ladeira Mota

Introdução

A identidade do sujeito pós-moderno não é única e coerente, mas, ao contrário, é uma identidade fragmentada, construída e reconstruída continuamente por causa da multiplicidade de representações culturais e sistemas de identificação que permeiam esse sujeito. Uma imagem desse sujeito fragmentado e cambiante é Estamira, personagem-título do documentário de Marcos Prado, que é apresentada como catadora de lixo, mãe, mulher, esquizofrênica e profetisa. E é nessa multiplicidade de identidades que se visualiza o sujeito.

Metodologia

A metodologia da análise estrutural da narrativa, utilizada no presente estudo, parte do princípio de que a narrativa é uma hierarquia de instâncias e não um aglomerado de frases: “Uma narrativa não é somente passar de uma palavra à outra, é também passar de um nível a outro” (BARTHES, 1971, p. 25). Assim, Barthes propõe distinguir na obra narrativa três níveis de descrição: o nível das funções, o nível das ações e o nível da narração. Esses níveis, para Barthes, estão integrados progressivamente: “Uma função não tem sentido se não tiver lugar na ação geral de um actante; e a própria ação recebe sua significação última pelo fato de ser narrada, confiada a um discurso que tem seu próprio código”.

No nível das funções, identificam-se as unidades narrativas mínimas. Essa identificação não é somente distribucional – simples correlação de fatos da estória –, mas também integrativa, já que é preciso que “a significação seja desde o princípio o critério da unidade” (BARTHES, 1971, p. 25).

No nível das ações, classificam-se os personagens de acordo com sua participação nas “grandes articulações da praxis”. Barthes acentua, contudo, que “os personagens como unidades do nível acional só encontram sua significação (sua inteligibilidade) se são integrados ao terceiro nível da descrição”, ou seja, o nível da narração (BARTHES, 1971, p. 44).

No nível da narração, por fim, reintegram-se funções e ações que são articuladas sobre o narrador e o destinatário – ou seja, avalia-se código narracional: “o nível narracional tem (...) um papel ambíguo: contíguo à situação narrativa (...), ele abre sobre o mundo onde a narrativa se desfaz (se consome); mas ao mesmo tempo, coroando os níveis anteriores, ele fecha a narrativa, constituindo-a definitivamente como fala (parole) e uma língua que prevê e contém sua própria metalinguagem (BARTHES, 1971, p. 51).

Estamira, uma personagem encontrada no lixão

Em 1993, Marcos Prado iniciou seu projeto fotográfico sobre o Jardim Gramacho, uma área de 1.200.000 metros quadrados que, desde meados da década de 70, recebia cerca de 85% do lixo produzido no Estado do Rio de Janeiro (PRADO in Estamira, 2005). Premiado em 1996, o objetivo do ensaio era observar os catadores de lixo e compreender o que levava essas pessoas a se submeterem a condições de vida tão degradantes e ainda acompanhar a questão do tratamento do lixo, já que, depois da Eco-92, o lixão seria transformado em aterro sanitário e teria sua capacidade esgotada em 2005 (PRADO in Estamira, 2005).

Em 2000, Marcos Prado, sentindo que seu trabalho faltava “chegar mais perto das pessoas”, conheceu Estamira que, além de ter aceitado ser fotografada, manifestou uma vontade espontânea de conversar com ele. Fascinado por essa mulher, o diretor voltou a procurá-la, cerca de um mês depois do primeiro encontro, para fazer um documentário.

Foram quatro anos de filmagens, com encontros “esporádicos, mas às vezes intensos” (PRADO in Estamira, 2005). Durante as filmagens, segundo Prado, não se tinha uma visão clara de como seria o documentário. Apenas no momento da edição que o material ganhou forma, tendo sido descartado muito do que foi produzido.

Optando pela edição cronológica, Marcos Prado dá forma aos encontros que teve com Estamira e obtém, a partir do que é uma simples sucessão de falas e de entrevistas, uma configuração. Para Ricoeur, configurar aquilo que é simples sucessão ou dar forma ao que é disforme é, justamente, o papel da narrativa (RICOEUR, 1994). Isso não significa, contudo, que narrar é falsear de algum modo aquilo que está sendo contado. No documentário, ao contrário, percebe-se o esforço do diretor de mostrar Estamira da maneira mais imparcial possível ao, por exemplo, manter certas redundâncias da fala da personagem-título e mostrar assim que ela se repete o tempo todo.

O diretor reforça sua não interferência na história retratada ao dizer que passava, às vezes, quase duas horas filmando Estamira sem antes cumprimentá-la, já que estava muito concentrado na filmagem. Ele também reafirma essa imparcialidade ao informar que a praia – locação final do documentário – foi uma escolha da própria Estamira: “Não vejo nada errado... tendo o consentimento da pessoa, uma vontade intrínseca da pessoa que se está filmando de fazer alguma coisa... você não está inventando essa coisa” (PRADO in Estamira, 2005).

Vencedor de 33 prêmios, o documentário é perturbador e seu formato não usual fez com que muitos espectadores saíssem do cinema antes do término do filme. Segundo Prado, nem todos estão preparados para Estamira. Apesar de o tema ser bastante árido, percebe-se no documentário a estetização das imagens. Para Prado, essa busca da beleza deve-se à própria narrativa poética de Estamira. O que não significa que todas as imagens são belas e poéticas: há imagens chocantes, como a de um corpo seminu abandonado no lixo; e a de homens e mulheres comendo restos e disputando espaço com urubus.

Identificando as funções no documentário

Estamira é uma mulher de 62 anos que há 20 anos trabalha no lixão. Sua história é contada por ela e pelos seus filhos Hernani, Carolina e Maria Rita. Estamira perdeu o pai muito cedo e ficou sob os cuidados da mãe, que sofria de distúrbios mentais. Tanto ela como a mãe sofreram abusos do avô de Estamira até que ele a deixou, com apenas doze anos, em um prostíbulo. Cinco anos depois, Estamira sai do bordel para viver com o primeiro marido, com quem teve Hernani. Com o segundo marido, um italiano, Estamira teve Carolina e um menino que nasceu morto. As duas separações aconteceram pelo mesmo motivo: casos extraconjugais de seus parceiros. Carolina narra o episódio da segunda separação falando que os dois, marido e mulher, “puxaram faca” um para o outro.

Depois de expulsa da casa do italiano, Estamira foi para o Jardim Gramacho e, segundo Carolina, passou cinco anos trabalhando lá até ser convencida pelos filhos a buscar um emprego. Um dia, voltando pra casa, Estamira foi estuprada. Até então, ainda de acordo com Carolina, Estamira não sofria de distúrbios mentais. Foi depois de um segundo estupro que ela começou a falar que estava sendo perseguida e a divagar sobre o “poder real”.

Essa história não é contada de maneira linear no documentário, sendo diluída entre as falas de Estamira sobre sua vida no Jardim Gramacho e suas opiniões a respeito do lixo; ou ainda sobre sua crença de ser o homem o “único condicional”. Para Estamira, o homem é o único capaz de mudar sua realidade, sem depender de Deus e, ao ter sua história contada, ela pode filosofar com mais credibilidade. Isso porque a personagem, marginalizada e esquizofrênica, ganha profundidade, é entendida como ser humano complexo e não como alguém que não sabe o que fala.

O filme começa mostrando o barraco bastante precário em que Estamira vive. Em seguida, vê-se Estamira pegando um ônibus para o Jardim Gramacho, tal como uma trabalhadora comum que se dirige ao local de trabalho. Lá, ela troca de roupa, adotando uma vestimenta mais adequada ao serviço. As imagens são em super 8, o que passa a sensação de aquilo que está sendo retratado estar distante no espaço e no tempo. A imagem só ganha cor e nitidez depois que Estamira chega ao Jardim Gramacho, quando os letreiros do documentário aparecem e um céu azul, salpicado de lixo esvoaçante e de urubus.

As imagens da casa de Estamira e do seu trabalho são desoladoras, mas as falas dela são assertivas. Ela parece ser uma mulher segura, confiante, que vive de acordo com suas escolhas. Sobre sua casa, por exemplo, Estamira fala: “Graças a Deus tenho meu barraco. Eu tenho raiva de quem acha que isso é ruim. Saio daqui e tenho onde descansar”. Já em relação ao trabalho, Estamira diz: “Tem 20 anos que eu trabalho aqui. Eu adoro isso aqui. A coisa que eu mais adoro é trabalhar” (ESTAMIRA, 2005).

Mas essa última fala não condiz com as imagens e os sons do Jardim Gramacho. O que se vê - montanhas de lixo; chorume borbulhante; fogos que brotam espontaneamente do chão – e o que se ouve – roncos de caminhão de lixo; ventanias; trovoadas – parece antes o retrato do inferno do que um local bom de se trabalhar. A esse paradoxo, Estamira se antecipa e responde: “foi combinado alimentar o corpo com o suor do próprio rosto. Trabalhar é uma coisa. Sacrifício é outra coisa”, mostrando que aquilo não é penoso para ela. Ela já se habituou ao lugar e se orgulha de conseguir seu próprio sustento. Ademais, Estamira afirma que “não é obrigado todos trabalharem numa coisa só”, pois para ela a diferença é normal, desde que todos sejam respeitados em sua heterogeneidade.

Nesse ponto, ela fala em comunismo, não no sentido marxista, mas no sentido de que todos devem ser iguais, independente da cor, de onde e de como vivem. Ademais, ela lembra que todos precisam dela, já que seu trabalho ajuda a limpar e a reaproveitar os materiais do lixão: “isso aqui é um depósito dos restos, às vezes é só restos, às vezes vem também descuido”.

Estamira nega a posição de vítima. Mostra que vive de uma forma diferente, mas digna, independente. Ela não aceita imposições sobre sua forma de viver, nem de pensar, por isso se posiciona de maneira contundente, assumindo muitas vezes uma atitude agressiva. Essa agressividade ocorre em especial quando se menciona Deus como provedor e protetor. Ela nega essa figura autoritária, a quem se deve obediência e temor: “Eu não sou contra Deus... eu tenho dó de Jesus... Ele só não é isso que vocês pensam”.

De maneira mais dura: “quem anda com Deus noite e dia na boca, largou de morrer?”. Para Estamira o homem é o “único condicional”, já que Deus não pariu seus filhos, não deu sua casa, não a protegeu dos estupros. Ela só pode contar consigo mesma e com seu trabalho.

As grandes ações em Estamira

Os dois principais conflitos da trama envolvem Hernani que, evangélico fervoroso, é um verdadeiro antagonista de Estamira. O primeiro conflito refere-se à internação da mãe, tendo Hernani certa vez tentado hospitalizá-la à força com a ajuda do padrasto. A tentativa, em que foi necessária a intervenção dos bombeiros para imobilizar e sedar Estamira, foi sem êxito, por falta de condições do hospital em receber a paciente.

O segundo conflito refere-se à criação de Maria Rita, filha caçula de Estamira. Hernani, por não acreditar que o lixão era lugar de uma criança crescer, encontrou uma família que pudesse adotar a menina, que na época tinha sete anos. Aos 21 anos, Maria Rita, contudo, ainda parece confusa e dividida entre a família adotiva e a mãe biológica. Ela divaga que se a mãe dela teve condições de criar os irmãos, também teria condições de criá-la: “eu tenho uma mágoa deles (os irmãos). Eu acho que sobreviveria com a minha mãe”. Por outro lado, ela admite que a vida no lixão era difícil, define o lugar como macabro, onde era muito penoso até “conseguir um sanduíche”.

Maria Rita sofre com essa incerteza e lamenta: “se eu pudesse, não teria saído de perto da minha mãe”. Esses desabafos de Maria Rita são feitos em off, com a imagem da filha caçula com a cabeça recostada sobre o ombro da mãe, em preto e branco. A esses dois conflitos acrescenta-se ainda o fato de Hernani não aceitar as opiniões de Estamira a respeito de Deus como válidas, já que decorreriam de influências demoníacas. Essa discordância religiosa é motivo de agressões por parte de Estamira e de provocações por parte dele.

O sentido construído na narração

Estamira é mostrada de tal forma que é impossível rotulá-la. Por ser esquizofrênica, ela tem devaneios, mostrando-se ora muito agitada, ora distante e catatônica. Mas, por outro lado, tem momentos de extrema lucidez. Por isso, apesar dos distúrbios mentais, ela está longe de ser incapaz. Ela inclusive assume que sofre de lapsos mentais, mas que, ao contrário da mãe, sabe “distinguir a perturbação”.

Um indício de sua lucidez são as críticas contundentes que Estamira faz ao tratamento psiquiátrico, acusando a médica de “copiadora”, de prescrever o mesmo remédio para todos os pacientes sem exame mais crítico. Sua postura não é de recusa ao tratamento, mas ao contrário, é de questionamento. Questionamento esse que é estendido a outras instituições, como a escola, onde os alunos copiam hipocrisias; ao Estado, que libertou os escravos, mas não lhes deu emprego; e à Igreja, com seus dogmas autoritários.

Estamira também é mãe, mas não é aquela figura doce e terna, sendo uma pessoa que oscila entre rompantes de agressividade contra seus filhos e netos, e entre sua capacidade de reunir a família, graças aos seus dotes culinários. Mesmo quando Hernani decide tirar a irmã caçula do convívio com a mãe, não se questiona a capacidade de Estamira em cuidar da filha, mas sim das péssimas condições de vida do lixão. A capacidade maternal de Estamira não é posta em dúvida, mas seu modo de vida.

Ser catadora de lixo, pobre e negra é outra face dessa personagem que, mesmo sendo uma mulher marginalizada que sofreu uma série de abusos físicos e morais em sua vida, não é vitimizada no documentário. Fica claro que a escolha de ir para o lixão foi dela e que, apesar das insistentes intervenções dos filhos, a escolha de lá permanecer foi e é exclusivamente dela. Ela se mostra uma mulher dominadora, que possui o respeito e o afeto de seus colegas catadores e que encontrou no lixão sustento e amizade.

Como profetisa e filósofa, Estamira busca valores como igualdade e justiça, ressaltando que o homem é o “único condicional”. Esse seu lado, contudo, não é enfatizado pelo diretor a ponto de ser mitificado. Isso porque Prado mostra que o brilhantismo do raciocínio de Estamira é igualmente contrabalanceado por seus delírios e pelo seu lado patético. Assim, todas as faces de Estamira são mostradas de maneira igual, recebendo os mesmos pesos e as mesmas ênfases.

Considerações finais

A narrativa de Prado condiz com a definição de Lyotard de pós-modernidade, já que nega o tempo todo que Estamira possa ser definida por uma metanarrativa ou por “amplos esquemas interpretativos”. A personagem-título não pode, por exemplo, ser resumida simplesmente a um resultado de luta de classes – já que não foi só a miséria que a levou para o lixão, mas a busca pela liberdade e pela independência.

Estamira também não é mero resultado da condição de subjugação da mulher, já que ela luta, morde, vira uma verdadeira fera, mas não se deixa dominar pelo filho e pelo ex-marido, nem na tentativa de internação, nem em suas brigas conjugais. Seria mais cômodo para Estamira aceitar as traições, mas ela, por duas vezes, abandona o casamento.

Questões gerais psicológicas e psiquiátricas também não são esquemas de interpretação válidos para Estamira, já que ela mostra-se com lucidez suficiente para tomar suas próprias decisões e é uma mulher independente financeira e psicologicamente. A própria decisão de se submeter a um tratamento psiquiátrico é dela, e quem faz a avaliação dos resultados também é ela e somente ela. Mesmo a questão genética – já que a mãe também era perturbada mentalmente – é posta em dúvida, já que o grau de independência de Estamira é bem maior que o de sua falecida mãe.

Em suma, nenhum esquema interpretativo explica totalmente Estamira, que distorce à sua maneira toda tentativa de enquadramento. A exemplo do sujeito pós-moderno, Estamira é fragmentada, cambiante, sendo construída e reconstruída continuamente ao longo do documentário. De figura patética a filósofa, Estamira surpreende ora com doçura, ora com ímpetos de agressividade, mas antes que o espectador possa se convencer de sua genialidade, sua debilidade vem à tona.

Prado, com sua narrativa, busca assim dar fala a uma mulher desconhecida e que, como tantas outras, é marginalizada e esquecida. Mais do que a questão do lixo, o diretor traz à tona a importância do pluralismo e exalta que todos têm algo a dizer e que, por isso, merecem ser ouvidos.

FONTE: Disponível em: <<http://www.unicentro.br/redemc/2012/artigos/54.pdf>>. Acesso em: 3 mar. 2013.

RESUMO DO TÓPICO 1

Nesse tópico você viu que:

- O Estruturalismo desenvolveu-se a partir dos estudos linguísticos de Ferdinand de Saussure, com a contribuição de vários outros que o seguiram, e teve desdobramentos enormes em todas as ciências humanas, em especial: comunicação, etnologia, ciências sociais, literatura e a filosofia.
- Por fim, verificou que Estruturalismo e Hermenêutica, ainda que partam de um ponto de vista filosófico comum, se distanciam um da outra, tendo em vista seus objetivos e modos de alcançá-los.



A seguir você terá três questões objetivas para responder. Elas dizem respeito ao tópico estudado, a fim de fixar o seu conteúdo.

1 Classifique V para as sentenças verdadeiras e F para as falsas:

- () Os dois saberes que têm se ocupado da linguagem, desde o século XX, são a Semiótica e o Estruturalismo.
- () Estrutura é um termo que indica uma totalidade sem atenção às relações entre as partes.
- () A Linguística é o ponto de partida para os estudos estruturais nos demais saberes.
- () De modo geral, as ciências humanas adotaram o Estruturalismo como seu método de estudos.

Agora, assinale a alternativa que apresenta a sequência CORRETA:

- a) () V - V - F - F.
- b) () F - V - F - V.
- c) () V - F - V - V.
- d) () F - F - V - F.

2 Complete as lacunas das sentenças a seguir:

- a) O pós-estruturalismo foi um termo utilizado para _____ a segunda fase do Estruturalismo, enquanto aponta para uma superação do mesmo.
- b) Desconstrução é o termo usado pelos pós-estruturalistas para falar da _____ da estrutura.
- c) Michel Foucault introduziu os conceitos de _____ e _____, considerados métodos de estudo pós-estruturalistas.
- d) Pós-estruturalismo e hermenêutica, _____, partem de uma origem comum, porém se distinguem absolutamente quanto aos fins e práticas.

3 Analise as sentenças a seguir:

- I - Conforme Saussure, a língua é a reunião, em um mesmo signo, do seu significante e do seu significado.
- II - Significante está no plano do conteúdo da língua.
- III - O significado está no plano de expressão da língua.
- IV - O sentido ou a significação é a junção entre expressão e conteúdo.

Assinale a alternativa CORRETA:

- a) () As sentenças I e IV estão corretas.
- b) () As sentenças I e III estão corretas.
- c) () As sentenças II e IV estão corretas.
- d) () As sentenças II e III estão corretas.

HERMENÊUTICA E PSICANÁLISE

1 INTRODUÇÃO

Nesse tópico você será introduzido a breves informações acerca da Psicanálise: o que ela é, o que ela propõe e para que ela serve. Não será nada extenso e nem técnico, visto que o propósito do nosso curso foge inteiramente a esta finalidade.

A importante figura de Sigmund Freud será apresentada, pois ele é considerado o fundador desse modo de conhecer o ser humano na cultura moderna. Depois, iremos direto para o objetivo do nosso estudo: em que medida a psicanálise pode ser considerada uma hermenêutica ou de que modo há uma hermenêutica na psicanálise.

Desde que ela lida, acima de tudo, com interpretações, sendo a própria pessoa humana intérprete de si mesma, de que modo isso acontece? Como a Hermenêutica, enquanto a forma de conhecer que temos estudado, se insere, é inserida, ou corresponde à psicanálise? Uma breve referência a Jaques Lacan e Paul Ricoeur será apresentada.

Por fim, você verá as similaridades e dissimilaridades entre a hermenêutica e a psicanálise e como ambas contribuem para a tarefa autointerpretativa do ser humano no mundo.

2 PSICANÁLISE

Certamente, a figura a seguir não é indiferente a você.

FIGURA 10 - PSICÓLOGO



FONTE: Disponível em: <<http://lasfiliasde.gonzaloymamen.com/wp-content/uploads/2012/10/psic%C3%B3logo-2.jpg>>. Acesso em: 25 abr. 2013.

A psicanálise lida com a pessoa humana na medida em que ela toma consciência de que muitos dos males que a acometem têm origem na própria relação que ela tem consigo mesma. Esta relação, de modo geral, resulta de insatisfações anteriores, as quais, por sua vez, têm causas em outras relações não suficientemente satisfatórias com outras pessoas humanas.

Desse modo, uma pulsão, um desejo não satisfeito, gera uma sensação de incompletude que acompanha a pessoa humana por toda a sua vida, tornando-a extremamente infeliz, caso ela não tome a iniciativa de tentar se entender, buscando a ajuda necessária, caso dela necessite.

Nesse empreendimento insere-se a psicanálise. Em termos da sua utilidade, pode ser pensada de dois modos. Ela se propõe a ajudar a minorar o sofrimento interior da pessoa humana, quanto a orientar a sua ação na sociedade, a partir da compreensão do seu próprio sofrimento. Por consequência, se propõe a ajudar a sociedade a atuar em relação às condições de sofrimento interior dos membros que a compõem.

O sofrimento interior que acomete a pessoa humana pode ser interpretado de diversas maneiras. Todavia, desde que o nosso assunto é a psicanálise, esta o entende a partir de uma falta essencial, que acompanha a pessoa humana desde sempre: a falta de laços profundos com outras pessoas igualmente humanas. O motivo para isso estaria na libido, no Eros, na paixão ou energia sexual que dispõe a pessoa humana para a atividade, visando a autorrealização.

A falta dessa energia vital produz a dolorosa experiência da inquietação ou insatisfação consigo mesmo, interpretada pela psicanálise como: falta de amor ou mal de amor, entendido em termos da libido ou do Eros, base e fundamento da sexualidade da pessoa humana.



Essa invenção freudiana aconteceu na medida em que Sigmund Freud recebia mulheres em seu gabinete para tratamento, visto que os sintomas que apresentavam não possuíam nenhuma relação com causas físicas. Eles só poderiam estar localizados na profundidade da mente humana, da sua subjetividade, e deveriam ser externalizados pela própria pessoa.

O meio para tal, escolhido por Freud, foi a fala. Quando as pessoas falavam de si mesmas, na teia das relações comunicativas com as demais da sua convivência, elas abriam seu mundo interior, sua subjetividade. De modo que a psicanálise inventada por Freud era um misto de subjetividade e exteriorização desta pela linguagem.

Mas, acerca do que falar? Onde, na interioridade humana, buscar e encontrar a solução da infelicidade da pessoa humana? O fato social moderno é que existem muitos dispositivos tecnológicos para que as pessoas se sintam satisfeitas em uma relação individualista, solitária e pessoal. No entanto, acontece o inverso. As pessoas utilizam esses mecanismos para acentuar a busca por um relacionamento satisfatório com outras pessoas. Na ausência dele, aprofundam-se as sensações de inquietação, vazio e dissociação da realidade.

Para a psicanálise, isso se deve ao fato de que as pessoas buscam nas outras pessoas as relações erotizadas que não encontram nos objetos. Estes não podem retornar para elas, como uma pessoa pode, pois a relação com o objeto não é erotizada, visto que este não é uma pessoa humana para dar-lhe este retorno.

Contudo, tenta-se substituir as pessoas pela erotização dos objetos, e isto é bastante visível no consumo contemporâneo de tudo. Desde os objetos, até os relacionamentos, até as drogas, até terapias que prometem curas fantásticas. Como as propostas se multiplicam infinitamente, as pessoas saltam de um modo para outro, vivendo sensações instantâneas de satisfação e felicidade. Para, logo depois, perceber de novo o vazio e mal-estar resultante da insatisfação que não está nas coisas, mas na relação estabelecida com elas.

A psicanálise, ao contrário, propõe o tratamento ou a terapia, uma estratégia de autoconhecimento. Por ela, inicia-se uma investigação da interioridade da pessoa humana, um mergulho na sua subjetividade. O objetivo dessa estratégia não é a cura do mal, mas a mudança de atitude do sujeito em relação a tudo que lhe causa sofrimento, de modo que ele passe a tratá-lo positivamente, sem que isso impeça uma abordagem satisfatória da vida.

Desse modo, a psicanálise também sugere uma compreensão do ser humano, uma antropologia. Conforme ela, este é um ser de falta, de defasagem, que está aquém de si mesmo. Isto não lhe é perceptível até que algum evento da vida traz-lhe isso ao nível da consciência, quando então ele é obrigado a viver com essa percepção sem saber como abordá-la, como lidar com ela, ou como buscar a sua cura. As reações humanas a isso podem variar da neurose, passando pela psicose até a perversidade. A psicanálise pode ser chamada, então, como a busca de entendimento ou sentido para aquilo que causa a dor ou espanto à alma humana.

Em grande medida, a origem para essa falta que causa dor e sofrimento está na condição humana mesma de representar ou significar as suas relações consigo mesmo, com seu corpo e com o mundo que o cerca. Por exemplo: todo ser vivo come, bebe, dorme e faz sexo. Porém, somente o ser humano dá sentido a isso. Isto quer dizer que ele tem que comer, beber, dormir e fazer sexo de modo satisfatório, isto é, de certa maneira como ele entende que isso deve ser. Logo, não é o instinto natural que define sua relação com essas coisas, mas a sua capacidade de dar sentido a elas.

Acontece que existe sempre uma diferença entre o instinto natural satisfeito e a significação atribuída a ele. Isto quer dizer que uma boa comida, uma boa noite de sono, uma boa relação sexual não são definidas em termos da realização dessas funções instintivas humanas, mas em termos do quanto elas são significativas ou não para o ser humano. Quer dizer que não basta comer, beber e fazer sexo, é preciso que eles sejam satisfatórios do ponto de vista da carência ou da falta humana. Se isso acontece ou não, depende de como a pessoa humana consegue representar aquelas funções para si mesmo.

O contrário também pode acontecer. Se as representações que a pessoa humana quanto às suas funções instintivas são insatisfatórias, estas podem levá-lo à rejeição das próprias funções. Assim, pessoas decepcionadas com a comida e bebida, com o sono ou com o sexo, podem simplesmente passar a rejeitá-los ou a ter dificuldades com eles, ainda que saiba que são indispensáveis para a sua vida. É por isso que essas dificuldades não podem ser tratadas no nível das causas físicas, quer dizer, não adianta melhorar a comida para quem não vê sentido em continuar se alimentando.

Assim, a psicanálise é um tratamento destinado a ajudar a pessoa humana a compreender o sentido inconsciente de suas ações e sentimentos que, para ela, são assustadores e até incompreensíveis, tais como: depressão, estresse, impulsividade, sentimento de culpa, complexos, traumas, tristeza, dificuldades advindas de relacionamentos. Por vezes, há manifestações físicas, como: obsessões, medos, crises de ansiedade, dificuldade de aprendizagem, problemas sexuais, pânico, transtornos de humor e de personalidade, uso abusivo de álcool e drogas, relacionamentos conjugais equivocados, e assim vai a lista, interminável.

A psicanálise se vê como uma forma de conhecimento humano alternativo ou complementar ao conhecimento científico, experimental e técnico-instrumental característico da modernidade ocidental. Ela assume que os dilemas da pessoa humana moderna têm origem na racionalidade científica, que não privilegia suficientemente a totalidade da pessoa humana.

Esta não é somente uma razão que investiga o mundo e dele tira o seu sentido, a fim de estabelecer a sua própria identidade. A isto, que a psicanálise chama consciência, deve-se somar a interioridade humana, que a psicanálise chama inconsciente ou psiquê. Este espaço da pessoa humana é inacessível ao racionalismo científico, tal como ele está constituído na **modernidade**. Mesmo um conhecimento como o da Psicologia, eivado como está do espírito científico racionalista moderno, não dá conta desta subjetividade da mente humana.

Como dar conta de ações humanas motivadas por paixões, impulsos, instintos desconhecidos, emoções, tratados como irracionalidade e relevados a uma natureza primitiva, que deveria ser dominada e moldada pela racionalidade da mente humana? Simplesmente, havia um lado da mente humana inacessível ao modo como o saber humano ocidental se constituiu para lidar com a natureza humana.

A incompetência da ciência moderna em lidar com esta natureza irracional humana conduziu, paulatinamente, à descoberta de que não bastava à pessoa humana lidar com o significado do mundo, da sua denotação, era necessário também tratar do seu significante, da sua conotação. A interpretação humana torna-se a chave para a irracionalidade humana.

Todavia, não se deve entender por **irracionalidade humana** de modo oposto à racionalidade humana. O que se quer dizer por essa expressão é que, na pessoa humana, dominam instintos que antecedem e persistem mesmo após qualquer racionalização. Eles têm a ver com: comer-rezar-amar. Na verdade, são esses impulsos instintivos que estão na origem de toda realização humana.

Esses impulsos têm que se adequar a uma organização social, por vezes bastante racional, da vida humana. A não satisfação adequada desses impulsos na vida em sociedade, nas relações com as demais pessoas humanas, gera experiências ruins que são armazenadas em uma área dentro da mente humana, chamada **inconsciente**. Na maioria das vezes, a pessoa humana consegue lidar razoavelmente com ela, isto é, sua vida psíquica é satisfatória, permitindo que ela se relacione bem com o meio que a cerca.

Basta, porém, alguma desorganização nesse meio para fazer aflorar o inconsciente. Aquelas experiências desagradáveis, então, vem à consciência e devem ser trabalhadas racionalmente pela pessoa humana. Em algumas circunstâncias isso não é possível, seja porque a pessoa não consegue racionalizar esses impulsos, seja porque ela não consegue fazer o devido armazenamento das experiências negativas, seja porque eventos potentíssimos a perturbam, fazendo com que ela perca o equilíbrio psíquico.

Esse comportamento, chamado **histérico**, resultado do desequilíbrio psíquico, deveria ser tratado como uma linguagem que carece de interpretação, pois é um recurso humano para contar indiretamente dos seus sentimentos inconscientes, ou punir-se por eles, ou tentar resolver esse sofrimento interior causando um sofrimento externo, em si e mesmo nos outros.

Evidentemente, sendo uma extrapolação de si inconveniente ao convívio entre as pessoas humanas, a própria pessoa que desenvolve essa conduta sofre a culpa e a censura, tanto interna, a partir de dentro de si mesma, quanto externa, daquelas que são afetadas pela sua atitude. Sua tentativa de reprimir esses sentimentos somente os torna mais incontrolláveis, de modo que, em casos mais graves, resulta em perturbações psíquicas, má conduta e até doenças.

Por isso, a psicanálise deixa de ser um tratamento terapêutico, para se tornar uma maneira de ler o mundo, uma tentativa de explorar, explicar e interpretar esse estar-aí-no-mundo que é a condição de existência da pessoa humana. Assim, ela pleiteia ser uma forma de conhecimento cujo fundamento está na análise da vida psíquica do ser humano no mundo. Seu objeto de estudo é o inconsciente da pessoa humana. Sua finalidade é permitir à pessoa humana o autoconhecimento das suas próprias representações e a fazer o esforço por modificá-las a partir da mudança destas representações. Seu método é a interpretação e seu instrumento para isso é o recurso à linguagem.

Dessa maneira, o recurso hermenêutico ou interpretativo da psicanálise passa pela constituição da linguagem. Ficaria muito difícil para uma pessoa humana, simplesmente, dizer de percepções e sensações tão profundamente arraigadas nela mesma, em sua interioridade, sem o recurso a esta. Para contornar essa condição, a pessoa humana inventou recursos simbólicos e imaginários, dentre eles as palavras. Por meio delas, ele tem um meio poderoso para identificar suas percepções e sensações e comunicá-las a outra pessoa humana, capaz de entendê-las, desde que iniciado nos mesmos símbolos e na mesma linguagem.

Desse modo, a linguagem não serve apenas para significar coisas no mundo, mas para estabelecer as relações pessoais humanas com ele e, acima de tudo, entre os seres humanos. Ela serve para inserir a pessoa humana em uma teia de relacionamentos e de parentescos, de modo que ela passa a significar a si mesma por meio desses signos. Por exemplo: certamente, você se vê em relação com seus pais, irmãos e irmãs, até mesmo pessoas mais distantes, como avôs e avós, e assim por diante, quando deseja falar de modos de ser e perceber a si mesmo(a).

Por outro lado, como usamos a linguagem para representar, significar as nossas percepções e sensações, a partir das nossas relações com as coisas e pessoas no mundo, e não exatamente como são essas relações e coisas, surge a questão séria da interpretação. Pessoas diferentes, com percepções e sensações diferentes quanto às mesmas relações e coisas no mundo, podem ter linguagens diferentes ou mesmo dar sentido diferente à mesma linguagem. Daí a necessidade de não somente compreender a linguagem, mas também de compará-la a outras linguagens, de modo a chegar a uma interpretação mais exata ou possível.

3 SIGMUND FREUD

Sigmund Freud é considerado um dos maiores pensadores do século passado, também um dos mais controversos. Suas ideias influenciaram a **modernidade ocidental** a moldar a visão acerca da infância, personalidade, memória, sexualidade e terapia.

Freud nasceu na Morávia, hoje República Tcheca, em 6 de maio de 1856, e morreu em 23 de setembro de 1939. Ainda cedo, mudou-se com sua família para Viena, na Áustria, onde permaneceu a maior parte da vida. Formou-se em Medicina e ganhou boa reputação como médico. Ao trabalhar junto com um neurologista francês, Freud passou a se interessar pelos casos de histeria, devido à desordem emocional que ela causava.

Junto com seu amigo, também doutor, Joseph Breuer, ele passou a acompanhar o caso de uma paciente, cujos sintomas eram: tosse nervosa, anestesia tátil e paralisia. No decorrer do tratamento, a mulher revelou diversas experiências traumáticas, consideradas influenciadoras de sua doença, a Freud e Breuer. Ambos concluíram que não havia causas orgânicas que justificassem as enfermidades da mulher, pois quando ela falava dos seus traumas havia uma diminuição dos sintomas físicos. Os resultados de seus estudos foram publicados em 1895, no livro “**Estudos em Histeria**”.

Depois, Freud continuou com seus estudos de caso e publicou mais duas obras: **A Interpretação dos Sonhos** (1900) e **Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade** (1905). As duas obras projetaram Freud para o debate científico do seu tempo, tornando-o famoso. As controvérsias também surgiram, principalmente quanto à sua teoria dos estágios da homossexualidade. Apesar das críticas e rejeições, as obras de Freud continuaram a ser estudadas e a influenciar os trabalhos da **psicologia** e de quase todas as **disciplinas das humanidades**.

Dentre as principais teorias de Freud, podemos mencionar a sua teoria do desenvolvimento sexual. Conforme ela, a personalidade humana é formada até os cinco anos de idade, a partir das experiências vividas até então, determinando em grande medida a vida da pessoa humana daí em diante.

Nesse período também se desenvolve a sexualidade através de vários estágios, durante os quais as energias que buscam pelo prazer se concentram em algumas áreas erógenas da criança. Esta energia homossexual, chamada por Freud de libido, é a força impulsionadora por trás da conduta humana.

Se os diversos estágios são corretamente satisfatórios, o resultado é uma personalidade humana sadia. Se alguma etapa não é bem atendida, a consequência é o que Freud chamou de fixação, isto é, a paralisação da personalidade em uma etapa não resolvida da vida. Enquanto este estágio não for resolvido, a pessoa humana permanece presa a ele, afetando a sua personalidade pela vida toda. Por exemplo: se uma criança não foi devidamente satisfeita no estágio oral, quando da amamentação, pode se tornar um adulto dependente de outros e que desenvolve hábitos relacionados à estimulação oral.

Coube também a Freud a teoria da estrutura psíquica da pessoa humana. A princípio, ele a dividiu como **consciente** e **inconsciente**. Depois, refinou essa teoria da personalidade humana em termos de uma triunidade: Id, Ego e Superego. Segundo ela, toda pessoa humana nasce com instintos animais básicos e fundamentais à sua sobrevivência, tal como os animais. Para estimulá-los a satisfazê-los, eles vêm associados à sensação de prazer.

Portanto, é essa energia psíquica que o move no mundo. Por exemplo: se você está com fome ou com sede, não descansará enquanto não satisfazer esse instinto. A não satisfação pode causar ansiedade, tensão e resultar em um ímpeto destrutivo. É algo parecido com o bebê quando está com fome: chora e grita até alimentar-se no seio da mãe. O problema é que nem todo desejo ou vontade pode ser satisfeito imediatamente, e a tendência instintiva seria fazer qualquer coisa para obtê-lo. Isto, porém, causaria sérios problemas pessoais e sociais, gerando uma conduta inaceitável. Para Freud, uma maneira que a pessoa encontra de resolver isso é desviar a satisfação para alguma fantasia, isto é, ela representa para si mesma uma imagem do objeto e nela realiza a sua satisfação.

O **ego** é o componente da personalidade humana capaz de lidar com a realidade. Ele não nasce com a pessoa, mas se desenvolve a partir das restrições que são impostas ao Id, de modo que as relações pessoais e sociais sejam possíveis e aceitáveis. Por meio dele, são pesados os prós e contras de um desejo intenso, e são propostos modos adequados de realizá-lo ou simplesmente negá-lo. Na maioria das vezes, o **ego** canaliza o impulso do Id para outro modo de satisfação em outro tempo e lugar; ou, outras vezes, localizando um objeto no mundo real compatível com a fantasia desenvolvida pelo **Id**.

O **superego** é a parte da pessoa humana que se desenvolve mais tardiamente, a partir dos influxos do **ego** e da internalização na mente humana das orientações difundidas por pais e parentes quanto ao que é certo ou errado na conduta infantil, em termos de aprovação e recompensa, ou de reprovação e castigo. A partir de então, a pessoa humana começa a se comportar de modo a submeter seu desejo aos interesses das demais pessoas e da sociedade. Freud localizou o início dessa evolução a partir dos cinco anos de idade. O **superego** foi dividido por ele em duas partes.

- A primeira é o **ego ideal**: a assunção de regras de comportamento aprovadas por pais e parentes, gerando uma sensação de valor, respeito e satisfação.
- A segunda é a **consciência**: inclui informações sobre aquilo que é rejeitado por pais e parentes e é proibido ou punido, gerando uma sensação de remorso e culpa.

QUADRO 8 – ESTRUTURAS DO APARELHO PSÍQUICO

Id	Instintos animais básicos e fundamentais à sua sobrevivência.
Ego	Componente da personalidade humana capaz de lidar com a realidade.
Superego	Parte da pessoa humana que define o que é certo e errado na conduta.

FONTE: O autor.

Com todas essas forças competindo pela atenção da pessoa humana, é inevitável o seu conflito pessoal, a sua tensão e ansiedade. Freud entendeu que tudo se resolve no **ego**, a parte que procura a conciliação entre o **id** e o **superego**. Se a pessoa humana tem um ego bem construído, é capaz de administrar habilmente esses conflitos. Caso contrário, ela se tornará uma pessoa adoecida e com sérios problemas de rompimento da personalidade.

Portanto, para Freud, a chave para a saúde psíquica e, conseqüentemente, para o bem-estar físico e mental e uma vida adulta saudável e satisfatória, está no equilíbrio entre essas três instâncias conflitantes da personalidade humana.

No entanto, como ter acesso à fonte desses conflitos na pessoa humana e ajudá-la na sua cura? Para tanto, Freud elaborou a estratégia de análise da psiquê ou a psicanálise. Ele começou analisando casos de histeria, normalmente relacionados com confusas imagens sexuais que seus pacientes desenvolveram acerca de si mesmos. Freud, então, associou a histeria e a sexualidade, de modo que a cura passava pelo estudo etiológico, ou das causas da histeria, na sexualidade da pessoa humana, conduzindo-a ao autoconhecimento.

A partir de então, Freud desenvolveu a clínica psicanalítica, o modo de receber e atender os pacientes. Ainda que sendo médico, ele não restringiu a formação para o exercício da clínica somente a médicos, abrindo-a a qualquer um interessado na instrução prática da própria clínica. O método clínico de Freud, ou terapêutico, consistiu em olhar e ouvir o paciente, retirando dessas observações a sua verdade em estado original.

A verdade da pessoa humana é de natureza psicanalítica e antecede a qualquer doutrina dogmática ou científica estabelecida. Cabe ao psicanalista, imbuído das teorias da personalidade elaboradas, permitir ao paciente que fale enquanto ele a ouve despido de qualquer noção ou resposta pré-elaborada.

Cada pessoa humana em análise, para Freud, deve ser vista na sua individualidade singular. Cabe à clínica psicanalítica cooperar na reconstituição da pessoa humana, pelo estímulo a que ela conte a sua história, que é somente dela. O psicanalista deve permitir que o indivíduo fale livremente (livre associação) de tudo que lhe vier à cabeça, sem esconder ou escolher as palavras ou temas. Cabe a ele ouvir e analisar o que vai sendo dito e interpretá-lo à luz das noções psicanalíticas, no que se refere à infância da pessoa.

A seguir, o psicanalista deve mostrar ao paciente como seu modo de agir é afetado fundamentalmente pelos mecanismos inconscientes constituídos durante a sua infância, para lidar com realidades que lhe eram agressivas ou insatisfatórias, e que estão em conflito com a sua vida atual. O objetivo é conduzir o paciente a entender e identificar ambas as situações, a fim de eliminar os mecanismos de defesa inconscientes construídos na infância, substituindo-os por novos mecanismos mais adequados ao estágio atual da sua vida real.



Para aprofundar seus conhecimentos sobre Sigmund Freud, acesse o site: <<http://educacao.uol.com.br/biografias/sigmund-freud.jhtm>>.

4 DESENVOLVIMENTO POSTERIOR DA PSICANÁLISE

Psicólogos, psiquiatras, psicoterapeutas e psicanalistas convivem uns com os outros no espaço da descoberta e tratamento da mente da pessoa humana. O psicólogo se concentra mais no comportamento humano. O psiquiatra é o médico que trata os transtornos mentais prescrevendo remédios. O psicoterapeuta cuida da mente humana por meio de procedimentos cognitivo-comportamentais. O psicanalista faz o mesmo, partindo da premissa de que o tratamento deve considerar que o inconsciente governa boa parte do comportamento humano.

A psicoterapia psicanalítica cuida da pessoa humana utilizando a metodologia básica proposta pelo fundador da psicanálise, Sigmund Freud. Entretanto, nesses 100 anos, algumas novas maneiras de cuidar foram acrescentadas ao tratamento, como resultado do desenvolvimento das sociedades humanas neste último século.

Um exemplo é a teoria freudiana do complexo de Édipo, dirigida aos pais. Sendo que boa parte das crianças nas famílias modernas nem sempre são criadas pelos pais; ou não exatamente por pai e mãe definidos em termos de gênero: o pai é um homem e a mãe é uma mulher. Para alguns psicanalistas, isto não é muito importante, desde que os papéis se mantenham, isto é, desde que sempre haja um pai e uma mãe.

A psicoterapia psicanalítica passou a ser aplicada não somente a adultos, mas também a crianças, no esforço de antecipar possíveis complicações na conduta, ou para tratar condutas já estabelecidas na infância. Como as crianças ainda não dominam a linguagem por inteiro, os psicanalistas passaram a trabalhar com seus desenhos, brincadeiras e jogos.

Além dos temas tradicionais, outros foram incluídos, como: transtornos alimentares, anorexias, vícios, pânico, síndromes, principalmente a depressão e o estresse. Também passou-se a lidar com o ambiente externo à mente humana, desde que este é determinante, em grande parte, do próprio sofrimento interno.

O psicoterapeuta psicanalista passou a ser objeto do estudo da psicanálise: seus procedimentos, sua autocompreensão desde suas experiências, a sua relação pessoal com as frustrações e falhas. Ele passou a existir como parte do processo psicoterapêutico. Sobretudo, mudou a sua relação com o paciente, não mais estabelecida em termos de uma programação predefinida, seguida à risca, para uma atividade mais espontânea, determinada pelo ritmo do próprio tratamento.

O mais interessante é o que ocorreu com a psicanálise mesma. Na medida em que ela chamou a atenção da pessoa humana moderna, para o fato de que muitas das suas perturbações se encontravam em efeitos inconscientes, provocados por duras repressões e limitações familiares e sociais, as sociedades humanas ocidentais foram absorvendo essas ideias e foram se modificando à luz delas.

Desse modo, nos dias de hoje, elas, no mínimo, se preocupam em não ser tão repressoras e castradoras. Se assim é, pergunta-se se a psicanálise tornou-se desnecessária. Isto é, se aquilo a que ela atribuía a sua própria existência tem sido razoavelmente modificado pela resposta humana, passa-se a perguntar pela necessidade mesma da psicanálise. Ela acaba por perder o seu lugar como uma forma de saber contemporâneo.

O uso extensivo da psicanálise nas sociedades modernas ocidentais e o desenvolvimento da teoria psicanalítica, até mesmo por sua ênfase exclusiva na linguagem, popularizaram o vocabulário psicanalítico. Você já deve ter ouvido falar de palavras como: id, ego e superego; inconsciente, subconsciente; sublimação; complexo de Édipo e de Eletra; e assim por diante. A psicanálise foi tão pródiga no uso de palavras que existem livros técnicos chamados: **vocabulários e dicionários psicanalíticos**, que a floraram em toda a parte.

Alguns deles possuem mais de 420 verbetes relacionados ao tema da psicanálise; alguns têm artigos de mais de 15 páginas; e a extensão de alguns é de mais de 800 páginas.



Caso você se interesse em saber mais, basta procurar um desses vocabulários ou dicionários mencionados acima. Recomendamos dois: "Dicionário de Psicanálise" (Elizabeth Roudinesco e Michel Polon) e "Vocabulário Contemporâneo de Psicanálise" (David E. Zimmermam).

5 HERMENÊUTICA E PSICANÁLISE

Até o momento você se dedicou ao entendimento do que é a **psicanálise**: estudo essencial para que perceba a sua relação com a hermenêutica. De fato, tanto a teoria psicanalítica quanto a clínica psicanalítica são um projeto e um processo hermenêutico, visto ser fundamentalmente interpretativos. Isto porque ela procura manifestar o significado que está latente na fala e na forma de comportamento de alguém.

Há dois textos presentes no discurso de uma pessoa: o **consciente** e o **inconsciente**. A psicanálise é um tipo de método hermenêutico para passar do discurso consciente para o inconsciente. Ela faz isso por meio da livre associação de palavras e da atenção flutuante. Ambas apontam para a atenção dada tanto aos fragmentos de um sonho, por exemplo, quanto ao sonho como um todo. Tanto vale a parte como o todo, e a questão interpretativa é ajudar a pessoa a relacionar ambos de modo a dar significado à própria vida.

A interpretação, na psicanálise, principalmente em Freud, tem seu fundamento na sua obra: “**A Interpretação dos Sonhos**”. Contrariamente à proposta da **hermenêutica** de apreender a totalidade, no caso da **psicanálise**, em especial desta obra frontal, trata-se de desconstruir a totalidade para perceber em cada fragmento o sentido que a pessoa quer dar a si mesma. Ela não é, então, uma explicação, que uma vez alcançada, findava o processo interpretativo, dava-se a cura do paciente.

Esse seria o trabalho do médico, também um intérprete de sintomas, mas não do analista. Para esse, o sintoma é o sonho. Este é uma exposição de um fato feito a partir de duas linguagens: **os pensamentos do sonho e a sua manifestação na fala**. Esta, o relato do sonho, possui regras e conteúdo próprios, mas não pode ser decodificado à parte do mesmo sonho. Este é que oferecerá o(s) significante(s) para a compreensão do signo: o relato.

Assim, o sonho se assemelha aos antigos hieróglifos, ou às linguagens que podem ser mescladas, misturadas e rearrumadas, infinitamente, como sílabas de uma palavra, ou rabiscos de um desenho, ou peças de um quebra-cabeças, até encontrar a forma real. Nesse caso, até que o sentido e o significado apareçam, isto é, até que se chegue ao desejo que a pessoa quer realizar, mas que se encontra recalcado em seu inconsciente. A interpretação trata-se, pois, de uma decifração.

A quem cabe essa tarefa interpretativa? Muita gente poderia pensar – e pensa mesmo – que esse é o trabalho do analista, afinal é para isso que se vai ao terapeuta. Contudo, não é assim que acontece na psicanálise. Quem aponta para o significante do sonho, que deve ser unívoco, isto é, somente um, quem descobre e indica qual o desejo imanente no signo chamado sonho é a pessoa mesma que sonha o sonho. Por isso, também, a interpretação não pode ser equívoca, isto é, dar margem a qualquer significado, caso contrário não se realiza o objetivo da interpretação, permitir que a pessoa conheça aquilo que a atormenta e a impede de ser feliz.



Desse modo, Freud assume uma posição inovadora em relação à interpretação e a estende até às demais doenças e ao cotidiano das pessoas. Ela não é uma adivinhação e nem uma análise simbólica. Porém, também não atende plenamente ao objetivo: descobrir o desejo expresso no sonho. A interpretação é limitada e jamais completa, visto que fica sempre por alcançar uma parte do sonho, talvez exatamente o ponto de virada necessária à significação pela pessoa. Isto se deve aos próprios mecanismos de defesa e repressão autoimpostos por ela e oriundos daqueles três níveis da sua consciência: id, ego e superego, ou por pulsões e compulsões que o aprisionam à consciência, sobretudo o ego.

Então, o trabalho de interpretação não pode ser apenas a descoberta do recalque, para aliviar os sintomas, mas a ajuda à pessoa para que viva satisfatoriamente, ainda que sabedora disso, isto é, trata-se de ajudá-la a observar, reconhecer e interpretar o próprio Eu, aquilo mesmo que ela é, ajustando-o à realidade, aquela mesma que ela vive. Isto representou uma virada significativa na psicanálise, contudo, muito debate também, pois pareceu o abandono da proposta interpretativa inicial.

A continuidade do exercício da interpretação na psicanálise, após as descobertas de Freud, foi de total diversificação a partir dos desenvolvimentos e dos continuadores. Tanto a fluidez do objeto a interpretar, da linguagem a utilizar e do papel da pessoa e do analista, tornaram impossível falar de uma interpretação única, ou mesmo de que exista uma interpretação, levando muitos a suspeitar que toda interpretação não passa de uma sugestão.

5.1 JACQUES LACAN

Coube a Jacques Lacan a reorganização desse processo interpretativo para a segunda metade do século XX. Em certa medida, há uma retomada dos dois temas principais na obra de Freud: “**A Interpretação dos Sonhos**”.

- Primeiro: há, na pessoa humana, o nível do inconsciente que deve ser trazido à consciência a fim de ser examinado.
- Segundo: o relato da pessoa deve prevalecer, de modo a chegar até o inconsciente a fim de decifrá-lo. O seu resultado é mais um saber de si mesmo, quanto à pessoa, do que obter a verdade a seu respeito.

Sendo a interpretação aquilo que tem a ver com a causa do desejo, e não o quão verdadeiro esse desejo é, a cada citação ou dito da pessoa deve corresponder um enigma que o conduz a algo mais além na descoberta do desejo que pulsa dentro dela. Isso acontece por meio do jogo de palavras que se dá entre o analista e o paciente.

Assim, a interpretação nem é uma explicação do que acontece com ele, nem a comunicação de um saber, de uma verdade. Ela é, ao contrário, a transformação da certeza na ambiguidade do sentido. Seu objetivo é levar a pessoa à conscientização do seu desejo, a fim de reordená-lo de modo a satisfazê-lo.

5.2 PAUL RICOEUR

O filósofo francês Paul Ricoeur, vinculado à hermenêutica filosófica, dedicou-se, por um tempo, aos estudos das obras de Sigmund Freud, enquanto um filósofo, um pensador, não um psicanalista. Desse modo, ele foi tanto intérprete das obras de Freud, quanto utilizou suas obras para enriquecer sua própria compreensão de interpretação, sobretudo no que diz respeito a seu estudo dos símbolos e da linguagem humana.

Além disso, Ricoeur se dedicou à reflexão do impacto do inconsciente na reflexão filosófica. Ele fez essas reflexões em seu livro: “**Da Interpretação: Ensaio sobre Freud**”.

Desde ambos, então, se colocam as relações entre hermenêutica e psicanálise, uma vez que ambas se preocupam com a linguagem e seu significado como modo do ser humano compreender-se e ao mundo que o cerca. Ambas pertencem ao âmbito das ciências humanas, aquelas que querem compreender o ser humano desde seus contextos propriamente humanos, isto é, desde a sua subjetividade humana. Ambas, inclusive, entendem a constituição da linguagem como signos que carecem de um significante, para que se produza o respectivo significado. Por fim, ambas analisam a natureza simbólica da linguagem, no caso da psicanálise, ou metafórica, no caso da hermenêutica.

Entretanto, exatamente onde se dão suas semelhanças também ocorrem suas diferenças:

- Para a **psicanálise**, o lugar onde se dá a relação entre a linguagem e seu significado: a compreensão acontece dentro do indivíduo, no seu consciente que se abre e se descobre no inconsciente.
- Para a **hermenêutica**, a compreensão acontece dentro de um contexto, a partir de um horizonte, ou de uma fusão de horizontes, com todo o peso de uma tradição histórica que cerca o indivíduo, antecipada em seus preconceitos e previsões.



Para saber mais sobre Ricoeur, pesquise em: [http://www.infopedia.pt/\\$paul-ricoeur](http://www.infopedia.pt/$paul-ricoeur)

O método interpretativo psicanalítico é constituído a partir da clínica psicanalítica, isto é, da prática na qual o analista e o paciente vão procurando vincular a linguagem utilizada por ambos, de modo que ela se torne cada vez mais unívoca, acabando com os equívocos, até que o paciente chegue às suas próprias conclusões. Ainda assim, elas são possíveis de contínuas revisões, consideradas como são apenas indícios de símbolos, nunca exatamente as coisas como são.

O método interpretativo hermenêutico é constituído por uma reflexão filosófica que o precede e define seus resultados. Ele requer a existência de um texto dentro de um contexto, isto é, considerando as suas condições de produção, transmissão e recepção. Ele admite um processo comunicativo e histórico possível de ser descrito e fundamental para a compreensão. Ele não se concentra no indivíduo enquanto subjetividade em si, mas no indivíduo enquanto subjetividade no texto. As conclusões são próprias na medida em que participam de uma totalidade, e esta totalidade apresenta razoável confiança de como as coisas são, ainda que o são hermenêuticamente.

O Professor Sérgio de Gouvêa sugere que se pense a relação entre elas do seguinte modo:

QUADRO 9 – HERMENÊUTICA E PSICANÁLISE

Hermenêutica da psicanálise	Reflexão filosófica a partir da psicanálise que incorpora as descobertas de Freud e busca, por meio delas, uma visão de ser humano e de mundo.
Hermenêutica para a psicanálise	Aproxima-se da psicanálise para interpretá-la e oferecer uma reflexão acerca das suas possibilidades filosóficas.
Psicanálise da hermenêutica	Reflexão psicanalítica acerca da hermenêutica a partir das suas premissas e bases daquela, na busca de avaliar as suas pulsões e estímulos para a psicanálise.

FONTE: Franco (1995).

Como você viu acima, Paul Ricoeur sugeriu uma hermenêutica filosófica baseada no estudo simbólico da linguagem. Segundo ele, o domínio hermenêutico é aquele da interpretação simbólica, visto que o ser humano aplica a sua racionalidade em descobrir-se a si mesmo nos símbolos da cultura que o cerca.

Esta apropriação da psicanálise na hermenêutica requer uma dupla interpretação.

- Primeira, os símbolos são veículos culturais considerados sagrados, carregados de sentido e intencionalidade e têm por fim significar o mundo para o ser humano que os observa.

- Segunda, os símbolos são veículos psíquicos, são máscaras que disfarçam, dissimulam a realidade e devem ser retirados, pela interpretação do que o inconsciente quer significar quando os utiliza.

Na **hermenêutica simbólica**, então, se dá o encontro entre o linguístico, o símbolo que é externo à pessoa humana, e o extralinguístico, a experiência vivida e subjetivamente apropriada, que é interno a ela, e que remete diretamente ao seu inconsciente.

Hermenêutica simbólica e psicanálise, portanto, lidam com as representações de que a pessoa humana faz nos termos do relato de um sonho, por exemplo, no caso desta. As obscuras realidades oníricas são representadas na linguagem, que pode ser compreendida por analista e paciente de modo a conduzi-lo a alguma interpretação. Entretanto, para a psicanálise, a interpretação não se encerra aí, pois deve reconduzir o paciente às pulsões, ao desejo e à descoberta de como encontrar na sua experiência de vida um equivalente que se transforme em satisfação e gozo do mesmo. Portanto, hermenêutica e psicanálise se encontram na linguagem simbólica.

O ser humano aborda o mundo em que vive a partir da constituição de símbolos por meio dos quais se adapta ao mundo. Mas também ele lança mão de símbolos para abordar a si mesmo, sendo que a linguagem simbólica privilegiada são os sonhos. Isto leva à conclusão de que a psicanálise está para a hermenêutica como subsidiadora de recursos para a interpretação da articulação entre o desejo na pessoa humana e a linguagem utilizada para expressá-lo, isto é, ela, a psicanálise, torna linguístico o desejo.

LEITURA COMPLEMENTAR

APROXIMAÇÕES ENTRE FILOSOFIA E PSICANÁLISE: CONTRIBUIÇÕES DE JÜRGEN HABERMAS

Severino Dias da Costa Filho

Apesar das resistências por parte de alguns filósofos e cientistas, a existência e validade da psicanálise é um fato que não se pode negar. Expurgado o modismo, que se caracteriza pelo chavão “Freud explica”, a psicanálise constitui uma dimensão da reflexão sobre o homem a qual a cultura hodierna não pode ignorar nem dela prescindir. As teorias psicanalíticas promovem uma revolução nos conceitos antropológicos, assim como a metapsicologia significa uma revolução dentro da revolução, forçando, em nome do mesmo positivismo, uma revisão metodológica e epistemológica das ciências do homem.

Mesmo que a radiografia da “alma” feita pela psicanálise esbarre nas críticas de filósofos que não aceitem o inconsciente, inevitavelmente se deve reconhecer os limites da consciência. Mesmo que a psicanálise seja vista como “uma teoria que pretende e pode explicar tudo e não explica nada” (POPPER apud JAPIASSU 1989, p. 30), que não resista aos critérios da testabilidade, para quem suas hipóteses sejam tidas como *ad hoc*, não se pode negar o seu projeto hermenêutico, como salienta Habermas. Este observa ainda que a preocupação cientificista (“O autoequívoco cientificista da metapsicologia. A lógica da interpretação genérico-universal”) conduz os caminhos da metapsicologia.

Para ele, “Freud por certo pressentia que a realização do programa de uma psicologia ‘Científico naturalista’ ou, no mínimo, sua exata execução em termos behavioristas teria que ter sacrificado a intenção à qual a psicanálise deve, exclusivamente, sua existência: a intenção do esclarecimento — de acordo com o qual o id deve vir a ser Eu. Verdade é que Freud nunca abandonou tal programa, ele não entendeu a metapsicologia como aquilo que ela tão somente no sistema referencial pode ser: como uma interpretação genérico-universal de processos que afetam a formação da espécie”. (HABERMAS, 1987 a, p. 269).

Uma das acusações que pesam sobre a filosofia é que essa seja essencialmente principialista, fundamentada em princípios postulados aprioristicamente ou não. Pelo visto “(...) Freud considera a filosofia um obstáculo ao conhecimento científico. Porque ela é portadora de uma pretensão globalizante, visando elaborar uma Weltanschauung desembocando numa presunção de saber absoluto. Por isso, nunca se descuidou em estabelecer rígidas fronteiras entre o saber analítico (científico) e o saber filosófico. Em uma das declarações, ele é bastante categórico: ‘Os problemas filosóficos e suas formulações me são tão estranhos que não sei o que dizer deles’; por isso, ‘evitei cuidadosamente aproximar-se da filosofia propriamente dita” (JAPIASSU, 1989, p. 37).

Embora Freud evite o contato explícito com a filosofia, dela não pode abster-se totalmente. Sem contar que Freud cita várias vezes alguns filósofos, o conceito básico da psicanálise está estreitamente vinculado à tradição filosófica do instinto, tratados principalmente por Schopenhauer e Nietzsche. O primeiro problema que se impõe é a questão da teoria do conhecimento: de uma forma ou de outra tem que tratá-la ou subentendê-la, não pode deixar de fazer uso de tal teoria. Na elaboração psicanalítica, à medida que estabelece o objeto de estudo e o trata mediante um saber, que se pretende científico, “não consegue evitar que ela seja confrontada com a questão dos princípios de seu funcionamento. Tanto é assim que sentiu a necessidade de elaborar todo um corpo teórico - por ele chamado de “metapsicologia” — susceptível de supervisionar a prática e de retirar do ‘material’ uma conceitualização: ele se defronta com a questão da ‘especulação’ ao relacioná-la com o ‘dado’” (JAPIASSU, 1989, p. 37).

Ao constituir a psicanálise, Freud se defronta com a questão fundamental, que é do método. Novamente, se vê envolto em questões metafísicas, por exemplo, como representar, no conhecimento, a distinção “Natureza/Espírito”. Para tanto, adotou dois princípios epistemológicos que supõem a cientificidade:

- a) um princípio monista (a psicanálise como uma ciência da natureza inspira-se nos modelos das ciências físico-químicas);
- b) um princípio agnosticista (a fundação de uma psicologia sem alma, centrada na “coisa em si”).

Quanto às relações entre a psicanálise e a experimentação, os limites da experimentação psicanalítica, “à objeção de que a psicanálise não tolera nenhuma demonstração experimental Freud contrapõe o argumento da astronomia: essa ciência também não experimenta, mas está limitada àquilo que observa. Mas a diferença específica entre a observação dos astros e o diálogo analítico está no fato de, no primeiro caso, a seleção quase experimental das condições iniciais permitir uma observação controlada dos eventos possíveis de serem prognosticados, enquanto no segundo caso, o plano do controle dos sucessos, próprios à ação instrumental, estar totalmente ausente e ser representado através do plano da intersubjetividade, inerente à compreensão mútua acerca do sentido de símbolos ininteligíveis.” (...)

“A metapsicologia desdobra a lógica da interpretação na situação analítica do diálogo. Nesse sentido, ela se localiza ao mesmo nível da metodologia das ciências da natureza e do espírito” (HABERMAS, 1978, p. 269). É nesse contexto que Freud elabora os princípios que norteiam a psicanálise. Dentre os princípios, podemos salientar: princípio de prazer-desprazer, de realidade. Conseqüentemente, esses princípios implicam a revisão dos paradigmas antropológicos, psicológicos e sociológicos, entre outros. Analisando a civilização e seus componentes culturais, Freud encontra nesta a fonte de muitas patologias psicológicas.

[...]

“HERMENÊUTICA DO PROFUNDO”

De uma forma ou de outra, a psicanálise foi sendo apropriada pelo pensamento contemporâneo. O pensamento psicanalítico possui uma conotação interdisciplinar, tendendo a romper as fronteiras das demais disciplinas. Assim, não tardou as demais ciências sofrerem a influência da teoria psicanalítica: não só as ciências como a Biologia, a Sociologia, a Ciência Política etc. se viram tomadas pelo impulso psicanalítico, as filosofias da consciência tiveram que redimensionar suas perspectivas. Dentre as apropriações, a que mais caracteriza a aproximação da filosofia à psicanálise é a operada pela Escola de Frankfurt: $\frac{3}{4}$ de seus pensadores interpretaram as várias nuances do pensamento freudiano em conciliação com a teoria social de Marx. Citamos acima as interpretações de Erich Fromm e Herbert Marcuse, exemplos típicos dos frankfurtianos. Um dos herdeiros da Teoria Crítica, como ficou conhecida a Escola de Frankfurt, é Jürgen Habermas.

Inicialmente, Habermas chama a atenção para a autocompreensão fisicalista de Freud, pois “preso desde o início ao mal-entendido cientificista, Freud sucumbe a um objetivismo que retorna, sem qualquer mediação, do estágio da autorreflexão ao positivismo da época, à moda de March, e assume, por isso mesmo, uma forma particularmente áspera”. (HABERMAS, 1987a, p. 267). Uma vez expurgada da conotação cientificista, Habermas reconstrói a psicanálise de Freud como uma teoria da comunicação sistematicamente distorcida.

“Segundo Habermas, Freud prossegue a reflexão hermenêutica, que Dilthey deixara interrompida por incapacidade de escapar aos pressupostos positivistas do seu tempo. Enquanto a hermenêutica remove os erros e distorções do texto, ocasionados pelas deficiências dos canais transmissores da tradição, sem que tais deformações sejam essenciais, para a hermenêutica profunda, de Freud, as mutilações têm sentido como tal.” (ROUANET, 1986, p. 319). A psicanálise seria uma forma especial de interpretação. O próprio Freud projetou conscientemente a interpretação dos sonhos, segundo o modelo hermenêutico da investigação filosófica, comparando-a, às vezes, com traduções de um autor estrangeiro. Porém, os esforços interpretativos do analista requerem uma hermenêutica ampliada, capaz de dar razões de uma dimensão especial: do conteúdo latente das expressões simbólicas, um conteúdo que é inacessível ao próprio autor. Freud afirma a existência de um território estrangeiro dentro do próprio sujeito, para captar o duplo caráter deste novo âmbito. Esse caráter se refere à alienação de algo que é do próprio sujeito. Em contraste com as hermenêuticas normais, a interpretação psicanalítica versa, pois, sobre “textos” que expressam e, por outro lado, ocultam os autoenganos do seu “autor”. A hermenêutica profunda que Freud desenvolve para abordar tais “textos” se baseia em perspectivas teóricas e em regras técnicas que vão mais além das competências normais de um falante de uma linguagem natural.

Segundo Habermas, “as hipóteses teóricas, que fundamentam tacitamente a análise da linguagem de hermenêutica profunda, deixam-se desenvolver sob três pontos de vista. O psicanalista tem um conceito prévio (Vorbegriff) da estrutura da comunicação não distorcida em linguagem corrente (1); ele reenvia a distorção sistemática da comunicação à confusão de dois degraus da organização simbólica pré-linguística e linguística, separados em termos de história do desenvolvimento (2); ele explica o surgimento da deformação com auxílio de uma teoria de procedimentos de socialização desviantes, que chega até à conexão de modelos de interação da primeira infância com a formação de estruturas de personalidade (3).” (HABERMAS, 1987b, p. 47).

Habermas baseia a legitimidade da reinterpretação que ele faz da metapsicologia freudiana em termos de teoria da comunicação, em um exame do tipo de evidência em que de fato se baseou Freud ao constituí-la e comprová-la: o diálogo analítico entre o médico e paciente. O modelo ego, id e superego é, antes de tudo, uma interpretação da experiência do médico das resistências que oferece o paciente.

As noções de consciente e pré-consciente se referem ao que é “público” ou comunicável. Pelo contrário, o inconsciente se refere ao que foi silenciado ou apartado da comunicação pública. Freud insistia que a teoria da psicanalítica se baseava na percepção da resistência oferecida pelo paciente quando o médico trata de fazê-lo consciente seu inconsciente. Essa resistência é constituída como manifestação de uma instância defensiva e do material contra o qual essa instância se defende, o material reprimido. Essa constelação de consciência, material reprimido (que, sem dúvida, faz força para elevar-se à consciência), é algo com que o médico topa insistentemente em sua comunicação com o paciente. É a essa constelação que Freud trata de recorrer em seu modelo estrutural.

O “Eu” é a instância encarregada de enfrentar a realidade e de censurar as pulsões. O excesso de exigências instintivas, libidinosas e agressivas é disfuncional para o indivíduo como para a espécie, pois choca com a realidade. A capacidade que possui o eu de ter presente a realidade faz com que esses choques sejam possíveis. Os impulsos instintivos que se preveem que possam dar lugar a situações perigosas, se se permitem que motivem as ações, convertem-se, então, em fontes de angústia. O eu reage defensivamente e, quando não é possível nem a intervenção na realidade, nem a fuga da mesma, o eu se dirige contra as mesmas instâncias instintivas.

Nesse sentido, o processo intrapsíquico de defesa é análogo ao da fuga ante o perigo: o eu “foge”, “ocultando-se de si mesmo”. O texto em que o eu se entende a si mesmo em sua situação está, portanto, dependendo de representações e de exigências instintivas indesejáveis, em outras palavras, está censurado. Fica negada a identidade do eu. Com essa parte do psiquismo que foi censurada, essa parte fica assim reificada e se converte para o eu em algo neutro, em um id (cf. HABERMAS, 1987a, p. 257s). Portanto, o id é o nome das partes de si mesmo que

ficaram ilhadas do ego (ou eu). Fica representado, mediatamente em sintomas observáveis e imediatamente nos elementos patológicos, paleossimbólicos, que se arrastam em sua linguagem.

A mesma experiência clínica em que se baseiam as construções do ego e do id mostra que a atividade da instância defensiva é inconsciente na maioria dos casos. Isso levou Freud a introduzir a categoria do superego (em alemão *Über-Ich*, por cima, sobre o ego), uma instância especial que representa exigências de tipo restritivo ou censurável. O superego é a extensão intrapsíquica da autoridade social (cf. HABERMAS, 1987a, p 259s).

A tese de Habermas é que um desenvolvimento pleno e consistente da base teórica da psicanálise exigiria uma teoria geral da competência comunicativa. Tal teoria não somente teria que explicar as condições estruturais da comunicação “normal” (não distorcida), mas também teria que proporcionar uma explicação evolutiva da aquisição da competência comunicativa, assim como as condições sob as quais se produzem as distorções sistemáticas da comunicação.

No entanto, a metapsicologia de Freud, uma vez depurada de suas conotações neurofisiológicas, pode ser reconstruída como uma teoria da comunicação sistematicamente distorcida (cf. HABERMAS, 1987b, p. 56). “Todas as três categorias, eu (Ego), id e superego, estão assim vinculadas ao sentido específico de uma comunicação sistematicamente distorcida, na qual o médico e o paciente ingressam com a finalidade de pôr em andamento um processo dialógico de esclarecimento e de conduzir o doente à autorreflexão. A metapsicologia só pode ser fundamentada como uma metahermenêutica” (HABERMAS, 1987b, p. 58).

Apsicanáliseatingeumbomequilíbriometodológicoentreo distanciamento e a participação nas ciências comportamentais e hermenêuticas. Embora Freud procure explicar as premissas da psicanálise em termos do paradigma fisicalista do alívio de tensões, ele, mais tarde, compreendeu que a fisiologia clássica oferecia uma comparação mais inteligente, pois envolvia igualmente a restauração hermenêutica de um texto mutilado. O objetivo da psicanálise é restaurar o texto integral da vida do paciente mediante a reincorporação ao fluxo da consciência de conteúdos recalcados. Habermas caracteriza esses processos como uma inserção na linguagem pública de conteúdos paleossimbólicos.

Em contraste com a interpretação filológica, que se baseia na conexão etimológica entre a língua viva e a língua morta para preencher hiatos textuais cujo sentido o tempo tornou obscuro, a psicanálise é chamada a resolver os mal-entendidos cuja origem nada tem a ver com as mudanças de sentido trazidas pela evolução da língua; derivam, com efeito, do recalque de certos significados provocados por conflitos extralinguísticos. Para entender o sentido de um episódio neurótico, é preciso explicar sua causa, associada com algum evento na infância que representa um conflito subconsciente entre o id (agente inconsciente do desejo) e o superego (a introversão da autoridade paterna).

A base teórica da investigação psicanalítica profunda consiste em interpretações gerais do desenvolvimento psicodinâmico que especificam suas fases (oral, anal, fálica, genital) de identificação, conflito e controle. Como as teorias das ciências naturais, essas interpretações gerais permitem deduzir relações causais invariantes entre tipos específicos de conflito e modos patológicos específicos de resolvê-los. Contudo, ao contrário das teorias das ciências naturais, a sucessão de estágios de desenvolvimento, semelhantes a leis, guarda uma dimensão hermenêutica e teleológica: o ego é como o autor de um drama, lutando para alcançar sua plena identidade moral, autonomia e autocompreensão.

A integração reflexiva de motivos ocultos quebra o vínculo patológico entre as causas reprimidas e uma conduta particular. Finalmente, ao contrário das previsões científicas, as interpretações gerais não podem ser refutadas de modo demonstrável, pois a conduta normal que preveem, uma vez completado o tratamento, depende inteiramente do êxito do processo de reflexão provocado no paciente pela análise.

Freud, em seu realismo honesto, força o homem a tomar uma posição diante da vida, no tocante à sua consciência e sexualidade, pois, mais que uma adaptação do sujeito à realidade, favorecendo ideologias, a manutenção do *status quo*, a atitude psicanalítica requer do sujeito uma postura ética. Como afirma Habermas, “pelo fato da análise exigir do paciente a experiência da autorreflexão, ela postula uma ‘responsabilidade ética para com o conteúdo’ da doença. Pois, a intelecção efetiva, à qual a análise deve conduzir, consiste, depois de tudo, apenas no seguinte: que o Eu do paciente se reconheça em seu outro, representado pela doença, como em seu Eu-próprio alienado, e se identifique com ele. Como na dialética da moralidade de Hegel, o criminoso reconhece em sua vítima sua própria essência arruinada, uma autorreflexão, pela qual as partes abstratamente em conflito reconhecem a totalidade moral esfacelada como sua base comum e, por intermédio de tal processo autorreflexivo, retornam a tal fundamento. O conhecimento analítico é, simultaneamente, intelecção ético-efetiva, eis que na dinâmica da autorreflexão a unidade da razão teórica e da razão prática ainda não está supressa” (1987a, p. 253).

FONTE: Disponível em: <<http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/2906/2906>>. Acesso em: 12 mar. 2013.



RESUMO DO TÓPICO 2

Nesse tópico você viu:

- Que a psicanálise é um modo de conhecer o ser humano, que busca conduzi-lo à descoberta da sua subjetividade por meio da tarefa interpretativa.
- Conheceu Sigmund Freud, o fundador desse modo de conhecer o ser humano na cultura moderna.
- Entendeu que a psicanálise pode ser considerada uma hermenêutica, pois lida, acima de tudo, com interpretações, sendo a própria pessoa humana intérprete de si mesma.
- Reconheceu as similaridades e dissimilaridades entre a hermenêutica e a psicanálise.



Mãe (Roger Waters)

Mãe, você acha que eles jogarão a bomba?
 Mãe, você acha que eles gostarão dessa música?
 Mãe, você acha que eles tentarão me castrar?
 Mãe, eu devo construir o muro?
 Mãe, eu devo concorrer para presidente?
 Mãe, eu devo confiar no governo?
 Mãe, eles me colocarão na linha de fogo?
 Isso é só uma perda de tempo?
 Calma, agora bebê, bebê, não chore
 Mamãe irá fazer todos os seus pesadelos virarem realidade
 Mamãe irá colocar todos os medos dela em você
 Mamãe vai manter você bem debaixo da asa dela
 Ela não deixará você voar, mas talvez te deixe cantar
 Mamãe vai manter o bebê aconchegado e aquecido
 Oh, bebê
 Claro que mamãe irá ajudar a construir o muro

Mãe, você acha que ela é boa o bastante para mim?
 Mãe, você acha que ela é perigosa para mim?
 Mãe, ela vai dilacerar seu menininho em pedaços?
 Mãe, ela irá quebrar meu coração?

Calma, agora bebê, bebê, não chore
 A mamãe vai checar todas as suas namoradas pra você
 Mamãe não irá deixar ninguém sujo se aproximar
 Mamãe vai esperar acordada até você entrar
 Mamãe vai sempre descobrir por onde você esteve
 Mamãe vai sempre manter o bebê saudável e limpo
 Oh, bebê
 Você sempre será uma criança para mim
 Mãe, precisava ser tanto!

FONTE: Disponível em: <<http://www.radio.uol.com.br/#/letras-e-musicas/roger-waters/mother/2480491>>. Acesso em: 14 mar. 2013.

No texto anterior, o músico fala de sua relação com a sua mãe. Sua tarefa é a seguinte:

- 1 Descreva os três componentes da personalidade humana, constituídas pela psicanálise: Id, Ego e Superego.
- 2 Identifique, no texto, onde esses três componentes são percebidos e de que modo. Cite, pelo menos, uma fala do músico que aponte ao componente descrito.

HERMENÊUTICA E DIREITO

1 INTRODUÇÃO

Para abordarmos esse tópico, precisamos retomar alguns aprendizados do Tópico 1 da unidade anterior. Para poupar seu tempo, vamos resumir seus pontos principais, ainda que você possa ir até lá e estudá-lo novamente, o que seria altamente recomendável.

A interpretação de textos, desde que eles passaram a ser escritos e lidos, foi e continua sendo uma preocupação fundamental da humanidade. A questão de base não é tanto o que está escrito, mas como entender, como compreender, como interpretar o que alguém escreveu. Devido à necessidade de superar a distância cultural e/ou cronológica que prejudicava a compreensão dos textos antigos, pretendendo determinar o seu significado e demonstrar sua pertinência na atualidade, surgiu um conhecimento humano chamado: hermenêutica.

Este se trata de conjunto de saberes acerca do texto que possibilita a sua interpretação. Por causa da complexidade e da subjetividade envolvida na decifração desses textos, grande habilidade individual era requerida do intérprete, de modo que esse conhecimento era mais conhecido como uma arte: *ars interpretandi*, ou arte da interpretação.

Todavia, com o passar do tempo, descobriu-se que não se poderia deixar os textos ao sabor da subjetividade da pessoa humana que o interpretava, e que certos textos eram por demais decisivos para a sociedade humana, de modo que fossem suscetíveis de mais de uma interpretação.

Imagine alguém lendo a sentença de morte de outrem, mas sob cuja interpretação pairavam dúvidas oriundas de dois modos distintos de indivíduos diferentes entenderem o texto.

Isto foi válido para alguns textos em especial: o texto bíblico, o texto literário e o texto jurídico. Por isso, a Hermenêutica foi dividida em três disciplinas que se consolidaram no século XVII:

QUADRO 10 – AS TRÊS DIVISÕES DA HERMENÊUTICA

<i>Hermenêutica sacra</i>	Teologia
<i>Hermenêutica juris</i>	Direito
<i>Hermenêutica profana</i>	Filosofia e filologia

FONTE: O autor.

Sempre se partia da noção de que para um texto deveria haver somente um significado, a ser descoberto pelo esforço que alguém aplicava ao texto para interpretá-lo.

Portanto, **hermenêutica** se relaciona com a ideia da descoberta, mais especificamente, com o esforço por entender algo que alguém diz ou escreve. De modo clássico, é a ciência que formula linhas gerais, leis e métodos para interpretar o significado dado por um autor original.

Ela se distingue da **interpretação**, também chamada **exegese**, quando se trata de textos escritos e da tarefa de extrair o significado desse texto, mas também inclui explicar, interpretar, contar, relatar, descrever o seu significado.

FONTE: Adaptado de: <http://teologiaemi.dominiotemporario.com/doc/Exegese_das_Cartas_Paulinas.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2013.

Entretanto, classicamente, se reserva a palavra **interpretação** para a articulação ou descoberta do significado do texto baseado no entendimento da intenção e objetivos de um autor original. Para tanto, ela se utiliza dos recursos disponibilizados pela **hermenêutica**, desde seu conjunto de ensinamentos reunidos.

E a palavra **exegese** é frequentemente usada de modo restrito a seu objeto: **o texto escrito**. Ela seria uma subcategoria da interpretação. Dito de outro modo: a interpretação se ocupa com o entendimento do texto por aquele que o lê na atualidade, enquanto que a exegese se preocupa com o entendimento do texto, do modo como ele foi escrito e como teria sido entendido naquele momento. Por meio dessa distinção, interpretação estaria bem próxima do sentido da hermenêutica.

Todavia, esta vai um pouco além, pois se ocupa com a natureza do processo interpretativo e com as condições sob as quais o entendimento básico está sujeito. Você já viu como esse modo de pensar veio por desenvolver um modo distinto de conhecer, a **hermenêutica filosófica**, que, na atualidade, constitui um saber que pretende fundamentar o conhecimento humano.

Nosso tópico, então, vai tratar da **hermenêutica jurídica**, ou *hermenêutica juris*, como era chamada na antiguidade ocidental. Para tal, você terá que dominar dois temas distintos: a **interpretação** e o **direito**. Vejamos este primeiro.

2 O DIREITO

O Direito é composto de leis, de modo que seu estudo requer o conhecimento destas. E estas advêm de textos e documentos antigos (fonte histórica), de fatos sociais (fonte material) e de sua exteriorização em normas e leis (fonte formal). Uma lei, no sentido lato, é o texto que descreve e regula a conduta de um indivíduo e de uma sociedade.

No entanto, onde encontrar essas leis ou textos? Nos costumes, na jurisprudência e na doutrina jurídica.

Antes que as pessoas constituíssem códigos legais, por escrito, principalmente a partir do século XIX, as relações entre si e os demais eram regulamentadas por usos e costumes consentidos. Estes eram criação espontânea de uma sociedade, a qual entendia que desse modo se resguardavam os seus valores morais e seu senso de justiça.

Os costumes surgiram de respostas padrão às mesmas situações repetidas. Esse fenômeno da repetição e da mesma reação a ele é que estabelece o costume, uma espécie de comportamento padrão ou modelo de conduta preestabelecido e que orienta as pessoas em qualquer tempo, quanto ao modo de agir em situação parecida.

A maioria das normas legais e seus textos tem origem nos costumes e usos de uma sociedade que, a partir de determinado momento, decide por estabelecê-los como o seu modo de proceder do ponto de vista do que é justo para todos. Somente são incorporados no texto legal, isto é, adquirem essa força jurídica, aqueles costumes sancionados por todos e, assim, capazes de atuar em toda a sociedade.

Na jurisprudência, busca-se nas decisões jurídicas oferecidas pelos juízes uma interpretação uniforme e repetitiva das leis, de modo que se constituam modelos de sua aplicação a casos semelhantes. Nesses casos, ela pode apenas fortalecer o que já está dito no texto legal, quanto suprir alguma lacuna existente nele e, até mesmo, aplicá-lo de modo contrário ao que ele mesmo prescreve.

Na doutrina jurídica dá-se o ordenamento de todos os textos ao redor de temas que são detidamente estudados, a fim de oferecer a correta explicação e interpretação das leis, de modo a alcançar ampla compreensão do ordenamento jurídico, e facilitar a aplicação das leis na realidade mutante e sempre exigente de atualização.

3 A NORMA JURÍDICA E SUA CODIFICAÇÃO

O Direito se fundamenta na norma jurídica, uma estrutura de leis fundamentais que constituem os princípios e valores chamados ordem jurídica. A norma jurídica regula a conduta das pessoas em uma sociedade e no Estado, e o papel destes para com aqueles. Ela também estabelece as punições e sanções para aqueles que a desrespeitam, no interesse de que prevaleça o bem maior: **a justiça**.

São características da norma jurídica:

- 1 **bilateralidade**, na qual se impõem deveres e obrigações às duas partes envolvidas em uma relação social;
- 2 **generalidade**, onde os deveres e obrigações valem para todos, sem distinção, preservando a igualdade entre todos os membros da sociedade;
- 3 **abstratividade**, pois a norma somente pode prever situações concretas, mais ou menos comuns nas relações entre as pessoas em uma sociedade, e formular deveres e obrigações gerais;
- 4 **imperatividade**, de modo que a norma não seja opcional, mas um mandamento, uma imposição, uma coerção a todos os membros de uma sociedade;
- 5 **coercibilidade**, visto que a imposição da norma requer coação, sanções e recompensas de modo a obrigar o seu cumprimento da parte.

A necessidade de codificação, isto é, de reunir as diversas leis e organizá-las de modo coerente, é evitar o mau uso ou a confusão na hora da sua aplicação. Um texto escrito tem a tendência de possibilitar a uniformização dos usos e costumes de uma sociedade e de facilitar a sua interpretação.

Então, um código é a reunião de todas as leis existentes que tratam de determinado assunto pertinente à conduta dos indivíduos nas suas relações uns com os outros e com todos os demais em uma sociedade. Eles procuram não somente oferecer uma visão de conjunto dessas relações, como também delimitar um comportamento único ou semelhante para todos.

Ao elaborar o código, não se faz somente com os olhos voltados para o que já existe, mas também ele reflete a evolução dessas relações, procurando antever seu percurso seguinte, de modo a garantir um mínimo de segurança jurídica para as pessoas que vivem naquela sociedade.

A constituição de códigos legais é uma atividade antiga da humanidade. Certamente, você ouviu falar de dois códigos fundamentais para as futuras sociedades ocidentais. O Código de Hamurábi, datado de 2000 a.C, foi criado pelo rei Hamurábi, da Mesopotâmia. Diversamente dos códigos modernos, que

tratam de um único tema (por exemplo, o Código Penal), o de Hamurábi procurou incluir as várias questões que envolviam o seu reino. É dele a famosa lei: olho por olho, dente por dente, que implica a regulamentação da prática da pena de morte.

Por volta de 1200 a.C. surgiu o código mosaico, dado pelo grande líder dos hebreus, Moisés. A parte mais importante dele é o que conhecemos por: Dez mandamentos. Sucessivas modificações ao longo da história de Israel o transformaram no texto conhecido como: Pentateuco ou Torah, a codificação de leis que regem a conduta do povo judeu e também decisivo para o entendimento moral cristão.

Ao redor do ano 500 a.C., os romanos também codificaram um conjunto de leis, visando assegurar relativa tranquilidade jurídica para a plebe, chamada Lei das XII Tábuas. Temos, ainda, o código de Manu, constituído na Índia, entre os séculos 2 a.C. e 2 d.C. Como o Pentateuco mosaico, ele tinha grande preocupação com a relação entre a religião e as leis. O mesmo também pode ser dito quanto ao Corão, cuja adaptação às relações sociais nas sociedades islâmicas requereu o acréscimo de um código de leis paralelo.

O Código de Napoleão, o imperador francês entre os séculos XVIII e XIX, entrou em vigor no ano de 1804, na França. Ele deu consistência ao esforço de construções de códigos legais em evidência na Europa, que havia começado com o Código Prussiano, em 1794. Seguiram-se o código da Áustria (1812) e o Código Civil Alemão (1900). O Código Civil Brasileiro é de 1º de janeiro de 1916. Em 10 de janeiro de 2002 foi promulgado o Novo Código Civil, que entrou em vigor em 11 de janeiro de 2003.

A tradição de confeccionar códigos se estabeleceu por todo o mundo ocidental doravante. Esta tem por fim não somente assegurar a existência tranquila ou pacífica das sociedades, mas também dar condição jurídica a outros desenvolvimentos históricos importantes que se deram desde o século XVII: a separação entre Igreja e Estado, a distribuição do poder político dentro dele e a garantia da unidade política.

4 A HISTÓRIA DA INTERPRETAÇÃO JURÍDICA

Sendo a interpretação jurídica uma tarefa tão antiga quanto o próprio Direito, é de se imaginar que ele tenha um conhecimento acumulado a ser apreciado por qualquer um que queira compreendê-lo. Todavia, a escola propriamente da exegese jurídica começa no século XIX, na França, com a edição do código napoleônico.

Nesse tempo, o código escrito era considerado a única fonte para a regularização jurídica da totalidade da vida humana, em todos os seus assuntos, fossem eles políticos, econômicos ou sociais. Nesse caso, o papel da interpretação era expor o texto do código, com a única função de esclarecer a disposição daquele que o elaborou: **o legislador**.

Esse modo de interpretar, contudo, prendia o código jurídico ao passado, tornando-o desatualizado quanto às mudanças sociais, econômicas e políticas. Por isso, ao final do século XIX desenvolveu-se a interpretação que observava a evolução histórica do código para atender às novas realidades. Doravante, ele seria adaptado a esta, no entendimento de que, uma vez que a norma foi escrita, ela não está mais presa à intenção original de quem a fez, mas deve ser aplicada sempre às novas exigências.

Nesta ação, o intérprete não cria novas normas, ele não inova o código jurídico, apenas o atualiza, mantendo o ordenamento jurídico ou partindo dele. Porém, uma sociedade não é algo estático. Seus problemas e necessidades apresentam novos desafios que precisam reconfigurar ou mesmo refazer a ordem jurídica. E isto requer que novo código seja elaborado. Antes que isso aconteça, o intérprete tenta preencher as lacunas existentes na norma, oferecendo o que seria a possível orientação do código para as novas situações.

O intérprete, então, procurava atuar de modo lógico, procurando comparar as circunstâncias históricas que originaram o código, no passado, e as novas condições históricas e, por um movimento por analogia, reorientar as suas injunções conforme estas. E aí estava a grande diferença, visto que, caso o código não fosse suficientemente claro, o intérprete poderia sugerir uma forma inovadora de modo a atender ao momento, em função do cumprimento da justiça.

5 HERMENÊUTICA JURÍDICA E INTERPRETAÇÃO JURÍDICA

O uso que o Direito faz da hermenêutica é bastante específico, de modo que requer um tratamento distinto, tendo em vista os seus fins: **a aplicação da norma da lei.**

Em termos gerais, **hermenêutica** é o conjunto de princípios e conceitos formulados a partir do exame das leis, que sustentam uma determinada interpretação jurídica, permitindo a sua realização.

Interpretação é a aplicação daqueles princípios e conceitos providos pela hermenêutica a textos específicos das leis, buscando o seu significado e a sua real aplicação a casos concretos.

Mas, por que interpretar, se a lei é clara? Observe que, em uma partida de futebol, o papel do juiz é de exigir que as regras do jogo sejam cumpridas por todos os jogadores, técnicos e os demais envolvidos nela. Mas o jogo acontece durante 90 minutos, em situações reais que desafiam a capacidade do juiz na aplicação das regras. Mais ainda, nem todas as ocorrências na partida são claramente previstas nas regras, de modo que o juiz deve ser hábil em analisar a situação, e, usando do seu conhecimento das regras, estabelecer a melhor conduta almejada por elas.

Outrossim, há situações, durante a partida, onde nem mesmo as regras preveem, e o juiz deve aplicar o espírito ou deduzir qual teria sido a intenção de quem fez as regras enquanto pensava no jogo de futebol. Enfim, o juiz, auxiliado por seus colegas, é o responsável por interpretar o jogo, isto é, entender que o que ele está fazendo é arbitrar uma partida de futebol que funciona conforme suas características, isto é, se fosse jogado com as mãos, já não seria futebol. E, ainda, deve interpretar as regras, isto é, aplicá-las sistematicamente nas situações reais em que a partida se dá.

Esse exemplo comum, porém bem esclarecedor, nos ajuda a entender a questão da interpretação jurídica em situações nas quais as leis precisam ser aplicadas. Nem sempre as leis são claras e transparentes. Como todo código, elas carecem de decodificação. Nem sempre quem faz as leis consegue dar às palavras de que dispõe toda a sua intenção e propósito, mesmo seus fundamentos e justificativas. Nem sempre uma lei consegue dar conta da evolução histórica da situação sobre a qual ela mesma legisla, requerendo que ela seja ampliada ou refeita. É necessário, então, que sejam estabelecidos os significados de cada expressão – o que pretendia aquele que fez a lei; os limites de cada norma – a quem se dirigia e qual a finalidade da lei; bem como o seu conteúdo – que assunto e qual a sua delimitação.

Também, sem uma boa teoria que sustente a interpretação, que lhe dê bases e fundamentos sólidos, isto é, que ofereça e favoreça a construção de argumentos convincentes, os quais funcionarão como apoiadores daquela interpretação, esta está fadada ao fracasso e ao questionamento ao longo do tempo, caindo em desuso ou mesmo sendo desacreditada.

Em ambos os casos, a hermenêutica ajuda à interpretação, tanto na elucidação de conceitos e palavras-chave na lei, ajudando a constituir um arcabouço ou estrutura teórica na qual a totalidade da lei será entendida; como também no exame dos casos concretos, de modo que oriente a aplicação da lei exatamente no ponto em que ela precisa surtir efeito.

Evidentemente, quando se trata da interpretação da lei, acontecem dois momentos díspares. O intérprete pode se prender exclusivamente ao texto da lei, ao que está escrito, num processo de análise linguística que pode incluir a exegese, visto que muitos textos legais pressupõem a língua latina como pano de fundo para sua formulação. Nesse caso, ele busca a objetividade, julgando com isso que há uma relação direta entre o que está escrito e a situação real em julgamento.

O outro momento acontece quando o intérprete rejeita esta objetividade e busca pela intuição ou espírito que atuou no momento da confecção do texto legal e procura corresponder a ele no momento de julgar o caso concreto. Nesse caso, não importa tanto a correção do texto escrito, mas a sua compreensão, em um processo de ampliação do pensamento da lei, ou sua atualização, nos casos em julgamento.

A título de exemplo, reflita sobre o seguinte: o código legal básico do povo judeu, o Decálogo. Um dos mandamentos diz: “Não matarás”. Mais adiante, Jesus, um judeu, leu esse mandamento nos seguintes termos: “Eu, porém, vos digo: todo aquele que odiar a seu irmão sem causa, já cometeu assassinato contra ele”.

Naturalmente, quando se trata do Direito, uma instituição dentro de uma sociedade, a interpretação não pode ser de qualquer um, mas parte daquelas instâncias especialmente designadas para tal fim. Estas podem ser os próprios legisladores, aqueles que fizeram a lei e que, depois, são chamados a interpretá-la. Ou podem ser os doutrinadores, aqueles que estudam as leis e enunciam os modos de interpretá-las. E podem ser os aplicadores da lei, no caso os juízes, que ao tomar decisões práticas aplicadas às situações reais, dão certa interpretação à lei que se tornam normativas em outros casos.

6 MÉTODOS TRADICIONAIS DE INTERPRETAÇÃO JURÍDICA

A atividade jurídica de interpretação, sendo corrente e frequente como é, acabou por estabelecer determinados modos de fazê-la, os quais podem ser chamados de modelos ou paradigmas interpretativos. Esses podem ser classificados de duas maneiras: **positivistas** e **pós-positivistas**.

As escolas positivistas da hermenêutica jurídica foram influenciadas pela filosofia positivista de Augusto Comte. Este filósofo francês do final do século XIX defendeu o método científico, conforme aplicado à época, caracterizado pela distinção entre o sujeito e o objeto de estudo, e pela postura isenta e neutra do sujeito, isto é, ele apenas descreveria o que observava no objeto.

Por ela influenciados, os teóricos da interpretação jurídica, seus hermeneutas, propuseram uma abordagem científica ao texto legal. Assim, por um processo lógico-dedutivo, o intérprete usaria da lei, como instância maior, para a aplicação ao caso concreto, como instância menor, e daí derivar ou deduzir a correta aplicação, tão natural e óbvia como as coisas devem ser no mundo.

Portanto, o papel do intérprete era apenas declarar o que estava na lei, descrever os seus traços característicos e aplicá-los logicamente, sem qualquer isenção ou envolvimento com a situação que se tinha em vista o juízo. Visão assumida na famosa imagem da justiça: **uma mulher sentada com os olhos vendados**.

Este modo de interpretar, esta hermenêutica jurídica positivista, em suas diversas vertentes, em seu interesse em representar estrita e formalmente o que está escrito no texto legal, evita cuidadosamente o contato com os demais espaços da sociedade: política, religião, cultura, moral, e assim por diante. A sua autonomia, baseada em uma compreensão de que o texto legal representa a racionalidade descritiva da própria sociedade, conduz a separar-se do Estado e da realidade nos termos à sua dinamicidade e exigências concretas. Por vezes, sugerindo que a interpretação se ocupa somente do texto legal e não daqueles aos quais ou para os quais ele foi constituído.

A seguir, você terá conhecimento de cada um deles.

6.1 MÉTODO GRAMATICAL, LITERAL OU EXEGÉTICO

É a busca pelo significado do texto legal pela análise filológica, gramatical e sintática dos seus termos. Comumente, o resultado é uma interpretação literal, ao pé da letra. Admite-se uma clareza de tal modo na norma jurídica, que qualquer mente racionalmente preparada para interpretá-la será capaz de fazê-lo objetiva e imparcialmente.

Aliás, essa é a condição para que a própria norma tenha a validade pretendida, pois se ela for submetida a um processo subjetivo de interpretação, já não se trata mais do que a norma diz, mas do que o intérprete diz. Assim, diante dos muitos sentidos possíveis advindos do texto da lei, havia apenas um único sentido possível, e esse seria garantido pela aplicação da racionalidade científica, o que assegura a todos os afetados pela sua aplicação a certeza de que o melhor foi realizado.

Por trás da interpretação justa esconde-se aquele que o interpreta, que não é sujeito e nem atua por meio da sua vontade ou dos seus dotes e habilidades, bastando que ele se atenha àquilo que é técnico e cientificamente seguro no texto legal.

6.2 MÉTODO LÓGICO-SISTEMÁTICO-TELEOLÓGICO

É a procura pelo significado lógico e racional do texto legal, no intuito de perceber a sua coerência, utilizando a análise da sua estrutura, as razões, causas e consequências da sua execução. O resultado, em geral, consiste em uma interpretação coerente e apoiada no maior número possível de subsídios.

Ele estuda o significado do texto legal em função da sua posição no ordenamento jurídico como um todo (ramos, matérias, normas e dispositivos), utilizando a formulação de regras gerais a partir das quais se podem definir as regras particulares. É a investigação do significado do texto legal com ênfase em seus fins e objetivos, empregando a análise daquilo que ele tentava preservar ou atingir quando foi instituído.

6.3 MÉTODO HISTÓRICO

É o exame do significado do texto legal usando o recurso à história da sua existência, das instituições sociais e dos contextos que o produziram, bem como do desenvolvimento das suas aplicações ao longo da sua vigência. Entende-se que retornando ao momento no tempo em que a norma jurídica foi elaborada, antecedente ao momento da sua aplicação e, doravante, quando acontece efetivamente a aplicação, é possível verificar o seu uso e, comparativamente ao momento atual, se ela ainda se justifica ou carece de ser abandonada ou refeita.

Conforme esse método, e diferente dos dois anteriores, não interessam somente a intenção do legislador ou a recomposição lógica e sistemática das normas como fonte da interpretação. O peso maior consiste na vontade geral, nos costumes de um povo que foram consagrados na norma jurídica. A este se deve somar a evolução dos costumes, a fim de compreender a contínua validade ou não do texto legal, a fim de oferecer a interpretação que melhor se adapte ao momento atual, quando a aplicação da lei é requerida.

6.4 MÉTODO SOCIOLÓGICO

Trata-se do uso dos modos da investigação sociológica: observação, experimentação, comparação de dados, na constituição da metodologia interpretativa jurídica. Ele assume que a norma jurídica se constitui desde os embates sociais reais, os quais, confrontados, resultam em leis que tentam solucioná-los. O conhecimento desses fatos auxilia na interpretação da própria norma.

Ainda, somente situando o texto legal na realidade social que ele reflete, na atualidade é possível estendê-lo na história e tornar a sua aplicação relevante, ou atuante, nos mesmos embates sociais, de ontem e de agora. Dessa maneira, o intérprete incorpora à sua atividade hermenêutica o interesse e atenção à sociedade, passando a atuar junto com ela, e não em atenção exclusiva à norma jurídica.

7 INTERPRETAÇÃO JURÍDICA EM CRISE E A VIRADA PÓS-POSITIVISTA

A hermenêutica jurídica clássica, conforme descrita acima, sofreu sérios reveses em função dos acontecimentos do século XX. O fato de que muitos regimes de governo, autoritários e bárbaros, e muitas políticas de governo e de sociedade, preconceituosas e violentas contra a pessoa humana, eram justificadas legalmente com base ao apelo racional e lógico ao texto legal, colocou em questão e tem conduzido gradativamente ao seu abandono nos dias de hoje.

A este movimento chama-se **virada** pós-positivista na interpretação jurídica. Ela consiste na reaproximação entre a moral e o Direito, e na reintrodução na interpretação jurídica de princípios de natureza moral como valorativos na hora de se aplicar o texto legal. Nesse caso, se a interpretação do texto afronta a dignidade da pessoa humana, ou do meio ambiente, e assim por diante, esses princípios morais são considerados também na interpretação.

Isto também conduz a uma mudança na definição e no papel da hermenêutica jurídica, pensada até então como a simples coleta de técnicas de interpretação e a oferta de sua sistematização aos habilitados a julgar segundo o texto legal. Diferentemente, a hermenêutica passa a exercer a função de refletir acerca da interpretação, de abrir as possibilidades de aplicação do texto legal e de atribuir àquele responsável pela mesma o papel de cocriador da interpretação, a partir de uma argumentação racional também oferecida por ele.

Para tal, contribuiu o reconhecimento de que, quando alguém aplica a norma jurídica a um caso em particular, ele não lança mão somente do texto legal, mas também de sua vivência e inteligência ao texto e ao caso em análise. Mesmo a aplicação da decisão é uma dentre várias outras possíveis, ocorrendo então uma seleção dentre elas, sendo que outra também poderia ser igualmente válida.

Também se insere um elemento de suspeita na própria constituição do Direito enquanto efetuado em favor do bem comum, da busca pela harmonia da sociedade, na manutenção da justiça e da paz. Para muitos intérpretes, a emanção das leis não se dá nessa direção, mas em função do grupo que está no poder ou que detém o poder de legislar. Sendo assim, ele o fará em favor de si mesmo e de seus interesses na sociedade.

Sendo assim, cabe ao intérprete estar atento a esse jogo de forças dentro da sociedade. Consciente dele, o que lhe cabe é efetuar a crítica ao embate existente por trás da formulação da norma jurídica, desde um ponto de vista engajado, sem advogar para si uma neutralidade que, hoje, se sabe inexistente.

Não existe, ainda, um método ou alguns métodos formalmente constituídos para viabilizar a virada pós-positivista na hermenêutica jurídica. Entretanto, alguns têm sugerido os seguintes:

- **Interpretação conversacional:** observando e examinando a fala ou apresentação de alguém, o intérprete se esforça por compreender a sua intenção e fins.
- **Interpretação científica:** observando e examinando as causas dos eventos, o intérprete se ocupa de compreender a sua intenção e fins.
- **Interpretação criativa:** observando e examinando um objeto, o intérprete inclui-se a si mesmo no intuito de compreender a sua intenção e fins. Este modo de proceder lança mão dos recursos dispostos pela hermenêutica filosófica de Hans-G. Gadamer, sobretudo no que se refere aos pré-conceitos, ao círculo hermenêutico e à fusão de horizontes. Por isso, a importância de entendermos esta contribuição, no item a seguir.

8 HERMENÊUTICA FILOSÓFICA E DIREITO

A hermenêutica filosófica trabalha com a categoria humana da compreensão como condição mesma da interpretação. E a compreensão reside em uma pré-compreensão, isto é, parte-se da admissão de que todo intérprete está, desde o início da sua tarefa hermenêutica, inserido no próprio acontecimento histórico com o qual interage. Nesse movimento compreensivo, o intérprete carrega consigo uma antecipação do sentido do texto legal, isto é, ele já tem determinada noção da aplicação, pois o sentido se resolve nesta.

Isto significa que não há como elaborar uma norma jurídica à parte da tradição daqueles que a realizaram, como também não há modo de interpretar essa mesma norma jurídica sem consideração da tradição na qual se localiza aquele que o faz, e muito menos aplicar a norma jurídica sem referência a certa práxis já corrente e na qual todos estão envolvidos de antemão. Portanto, neutralidade e imparcialidade, como requeria a antiga via positivista da hermenêutica jurídica, é uma impossibilidade à luz da hermenêutica filosófica.

Ainda que Gadamer não tenha desenvolvido uma hermenêutica jurídica, no sentido específico dessa expressão, ele não deixou de referir ao exercício do juiz no momento da aplicação da norma jurídica, por ele considerada exemplar para os fins da sua teoria hermenêutica. Todavia, foram os igualmente alemães Friedrich Muller e Josef Esser os introdutores do conceito gadameriano da circularidade hermenêutica para a hermenêutica jurídica.

Cabe ao Direito a preocupação com a conduta das pessoas, na medida em que ele interpreta essa conduta à luz das normas e deve emitir um juízo sobre a conduta por meio da aplicação das normas. Por si só, esse procedimento é um único movimento: compreensão-interpretação-aplicação. Sendo que a compreensão assume papel fundamental nele.

Por compreensão, se constitui o fato de que o responsável pelo processo, no caso o juiz, colocar em perspectiva, isto é, perante si mesmo, tanto a norma jurídica quanto o comportamento das pessoas que deve julgar, isto é, aplicar a norma. Ele deve reunir, diante de si, ambas as condições históricas: o enunciado legal e a ação humana.

Em sua interpretação, ele deve considerar o momento da aplicação da norma à ação humana como o mais importante nesse processo. Como a práxis humana tende a criar novas situações, a cada tempo, a aplicação da norma não será apenas a mesma interpretação, porém uma nova interpretação. Isto porque a conduta humana concreta é sempre distinta uma da outra, porque o conhecimento da norma jurídica é sempre mediado pelo saber histórico do intérprete, e porque o resultado da sua aplicação nunca é a sua mera reprodução, mas uma produção daquele que emitiu o juízo.

Mais ainda, o resultado da interpretação é somado à já longa tradição interpretativa da norma jurídica, de modo a aumentar o horizonte daqueles que, em futuros casos, terão de se haver com a mesma norma. Assim, o processo circular é retomado, infinitamente, como uma espiral hermenêutica.

LEITURA COMPLEMENTAR

A HERMENÊUTICA JURÍDICA DE GADAMER

Ana Maria D'ávila Lopes

[...]

4. O papel do juiz segundo a hermenêutica de Gadamer

A aplicação do Direito é sem dúvida um dos temas mais discutíveis no mundo jurídico, pois surge diante de nós o constante conflito entre a justiça e a segurança jurídica. Por um lado, a justiça que obriga o juiz a encontrar a solução correta do caso concreto e, por outro lado, a segurança do ordenamento que o sujeita à lei positiva.

O paradigma positivista de inícios deste século caracterizou-se por seu rígido formalismo e pela ausência de qualquer fundamento teórico-filosófico, exigindo, assim, a sujeição do juiz a critérios estritamente formalistas na aplicação da lei, prescindindo dos condicionamentos sociais, culturais ou éticos do seu meio. A segurança jurídica tinha evidentemente a primazia.

Já no período pós-guerra, essa posição foi duramente questionada, surgindo uma clara reação contra os dogmas da sujeição absoluta do juiz à lei positiva, assim como da concepção mecânica da aplicação do Direito. Desde um aspecto político, foi questionado o “culto” dos sistemas totalitários a uma legalidade positiva, que exigiram a submissão do juiz a conteúdos de qualquer tipo de legislação positiva. No aspecto teórico, questionou-se a tese que propugnava a simples subsunção do Direito ao caso em particular, o que só poderia ser aceito se se entendesse que a norma tem um único significado, autêntico e definitivo (PEREZ LUÑO, Antonio Enrique. *La seguridad jurídica*. Barcelona: Ariel, 1991. p. 99 e ss.).

Esta última posição tem adquirido cada vez mais força, surgindo diversas teses que resgatam o verdadeiro papel do juiz na aplicação do Direito. Entre elas, temos a teoria hermenêutica de Gadamer, que propõe o seguinte:

O juiz é, antes de mais nada, um intérprete, pois, para aplicar o Direito, deve, em primeiro lugar, compreender a norma, *“la interpretación no es un acto complementario y posterior al de la comprensión, sino que comprender es siempre interpretar, y en consecuencia la interpretación es la forma explícita de la comprensión”* (GADAMER, op. cit., p. 378). Compreensão, interpretação e aplicação não são três momentos independentes, senão que formam parte de um processo unitário; a aplicação é tão essencial e integral como as outras duas (GADAMER, op. cit., p. 379). Assim, uma norma adquire todo o seu sentido apenas quando é aplicada, pois só nesse momento é que sua validade pode ser avaliada, *“lo que es justo no se determina por entero con independencia de la situación que me pide justicia”* (GADAMER, op. cit., p. 389).

Porém, como Gadamer refere, o justo também está determinado, com certo sentido absoluto, nas leis ou nas regras de comportamento gerais da moral (embora não codificadas, estão determinadas e têm caráter vinculante). Nesse sentido, o juiz tem de usar o seu “bom senso” (phrónesis) para a correta aplicação da norma, o que implica abandonar o velho paradigma positivista da subsunção para assumir o que é mais importante: a procura de um Direito melhor. Assim, quem aplica a norma em uma situação concreta poderá estar obrigado, seguramente, a fazer concessões a respeito da lei, não porque não seja possível fazer algo melhor, senão porque, de outro modo, não seria justo (GADAMER, op. cit., p. 389).

Aristóteles chamou isso “equidade”, que significa correção da lei; por outra parte, mostrou que toda norma se encontra em uma tensão necessária a respeito da concretização do atuar, porque é geral e não pode conter em si a realidade prática em toda sua concretude, *“la ley es siempre deficiente, no porque lo sea en sí misma sino porque frente a la ordenación a la que se refieren las leyes, la realidad humana es siempre deficiente y no permite una aplicación simple de las mismas”* (Apud GADAMER, op. cit., p. 390).

As situações da vida social que precisam de uma regulamentação normativa são inúmeras e, sobretudo, diferentes. Isso é uma realidade que todo aquele que pretenda aplicar o Direito tem de reconhecer e ter presente. As circunstâncias mudam e, em consequência disso, a função normativa da lei tem de determinar-se e adequar-se a elas.

Para uma correta adequação do sentido da lei, será preciso, em primeiro lugar, conhecer o seu sentido originário, mas apenas como um meio de reflexão das mudanças históricas, que permite distinguir o sentido original da aplicação atual (GADAMER, op. cit., p. 398). O juiz deverá responder à “ideia jurídica” (sentido originário) da lei confrontando-a com o presente, procurando o seu significado jurídico, e não o histórico, pois o seu objeto é a criação do Direito, a que tem de ser entendida juridicamente, e não historicamente (GADAMER, op. cit., p. 400).

No ordenamento jurídico está presente a ideia de que a sentença do juiz não pode obedecer a arbitrariedades, mas tem de ter em consideração a justiça do conjunto; aliás, qualquer pessoa está capacitada para ponderar o justo no caso concreto. Nisso consiste a segurança jurídica de um Estado de Direito. Todos podem prever corretamente qual será a decisão do juiz sobre a base das leis vigentes, porém também será necessário conhecer o Judiciário e todo o que o determina (GADAMER, op. cit. p. 402).

No atual Estado de Direito pode-se concluir, então, que o juiz não está mais submetido à literalidade da lei, mas, também, não pode atuar à margem de qualquer vínculo, porque, na medida em que cria Direito, deve permanecer dentro dos limites que a correta compreensão e interpretação da norma, na sua aplicação em um caso concreto, impõe-lhe.

RESUMO DO TÓPICO 3

Nesse tópico você viu que:

- A hermenêutica jurídica, junto com a bíblica e a textual, é uma das atividades mais antigas da humanidade dedicada à interpretação dos costumes e dos usos humanos.
- A hermenêutica jurídica se dá na esfera do Direito, que recolhe, organiza e sistematiza os usos e costumes de uma sociedade, dando-lhe uma segurança jurídica.
- Para tal, o Direito faz a codificação jurídica. A sua decodificação é trabalho da interpretação, que carece da hermenêutica para lhe dar as condições de trabalho.
- A interpretação jurídica encontra-se em crise e tem-se buscado na hermenêutica filosófica gadameriana um meio para atualizar a ciência hermenêutica jurídica.



1 Complete as lacunas da sentença a seguir:

A contribuição da Hermenêutica _____ para o Direito consiste na impossibilidade deste de ignorar a _____ na elaboração da norma jurídica e também a tradição do intérprete. Além disso, ele deve interpretá-la à luz da _____, na qual todos os envolvidos na interpretação devem recorrer, de modo que a neutralidade e a imparcialidade são consideradas um modo superado na interpretação jurídica.

Agora, assinale a alternativa CORRETA:

- () jurídica - práxis - tradição.
- () filosófica - tradição - práxis.
- () filosófica - experiência - razão.

2 Assinale a alternativa CORRETA:

- () A interpretação não se baseia na norma jurídica, mas nas decisões dos juízes a partir delas.
- () A norma jurídica é suficientemente clara para exigir a interpretação.
- () A virada pós-positivista torna desnecessários os métodos interpretativos comumente chamados positivistas.
- () A Hermenêutica é uma ciência auxiliar do Direito, ajudando-o a esclarecer o sentido da norma jurídica.
- () A vivência do intérprete em nada contribui para a interpretação jurídica, segundo a interpretação pós-positivista.

HERMENÊUTICA, CIÊNCIA E MODERNIDADE

OBJETIVOS DE APRENDIZAGEM

Esta unidade tem por objetivos:

- estudar acerca do Ser como a estrutura ontológica fundamental para a forma de conhecer no Ocidente;
- identificar os modos de pensar e fazer as Ciências na Modernidade tardia;
- introduzir a atividade crítica como um juízo feito por um sujeito consciente e autônomo acerca de algo na realidade que o cerca.

PLANO DE ESTUDOS

Esta unidade está dividida em três tópicos, sendo que em cada um deles você encontrará atividades visando à compreensão dos conteúdos apresentados.

TÓPICO 1 – HERMENÊUTICA E ONTOLOGIA

TÓPICO 2 – CIÊNCIAS NATURAIS E CIÊNCIAS HUMANAS NA MODERNIDADE TARDIA

TÓPICO 3 – HERMENÊUTICA CRÍTICA

HERMENÊUTICA E ONTOLOGIA

1 INTRODUÇÃO

Nesse tópico você começará estudando acerca do Ser, a estrutura ontológica fundamental para o pensamento e a forma de conhecer no Ocidente. Esse estudo chegou a constituir uma ciência chamada Ontologia, cujo objetivo é o estudo do ser. Comumente, este estudo do Ser é feito sob três perspectivas: a ideia, a essência ou substância e o devir. Modernamente, a ciência que vem se ocupando desse estudo do Ser se chama: Fenomenologia, pois entende que o Ser é apreendido no fenômeno. As ideias de Husserl e Heidegger serão importantes aqui. No que diz respeito à Hermenêutica, você será introduzido ao pensamento de dois filósofos que viram no texto a manifestação do Ser: Rulldolf Bultmann e Paul Ricoeur. E, por fim, verá como a questão da compreensão se tornou o princípio orientador da Hermenêutica moderna e mantém a sua repercussão nos dias de hoje.

2 ONTOLOGIA

Nosso estudo deve iniciar pela descoberta do que trata aquilo que ficou conhecido no pensamento ocidental como *o ser*. Assim mesmo, com um artigo antes.

2.1 (O) SER

Por esta expressão quer-se dizer de algo ou de tudo que existe no mundo, que participa de uma natureza comum a todos e a cada um, sendo que sua existência é condicionada pelo fato dessa participação no ser.

Pense na afirmação: a parede é azul. Acerca do que você está falando? Da parede, é certo. Ela se trata de um ente, de algo existente, senão você não poderia falar: “a parede”. Por outro lado, não há como falar a parede sem uma referência a ela, isto é, sem apontar para uma parede, ela tem que estar ali.

No entanto, isso não é tudo, pois ainda não foi tocada a questão do ser, que vem à baila quando afirmamos ou negamos algo sobre ele: é azul. Observe o verbo de ligação: *é*. Ele afirma duas coisas: que a parede existe, pois está ali; e que a parede existe de certa cor: azul. Então, ela está ali somente desse modo, na cor azul, quer dizer, a sua existência está ligada à sua *azulidade*. O verbo “*é*” é o verbo ser, este na forma do infinitivo. Isto coloca duas possibilidades de conhecimento do ser: enquanto ele existe por si próprio: o ente parede; e enquanto ele existe por meio dos modos da sua existência: algo é uma parede azul. Esta divisão é padrão no modo de conceituar o *ser* na forma ocidental de pensar, ainda que muitos discutam se era assim que os gregos o entendiam, talvez mais em termos da segunda forma, do que da primeira.

Portanto, o ser é aquilo que existe antes e acima de qualquer outro ser, dando-lhe a sua própria condição de ser, pois é a sua origem e princípio. Você não pega o ser, não o pesa nem o mede, não o pinta ou o filma, pois o ser não é uma coisa, mas é algo. Contudo, você não seria capaz de fazer nada disso sem o ser, sem algo que é e que antecede a tudo o que você pensa e faz no mundo, pois, ainda que o ser não seja de uma classe diferente de tudo o que é, ele é o primeiro presente em tudo o que é, como se diz: ele é transcendente, ainda que imanente nas coisas que são. Desse modo, a pergunta pelo ser pode ser tanto em termos da sua essência: o ser em si; quanto da sua existência: o ser para si e o ser para fora de si, que dá a marca da alteridade.

De fato, parte-se da pergunta: “o que é isso”, para a busca pelo ser. Você pode, se quiser, culpar os gregos por essa preocupação. Foram eles que começaram a investigar as coisas perguntando pela sua condição de realidade última, isto é, para que tipo de condição no mundo elas apontavam enquanto eram nele. Veja, quando a criança faz aquela famosa pergunta: o que é isso? você pode responder: isso é um celular. Todavia, sua pergunta pode ser: qual o sentido do celular, ou: como o celular expressa a realidade última da vida nos termos do que ela é?

FIGURA 11 – O SER INTERROGA-SE A SI MESMO



FONTE: Disponível em: <http://aulasptmariareinaeskola.es/s/cc_images/cache_2417587749.jpg?t=1336805811>. Acesso em: 26 abr. 2013.

A esse respeito, os gregos chegaram a algumas conclusões interessantes:

Primeiro: o ser está oculto na aparência das coisas, e uma advertência é importante aqui: a natureza do ser não tem que ser, necessariamente, passiva; ele pode e certamente está ativo, mas mesmo essa atividade estando oculta pela aparência, é preciso descobri-la.

Segundo: para descobrir ou investigar o ser, não se precisa ir aos deuses ou a algum conhecimento esotérico, basta perguntar ao ser humano, à sua razão. Se ela for devidamente treinada, se seu raciocínio for explorado suficientemente, ele será capaz de reconhecer e falar acerca do ser.

Alguns estudiosos dos gregos postulam que eles chegaram a esse ponto de afirmar a racionalidade porque estavam cansados das explicações pouco convincentes baseadas nas narrativas de como os deuses fizeram as coisas e as sustentavam. Essas crenças não mais alimentavam seus espíritos e muito menos serviam às duras vivências na qual a sociedade se encontrava. Então, eles substituíram um sistema de crenças por um sistema de ideias, e como sua confiança na razão humana estava bastante em alta, eles a tornaram objeto de crença.

2.2. ONTOLOGIA

A ciência ocidental que se dedica a estudar e a responder às questões colocadas pelo *ser* se chama *ontologia*. Este verbete (Ontologia) o Dicionário Michaelis descreve como “parte da Metafísica que estuda o ser em geral e suas propriedades transcendentais”.

Conforme esta definição, você precisa de outra ainda: o que é metafísica, já que a ontologia é uma parte dela? Então, temos as seguintes definições, conforme o Dicionário Michaelis:

- 1 Ciência do suprasensível.
- 2 Parte da Filosofia que estuda a essência dos seres.
- 3 Inventário sistemático de todos os conhecimentos provenientes da razão pura.
- 4 Conhecimento geral e abstrato.

Bem, essa definição ou definições não ajudam muito, pois parece assemelhar metafísica e ontologia como tendo o mesmo objeto de estudo: a essência dos seres em um nível bastante abstrato. Contudo, costuma-se fazer uma distinção entre ambas: **enquanto a ontologia estuda a essência ou substância dos seres com suas categorias, a metafísica estuda as propriedades e os princípios dos seres que os tornam particulares.** Assim, a ontologia seria mais abstrata, mais especulativa; enquanto que a metafísica é mais prática, mais descritiva.

Se quisermos saber o que é mesmo Metafísica, devemos perguntar aos gregos, os inventores do termo. Ele é atribuído a Aristóteles, ainda que tudo indica que foram seus discípulos os primeiros a usar esse nome para a doutrina do seu mestre. Ele mesmo costumava falar de filosofia primeira e até teologia, para opor à filosofia segunda ou física. Já se vê que, por metafísica, Aristóteles queria indicar aquele estudo das realidades que vão além do físico, o esforço por entender de que é feita a parte invisível da realidade física, qual é o seu estofo.

Para os gregos, cismados como eram de que havia mais no mundo do que seus olhos conseguiam ver, a realidade física ou material possuía uma origem ou causa não física, não material. Alguns a trataram em termos do ser ou puro ser como a verdadeira realidade, dando origem ao que veio a ser chamada ontologia. Descobriram, então, que os seres são muitos e diversos, e que era necessário buscar uma unidade geral, uma substância primeira, única, fundamental. Visto que a causa de todas as causas é o divino ou deus, então a discussão final acaba por ser quanto à sua natureza. Contemplar essa natureza, por puro prazer e admiração, por pura vontade de saber, é o fim da metafísica, a forma mais elevada de filosofia.

Ontologia significa principalmente duas coisas: de um lado a capacidade da inteligência humana de descobrir o *logos*, isto é, a verdade, a essência, o sentido do *ser*; de outro, justamente à luz do pensamento, o *ser* chega ao *logos*, isto é, exprime-se como ideia e como palavra que apresenta à pessoa humana a verdade do ser. Após esta definição, atribui-se ao pensamento humano a capacidade de perceber e apreender o ser e a sua verdade e, então, de verbalizar isto por meio da sua fala ou seu discurso. Então, entenda que o ser não é uma coisa inventada pelos filósofos, não no modo de eles entenderem, mas a descoberta pela mente humana de algo que lhe é próprio porque é próprio do mundo: ser. É o que possibilita o entendimento de tudo o que existe e também permite falar de si e do mundo tal como ele é.

A primeira menção ao termo ontologia é encontrada em um léxico, um dicionário do século XVII, editado por R. Gloucenius. Nele, ele juntou as palavras gregas: *onta* = entes e *logia* = estudo, para definir: ontologia = estudo dos entes. Entretanto, o que seria um ente? Na concepção grega, tudo aquilo acerca do qual se pode dizer ou pensar que é.

A primeira obra com esse nome foi publicada por Christian Wolff, no século XVIII. Nela, ele a considerou parte da Metafísica, dividindo-a em Metafísica geral, que cuidaria de investigar as propriedades do ser em geral; e Metafísica especial, que trataria de estudar as particularidades de alguns seres, como os planetas ou Deus.

À primeira ele destinou a palavra *ontologia*. Se um ser é tudo o que se pode dizer ou pensar que é, então: as letras do alfabeto, um carro, uma máquina de fazer café, uma receita de bolo, um pássaro, um anjo, uma cortina, uma fórmula matemática, uma corrida de carros são todos seres.



Cabe à ontologia definir as características básicas de um ser de modo que o que é seja identificado como um ser.

De fato, a pergunta pela ontologia foi feita há muito mais tempo e, na verdade, é muito simples: de que é feita a realidade e por que é feita desse modo e não de outro? Para ser mais claro ainda: por que existe o ser e não o nada? Ou será que ambos dependem um do outro para que as coisas existam? Será que o ser é a negação do nada, ou será que ele depende do nada para ser? De fato, existem três tipos de resposta a essas indagações.

2.2.1 Ontologia da ideia

A primeira se chama: ontologia da ideia. Oriunda de Parmênides, sistematizada em Platão e retrabalhada por Espinoza, explica que o ser é o que é, e se houvesse a possibilidade de negá-lo, ele simplesmente deixaria de ser.



O ser é porque é possível pensar acerca dele, isto é, ele é expresso ou dito pelo pensamento, de modo que pensar e ser é a mesma coisa, pois não há pensamento que não seja acerca de algo que é.

O ser é não gerado e incorruptível, sem passado e sem futuro, um presente eterno. Por isso mesmo ele é imutável e completamente imóvel, totalmente perfeito e acabado em si mesmo, não precisando de nada e de nada sentindo falta. O ser não pode ser dividido em partes, ele é uma totalidade contínua e igual, sem diferença em si mesmo, pois esta implicaria o não ser. Por tudo isso, o ser é total unidade e a imagem preferida de Parmênides. Só é possível falar do ser a partir do logos, via da razão. Seguir os sentidos, observar o movimento e a transformação é deixar-se levar pelo erro, pelo não ser e, então, ser conduzido ao nada. A realidade dos seres, portanto, é feita a partir da unidade, é manifestação dela e a ela tudo retorna. Para essa ontologia, importante é superar o estado físico das coisas, transitando para o metafísico, em que as coisas estão realmente como são: sua forma ideal. Faz-se isso pelo olhar. Da mesma maneira como o olho

físico vê a forma de algo no mundo, também o olho da alma vê, imediatamente, a sua forma ideal na mente, que são inteligíveis e, por isso mesmo, puras. Suas características básicas, de acordo com Reale (1994, p. 64), são:

- **Inteligibilidade:** a Ideia é o objeto da inteligência e somente esta pode captá-la.
- **Incorporeidade:** a Ideia se localiza em uma dimensão muito diferente do mundo corpóreo e sensível.
- **Ser:** a Ideia é o ser na sua plenitude.
- **Imutabilidade:** a Ideia não se modifica, não nasce e nem morre.
- **Perseidade:** a Ideia é absolutamente ela mesma, identidade pura.
- **Unidade:** a Ideia é uma e unifica a multiplicidade das coisas que dela fazem parte.

Quanto a esse último aspecto da Ideia, a Unidade, Platão foi incisivo ao afirmar que ela é o elemento mais importante na Ideia, pois por ela toda multiplicidade é unificada. De modo que o conhecimento verdadeiro parte da inteligência que sabe **unificar**, reunir sob uma única Ideia toda a multiplicidade que lhe diz respeito. Na prática, isto quer dizer que você nunca saberá do que é feita a realidade, a menos que vá constituindo uma cadeia de conhecimento que vai do diverso até a Unidade, e nesta é que você adquirirá o saber. Assim:

As realidades empíricas são sensíveis, ao passo que as Ideias são inteligíveis; as realidades físicas são mescladas com o não ser, enquanto as Ideias são ser em sentido puro e total; as realidades sensíveis são corpóreas, enquanto as Ideias são incorpóreas; as realidades sensíveis são corruptíveis, enquanto as Ideias são realidades estáveis e eternas; as coisas sensíveis são relativas, ao passo que as Ideias são absolutas; as coisas sensíveis, ou seja, a sua “transcendência” compromete a sua função de “causa” (REALE, 1994, p. 76).

2.2.2 Ontologia da substância

A segunda é a ontologia da substância. Oriunda de Aristóteles, afirma que não temos acesso ao UNO, portanto devemos partir da experiência de como as coisas são para falar do Ser. Este sempre será expresso por meio de uma analogia, uma comparação a partir de como vemos as coisas.



A analogia mais importante é a da substância, aquilo que, apesar das mudanças e variações, retém o que é em si mesmo, que tem sua consistência. Por substância, pense em um ser primário básico, ligado à matéria, que lhe dá a forma, mas não o ser.

De fato, a realidade é feita de algo que é, caso contrário não poderia ser. No entanto, isto que é não pode ser conhecido em si, mas somente em termos da sua substância, um tipo de estofado do ser. Ela é única e individual, mas possui qualidades ou características que podem ser reconhecíveis à razão que se dedica a estudá-las. Isto não é tão difícil de entender. Pense em uma limonada: é o suco do limão misturado com água e açúcar. Esse suco veio do limão, que veio de um pé de limão, que veio de uma semente de limão. Então, o que é o suco de limão? É a substância limão que permitiu que você tomasse um belo e gelado suco de limão em uma tarde quente. Na semente de limão estão, em potência, todas as possibilidades do limão, inclusive de virar um suco para você beber. Naturalmente, elas somente se tornarão realidade se a potência virar um ato, quer dizer, se o limão for transformado naquilo para que é feito: a semente vira o pé de limão, este dá o fruto, o qual será espremido para você beber. E sabe-se mais o que virá depois. É possível imaginar, com esse raciocínio, que tudo volta ou parte de uma base comum, um início ou causa primeira. A isto Aristóteles chamou de substância, uma essência ou estofado das coisas que está em tudo e do qual tudo é. Assim, o ser é um, porém é muitas coisas ou pode ser dito de muitas maneiras. Agora, todo ser é composto de forma e matéria, um composto que Aristóteles chamou de sínolo. Pense de novo no limão. Na sua totalidade, ele é uma substância plena, mas pense que, antes que o limão viesse a ser alguma coisa no mundo, ele deve a sua realidade material a certo molde pelo qual ele sempre será o que é, e este é a forma, a sua substância primeira. Pense, também, em tudo o que existe no mundo aguardando uma forma pela qual ele venha a ter alguma realidade concreta. Um pouco de barro, um monte de tinta, um bocadinho de ideias soltas. Elas só se realizam na medida em que o ser humano lhes dá forma ou substância; logo, esta vem antes e dá a consistência de tudo que é e pode vir a ser.

2.2.3 Ontologia do *devenir*

A terceira é a ontologia do *Devenir*. Originada em Heráclito, trabalhada em Aristóteles e, depois, retrabalhada em Hegel e Heidegger, afirma a mudança ou o movimento como a natureza do ser. Heráclito explicou que as coisas se encontram em perene mobilidade, sem fixidez e estabilidade, pois tudo se move, tudo se transforma sem cessar.



De modo que o que é permanente nas coisas é a mudança, o devir é um fluxo contínuo de contrários que luta perpetuamente por se sobrepor ao outro e que vai alternando suas posições.

Aristóteles descreveu o ser como feito de essência e matéria, que lhe dá o caráter de permanência. E como ele surge no mundo e se modifica até atingir a sua finalidade, dando-lhe o caráter do movimento ou do devir. O ser, então, é permanência e mudança. Os que se utilizam desta ontologia estão preocupados com o processo pelo qual a mesma substância passa por diversas etapas até se transformar em algo definitivo para o qual o processo o conduziu. Como explicar que o ser, sendo o mesmo sempre, muda? Você pode se concentrar no ser permanente e negar a importância das mudanças, como pura aparência, afinal de contas o que é continua sendo. Nesse caso, a identidade do ser estaria ligada ao que permanece nele. Conhecer o ser, então, seria conhecer isto que é e sempre será, de modo que esta é a única verdade sobre ele. Ocorre que não é possível negar que a aparência do ser muda; pode-se afirmar que essas mudanças estão ligadas ao próprio ser, são partes do que ele é. Dado esse fato, a questão é entender a relação entre a mudança, ou devir, e o ser. Assim, por um lado, o devir é uma característica inerente ao ser e, por outro lado, as mudanças são causadas por um fator inerente ao ser e por fatores externos a ele. Pense em um bebê que você sabe que tem por destino tornar-se um adulto; ele passará por muitas mudanças até chegar lá, e todas serão partes do que ele é. Talvez você consiga ver a antiga criança no adulto à sua frente, porém ele não é mais aquela criança. Você pode, então, concentrar-se nas mudanças como a definição mesma do ser e focar nessa a identidade, de modo que conhecer o ser será dedicar-se à compreensão das diferenças, aquilo que o torna outro, ainda que seja ele mesmo.

QUADRO 11 – RESUMO DAS ONTOLOGIAS

Ontologia da Ideia	Parmênides e Platão	O Ser é expresso no pensamento
Ontologia da Substância	Aristóteles	O Ser é expresso nas coisas
Ontologia do Devir	Heráclito	O Ser é expresso na mudança

FONTE: O autor.

3 FENOMENOLOGIA

A Fenomenologia é um diálogo com as ideias da Ontologia em outro momento e tempo: a Modernidade de final do século XIX e início do século XX. Lembre-se de que Platão, ao elaborar sua Ontologia da Ideia, entendeu-a como uma forma ou um ser ideal, preexistente e universal, a qual todas as demais

formas existentes na experiência humana deveriam se conformar, só que de modo imperfeito e inadequado. Caso se quisesse saber exatamente o que era a ideia, este conhecimento deveria ser buscado na ideia mesma.

Já Aristóteles compreendeu que essa forma ideal, a qual ele chamou de essência e, mais tarde, substância, encontra-se nas formas imperfeitas e inadequadas experimentadas pelos seres humanos no seu cotidiano. Por um processo gradativo de unificação, mas sem nunca ignorar as diferenças, seria possível chegar a conhecer a substância das coisas, em que se daria o verdadeiro conhecimento.



A Fenomenologia, como queria seu criador, Edmund Husserl, passou a afirmar que a substância estava na própria mente humana, a qual, por um processo intuitivo de percepção, isto é, de separação da matéria da sua forma, é capaz de projetar a forma que já está na sua mente sobre a matéria, fazendo com que ela seja ou se torne o que é.

Vamos, assim, entender um pouco melhor do que se trata esse novo modo de conhecer que tanto influenciou o pensamento ocidental, no século XX, e que será fundamental para entendermos o que segue: a hermenêutica fenomenológica da facticidade de Martin Heidegger.

Edmund Husserl nasceu na Morávia, atual República Tcheca, e se formou inicialmente em Matemática e, depois, em Filosofia, o que mostra que seu interesse inicial estava na Matemática. Sua passagem da Matemática para a Filosofia se deu porque ele quis oferecer um fundamento na realidade para as operações conscientes que são realizadas pelos indivíduos. Para ele, cada um de nós faz contas usando os objetos que estão no mundo que nos cerca, mas essas operações, por exemplo, $2 \times 4 = 8$, são realizadas na nossa consciência. Mesmo se não houvesse os objetos no exterior, somos capazes de fazer a mesma operação infinitas vezes, de modo que, na verdade, o que temos na consciência é a essência das coisas, que são apreendidas ou percebidas na realidade, e é com ela que fazemos a realidade acontecer. Isto é, dois indivíduos diferentes não erram quando fazem a multiplicação porque esta já está em sua consciência, é uma essência. Isto serve para tudo: conceitos, objetos, comportamentos, e tudo o mais.

Se a realidade das coisas já preexiste em nossa consciência, de que modo formamos essa realidade, como ela está presente na consciência? E como, da consciência a gente vai para o mundo das coisas e nos colocamos nesse mundo, com relação a cada objeto ou aspecto dele, de modo a conhecê-lo e nos relacionarmos corretamente com ele? Afinal de contas, como experimentamos as coisas que estão no mundo? Essas foram perguntas levantadas por Husserl que deram origem às suas reflexões fenomenológicas.

3.1 EDMUND HUSSERL

Esse modo de investigação começa, para Husserl, na percepção de que temos das coisas no mundo. Por ela, ele quer dizer da busca intencional da consciência por algo que está no mundo e pelo contato direto dela com este algo. Esse conceito de intencionalidade ele retirou de Aristóteles, que dizia haver uma tendência natural da nossa mente em direção à realidade das coisas. Veja só: quando apalpo um limão, sinto a sua casca rugosa, sinto o seu cheiro, percebo o seu peso, posso cortá-lo e provar sua acidez, e assim por diante. Esses são elementos do limão.

O que faz minha consciência? Reúne todos esses elementos para me dizer que todos eles compõem um objeto que minha consciência chamou de limão. Se não for assim, eu nada posso conhecer, sei apenas de características esparsas das coisas, e não conheço as coisas como são.

Ora, esse limão que está na minha consciência não é o limão que está na minha mão, mas por meio dela eu tenho como identificar este limão. De modo que, pela consciência, eu tenho condições de transcender, ir além da experiência física do limão, para trabalhar em minha mente com a ideia dele, com sua forma ideal. É importante, então, não se perder no mundo, pois do limão pode-se fazer um suco, uma caipirinha, um sorvete, uma obra de arte ou uma música. Existe, então, um mundo da vida, o qual, independentemente daquilo que fazemos com as coisas no mundo, reúne exatamente as coisas como são.

Isso é possível porque vivemos em um mundo fenomênico, feito de fenômenos. Por esse termo, os gregos queriam dizer tudo o que está no mundo e que dele se destaca à nossa consciência, um tipo de brilho que chama a atenção dela: cheiros, gostos, sons, cores, vozes etc. Estamos em pleno reino dos sentidos, mas por serem diversos e, talvez, até ilusórios, eles não são confiáveis para nos dizer como as coisas são. É preciso uma investigação racional, e é isso o que fazemos: verificamos o que é isso que nos aparece, para termos certeza de que percebemos o mundo corretamente. Esta é uma ideia bastante presente nas ciências experimentais que estudam fenômenos atmosféricos, fenômenos gástricos, fenômenos físicos, e assim por diante.

Entretanto, o filósofo alemão Immanuel Kant terá uma visão diferente quanto à possibilidade de aprendermos algo do fenômeno. Ele fez uma separação entre o nùmeno e o fenômeno. Aquele é a coisa mesma, e o fenômeno é o jeito como ela aparece para nós, como a percebemos: seu peso, sua cor, seu cheiro, sua existência, enfim. Essas coisas já estão em nossa mente e somos adaptados de modo a percebê-las quando nos aparecem no mundo. De modo que não se deve tratar o fenômeno como uma ilusão, pois ele é necessário para estabelecer a conexão entre a nossa capacidade de conhecer, na consciência, e as coisas que estão no mundo, ainda que não sejam exatamente as coisas como são.

Embora Husserl seja conhecido como o fundador da Fenomenologia, o termo não é seu originalmente. Ele foi criado no século XVIII, pelo filósofo J. H. Lambert, que entendia ser possível a descrição pura das coisas que aparecem à nossa experiência. Para Hegel, que escreveu uma famosa Fenomenologia do Espírito, o fenômeno era a experiência mais básica na nossa consciência, através da qual se iniciava o caminho dialético, que iria opor à experiência a Ideia, de modo a chegar até o absoluto.

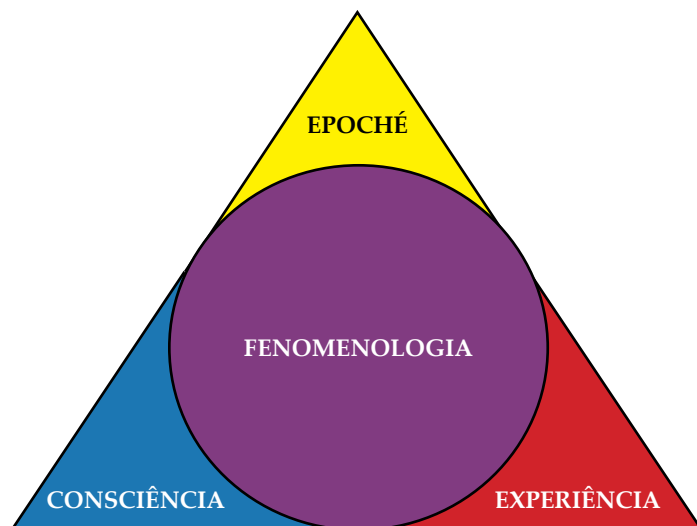
Para Husserl, a filosofia dos seus dias estava muito ocupada com coisas por demais abstratas. Muito impressionada com os resultados da Psicologia, havia uma preocupação em fundamentar a Filosofia na apreensão psicológica da realidade, como constituída de processos puramente mentais. Ela havia se esquecido do seu ponto de partida: o mundo fenomênico, pois toda consciência é consciência de algo no mundo. O que a filosofia deveria fazer é estabelecer uma fundamentação sólida para essa experiência do fenômeno.

Entretanto, essa fundamentação não está na experiência, mas na consciência. E ela trabalha de modo regional, quer dizer, ela vai selecionando os fenômenos ou objetos da experiência, reunindo-os em regiões ou conjuntos de ideias ou essências, a partir dos quais o ser se torna capaz de lidar com o mundo à sua volta. O que a fenomenologia faz é estudar esses conjuntos ou regiões de essências, a fim de descobrir exatamente como o ser constitui o mundo no qual vive.

Para fazê-lo, a fenomenologia coloca em suspenso ou entre parênteses o mundo fenomênico, isto é, ela ignora o que foi percebido pela experiência, pois o foi de modo irrefletido e ingênuo, no sentido de que sempre se imagina que o fenômeno é exatamente igual ao que é real. Essa redução fenomenológica é necessária para ter a exata compreensão do objeto para, depois, colocar o mundo novamente em operação, mas com a consciência plena do seu significado, do seu sentido.

Existe, portanto, uma troca contínua na consciência da pessoa, entre o objeto que ele experimenta no mundo, em suas mais diversas perspectivas, em sua multiplicidade, e a sua ideia ou essência formada na consciência, do seguinte modo: o objeto é sempre transcendente ao fenômeno, quer dizer, ele sempre diz mais do que parece; e a ideia ou essência é sempre imanente ao objeto, isto é, ela sempre vai conformá-lo a uma imagem ou modo de significação. Como isso jamais acaba, a vida humana é um constante ir e vir do mundo para a consciência e desta para o mundo, o que não quer dizer que a pessoa não viva de algum modo *acabado* em mundo cheio de provisórias, pois para isso mesmo é que funciona a sua consciência.

FIGURA 12 - REPRESENTAÇÃO GRÁFICA DA FENOMENOLOGIA DE HUSSERL



FONTE: Disponível em: <<http://3.bp.blogspot.com/-PvbPtsOpQRQ/UKYw4Q6SNsl/AAAAAAAAAFy4/NqnExpFBkqg/s400/fenomenologia.png>>. Acesso em: 26 abr. 2013.

3.2 MARTIN HEIDEGGER

Heidegger foi um filósofo alemão, um dos mais importantes do século XX. Ele foi aluno de Husserl e, de início, foi influenciado pela sua fenomenologia. Depois, ele se afastou dela e começou por construir um caminho próprio de reflexão sobre a questão do ser a partir da sua existência. Tratava-se da pergunta pelo sentido da existência. Para ele, da parte do ser humano, esta seria a reflexão mais profunda que ele poderia realizar, e a mais importante, porque a existência do ser está na origem de todas as coisas e também deveria ocorrer o mesmo no próprio pensamento humano.

Para isso, Heidegger procura desfazer-se da ontologia já existente e retomar o significado original do ser, cunhando uma palavra nova para falar dele, em alemão: *Dasein*. Trata-se do ser humano buscar o sentido da existência na abertura total para a compreensão do ser. Ele separa a ontologia da metafísica, e liga o ser à linguagem como a morada do ser, sobretudo, a poética.

O *Dasein*, termo fundamental para compreender a ontologia existencial de Heidegger, é impossível de tradução, mas alguns o fazem por: existência ou *ser-aí*; realidade humana presente, ou ente humano que está aí e lá, existência humana aqui e além, única condição da humanidade à qual o ser se abre (MARCONDES; JUPIASSÚ, 2006, p. 63).

O pensamento de Heidegger é mais específico. Ele usa este nome para referir ao ser dos humanos ou para o ente/pessoa que possui esse ser, de modo que quando você fala: aquele ser humano, você está falando: aquele *Dasein*.



Com este nome ele quer delimitar o ser à sua característica fundamental: a existência humana a qual, por sua vez, relaciona-se inteiramente com o tempo, transcendendo a si mesmo, a fim de se tornar um ser no mundo, um ser no tempo.

Esta é a condição que ele tem de se relacionar com o mundo que o cerca e de ser capaz de ir além dele para falar de si, sendo que este falar se dá por meio da linguagem, a ação privilegiada da transcendência do ser.

Para entender um pouco melhor a reflexão hermenêutica ontológica-existencial de Heidegger, é importante retornar alguns passos no tempo. No esforço do ser por entender sua própria existência, ele carece do conhecimento. Afinal: de que modo ele pode ter certeza daquilo que é? Simplesmente criticando de tal modo o que lhe chega do mundo à sua volta, de modo que não reste dúvida nenhuma em seu consciente. Assim, é desde o ser, e não desde o mundo, que se estabelece o que é verdadeiro, seguro e certo.

O problema hermenêutico que se apresenta é acerca de como saber que o ser sabe. Ainda que os dados objetivos sejam extraídos do mundo experimentável, eles passam por certo *tratamento*, a reflexão realizada pelo ser que pensa acerca de si mesmo. Isto quer dizer que sua própria reflexão se torna em objeto também a ser criticado pelo ser. Desse modo, não só o mundo que o cerca é passível de interpretação, como a própria interpretação também deve ser interpretada a partir do ser que a antecede e é sua origem.

Todavia, como recuperar essa ação hermenêutica original do ser? Daí surge o que ficou conhecido como a *questão transcendental* do ser. Ela é colocada pela seguinte constatação: desde que não há uma imediatez do conhecimento objetivo das coisas, mas este é feito pela mediatez do ser que conhece, de que modo isto acontece?

As respostas têm oscilado dependendo do privilégio que se dê à imediatez ou à mediatez. Por exemplo, Kant privilegiou essa última. Para ele, o ser faz a mediação para com a imediatez do mundo, por meio de certa estrutura pensante que ele possui *a priori*. Por outro lado, essa estrutura pensante não pode funcionar, isto é, o ser não pode existir, se não for estimulada ou relacionada à imediatez do mundo, de modo que um depende do outro.

Rejeitando a obscuridade do ser perante a imediatez do mundo, outros filósofos, como Fichte e Schelling, pensaram que o próprio fato do ser pensar acerca do mundo já constitui uma imediatez que justifica o ser por si só. Assim, o ser se antecipa e se realiza em si mesmo. Fichte chegou a argumentar que existiria um princípio absoluto, imaterial e eterno que forneceria ao ser a sua condição de mediar a si mesmo por meio do pensamento.

Todavia, como acontece quando ocorrem tais polarizações, Hegel rejeitou a afirmação de que o ser seria capaz de pensar unicamente a partir de si, tendo origem em algum princípio absoluto. Para ele, sem a imediatez do mundo não haveria a mediação pensante do ser. Contudo, ambas são totalmente comprometidas uma com a outra, pois na medida em que o ser pensa sobre o mundo, ele vai desenvolvendo um mundo para si que se constitui na própria imediatez de si mesmo para o ser.

É exatamente nesse ponto que Husserl e, depois, Heidegger aparecem nessa reflexão ontológica-hermenêutica. Você já viu, anteriormente, como Husserl propõe o *mundo da vida* ou, simplesmente, *mundo*, como a fonte da mediação do ser que lhe dá o sentido, e como Heidegger inverteu essa questão colocando ênfase no *ser no mundo*. Posto assim, temos a questão fundamental da hermenêutica nos dias de hoje.

Relembrando Husserl, o ser, constituído pelo *Eu* ou pela *consciência de si*, não pode ser interpretado a partir de si mesmo, visto que a interpretação carece de um horizonte, e este é dado pelo mundo que o cerca. Este horizonte, por sua vez, não tem a ver com os dados brutos que você encontra no mundo, mas em um *saber antecipado*, que, ainda que não tematizados, estão ali aguardando por serem *descobertos*. Isto quer dizer que a interpretação que o ser faz do mundo nunca é total, como também pode ser preenchida por novas interpretações; há sempre algo mais a conhecer naquilo que a gente diz que conhece, ou mesmo naquilo que não imagina que conhece.

Este modo de pensar conduziu à conclusão de que não existe, no ser, uma subjetividade pura, interna ou inerente ao ser, separada da história e do mundo, da cultura e da sociedade. O que ele é, o é porque está no mundo e traz consigo esta herança, ou horizonte, como cunhou Husserl. Por outro lado, também não há uma objetividade pura, externa ou inerente ao mundo sem a interferência ou apreensão do ser, o qual pudesse levar a um conhecimento neutro ou imparcial do mundo. Todavia, é no ser que o conhecimento e sua compreensão, por meio da interpretação, realizam-se, embora vinculados um ao outro por meio do mundo.

É assim que Heidegger entende o *ser no mundo*. Este, o mundo, é o lugar onde o ser é, ou se faz, dentro de um horizonte: o mundo ou tempo no qual ele habita. Engana-se quem pensa que se trata de um mundo fechado, pois, desde que o ser atua nele, o horizonte está aberto a todas as possibilidades do ser. No entanto, essas somente são possíveis no horizonte que está colocado para ele. É uma questão de perspectiva: o ser somente pode saber daquilo que está no seu horizonte, porém este horizonte pode ser ampliado pela atuação do ser.

Como usamos a linguagem para exprimir o ser e o mundo, a interpretação apenas é possível por meio dela. Na medida em que o ser adquire a linguagem, isto é, aprende e domina uma língua em uma dada cultura e sociedade, ele vai adquirindo condições de atuar no mundo e abrir as suas fronteiras e perspectivas nele.

Para resumir esse ponto, você pode pensar o seguinte: a pergunta pelo que é um gato, é uma pergunta que coloca a questão de um ente, de um ser que existe no mundo. Você não pode fazer perguntas pelo que não existe no mundo, pois ele não é um ente. Para responder a essa pergunta, você precisa de duas coisas: ter um gato para apontar e ter algumas noções prévias de um gato, este é o seu horizonte. Este, por sua vez, é dado de dois modos: por uma língua que você aprendeu, senão não poderia chamar um gato de gato; e pela família, sociedade e cultura na qual você nasceu e vive, senão a pergunta não faria o menor sentido.

Agora, pense que esse gato não é qualquer gato, mas uma gata, e é a sua gata ou a gata da família, chamada Lucy, por exemplo. Este conhecimento já aumenta a sua compreensão de um gato, pois requer o seu envolvimento, isto é o seu ser. Então, o cuidado dessa gata coloca a questão da sua compreensão, e esta só existe na medida em que você precisa cuidar da gata. Enquanto esse cuidado cresce, também aumenta a sua compreensão. Há uma circularidade hermenêutica acontecendo aqui.

Nesse sentido, também, amplia-se a compreensão que você tem de si mesmo, isto é, de você enquanto um ente que existe no mundo. Dessa gata, em particular, você pode se interessar pela compreensão do ente chamado gato, e isto pode crescer para abranger as relações com pessoas que gostam de gatos. Ainda, você pode incluir o gosto musical das pessoas, pois Lucy pode se referir à personagem da música composta pelos Beatles: *Lucy in the sky with Diamonds*. Isto é, você tem acesso à cultura.

O importante e necessário em perceber tudo isso é que, sem esse movimento do ser no mundo, não há conhecimento a ser adquirido e, pior, você, enquanto ser humano, deixar de adquirir o sentido ou significado de si mesmo no mundo. Isto é: não estamos preocupados em entender os gatos, somente, porém, em entender a nós mesmos.

3.3 RUDOLF BULTMANN

Um exemplo de aplicação da Hermenêutica ontológico-existencial de Heidegger foi a interpretação original do Novo Testamento, efetuada por Rudolf Bultmann. Ele foi um importante teólogo alemão da primeira metade do século passado, preocupado com o distanciamento da sua geração da fé cristã, devido ao descrédito lançado sobre o texto cristão, a Bíblia, pela crítica histórica positivista. Como ex-aluno de Heidegger, Bultmann se encantou com a possibilidade de aplicar as percepções do mestre à sua leitura particular do Novo Testamento.

Ele entendeu que essa maneira de interpretar ontológica e existencialmente o texto bíblico não somente superaria o abismo histórico entre a sua geração, como também recuperaria a mensagem cristã para a vivência de uma fé cristã atualizada e revigorada no presente.

A compreensão do Novo Testamento depende da interpretação prévia que o intérprete faz de si mesmo em diálogo com seu próprio horizonte, pois toda interpretação se movimenta necessariamente em círculo: por um lado, o fenômeno individual se torna compreensível a partir da compreensão da sua época (e das circunstâncias), e, por outro lado, ele próprio é que torna compreensível aquela (BULTMANN, 2001, p. 299).

A interpretação prévia, que o intérprete faz a partir de seu próprio horizonte, inclui seu interesse pessoal na compreensão do Novo Testamento, cujo conhecimento o intérprete se aproxima para viver melhor a sua existência enquanto um cristão. Esse interesse requer o envolvimento da vida por inteiro, no esforço de compreensão, pois “a condição para a interpretação” é o fato de intérprete e autor viverem como pessoas num mesmo mundo histórico, no qual se desenrola a existência humana como existência num meio ambiente, no relacionamento intelectual com objetos e com outras pessoas (BULTMANN, 2001, p. 295).

O resultado desse esforço de compreensão do Novo Testamento é o aumento do conhecimento que o intérprete tem de si mesmo. Não se trata de um conhecimento gramatical, histórico ou objetivo do Novo Testamento, mas acerca de como o intérprete compreende a sua própria existência pessoal, de modo a trazer-lhe maiores condições de como viver enquanto cristão no seu mundo. “Neste caso, a interpretação mais ‘subjéctiva’ é a mais ‘objectiva’, ou seja, somente aquele que está movido com a pergunta pela própria existência é que consegue ouvir o que o texto está pretendendo” (BULTMANN, 2001, p. 308).



Na verdade, Bultmann transforma a exigência heideggeriana da pré-compreensão, ou do pré-conceito, do ser em autocompreensão do ser, a partir do texto bíblico que é lido.

Nele, já existe uma existência prévia com a qual o leitor deve interagir a partir de sua existência própria, e é acerca daquela existência que o leitor inicia a sua própria interrogação pessoal. Contudo, esta não se dá a partir do interesse pessoal do leitor, que lhe fornece um enfoque, uma orientação para a interrogação daquela existência que se apresenta no texto.

Dai surgem as muitas possibilidades de interrogação e interpretação resultantes. Por exemplo: se o enfoque de alguém é histórico, psicológico, sociológico, político, cultural, este guiará o rumo da sua interpretação. Por outro lado, se sua interrogação é orientada pelo enfoque no ser enquanto acontecimento no mundo, a interpretação resultará na busca pelo sentido desta existência. O importante é saber que, sem a compreensão prévia e as perguntas que ela suscita ao texto, este permanecerá mudo.

Quanto à preocupação de que a compreensão prévia determine o resultado da interpretação, Bultmann respondeu que isto pode ser resolvido desde que o ser efetue a crítica da pré-compreensão na medida em que se dedica à leitura do texto, isto é, ele deve deixar-se questionar pelo texto.

Caso se compreenda que a objetividade na interpretação, da maneira como se pensou na modernidade, seja uma impossibilidade, o ser historicamente localizado se interessa por algum fenômeno histórico. Para começar, o fenômeno histórico só passa a existir a partir do momento em que o ser se interessa por ele. Depois, um fenômeno histórico possui muitas facetas, e o ser deve se adaptar a uma delas por vez, de modo a adequar o enfoque ao respectivo modo como lhe aparece o fenômeno histórico. Desde que o enfoque dependa da escolha do ser, esta emana das características do ser enquanto um ente no mundo, enquanto existente nele, isto é, a escolha vai depender dos múltiplos interesses oriundos dessa existência. Por fim, deve-se separar a pré-compreensão das premissas do ser, seus desejos pessoais. Estes, sim, podem determinar o resultado da interpretação, por exemplo, quando o intérprete deseja que o texto confirme uma postura dogmática ou uma ação prática ou um valor moral.

Bultmann (2001) assemelha a participação do ser na compreensão do texto ao arrebatamento que um observante sente perante uma obra de arte: uma pintura, uma escultura, uma música. Ele diz que o mesmo deve acontecer como necessário à compreensão de um fato político ou esportivo. E, também, para aquela procura pela compreensão última do sentido da existência humana.

3.4 PAUL RICOEUR

Paul Ricoeur, já conhecido nosso de outros estudos, é inserido dentro da discussão da Hermenêutica ontológica-existencial, aplicando-a à análise dos textos, com a ajuda do Estruturalismo e da Fenomenologia. Para ele, a hermenêutica se trata de um modo de entender o que acontece com a compreensão do leitor quando ele interpreta um texto. Com esse estudo, Ricoeur tenta superar o que ele chamou de *aporia central* da hermenêutica: a alternativa entre explicar e compreender. Seu objetivo era reorientar os estudos hermenêuticos para a complementaridade entre essas duas ações, a partir da noção do texto como um discurso.

Segundo Ricoeur, a primeira e principal tarefa da interpretação é a compreensão da linguagem reduzida ao texto escrito. Ao fazê-lo, ela tem que encarar as muitas possibilidades de significado dispostas por uma língua, as quais, por uma necessidade da comunicação, são tomadas em um único sentido dado por um único contexto. O ato de discernir, entre os muitos sentidos, qual teria sido o pretendido, ou qual teria sido o comunicável, é a tarefa da interpretação. O caminho para ela se dá por meio do jogo de perguntas e respostas, as quais, na impossibilidade do contato direto com o processo ocorrido da comunicação, o intérprete deve aplicar ao próprio texto em busca do seu discurso.



Esse discurso está presente no texto como um mundo que retém as formas estabelecidas ou históricas de vida, um mundo da vida.

Portanto, a interpretação não vai buscar mais o sentido do texto na intencionalidade do autor ao manusear a língua, mas vai buscar no sentido imanente ao texto, na pergunta por qual tipo de mundo se abre e se descobre.

A compreensão desse discurso, que antecede a interpretação, não tem a ver com o texto mesmo, mas com a situação que ele evoca: o próprio ser que antecipa no texto as possibilidades de conhecimento de si mesmo. E isto é possível porque o ser pertence a uma tradição, da qual também se distancia, da qual os textos também fazem parte. Desse modo, o que se nos oferece na interpretação é o texto mesmo, o qual já não pertence nem ao autor, nem ao leitor.

Ao ler o texto, o intérprete o reconstrói a partir das relações internas que se dão dentro do texto, buscando por seu conteúdo e visando à apropriação do seu sentido. Então, estabelece-se uma relação dialogante com o texto, e a distanciação é uma ferramenta útil para que o seu leitor faça a devida crítica dos seus preconceitos, ao mesmo tempo em que assimila os possíveis sentidos que o texto lhe oferece.

A isto, Ricoeur chama de discurso: aquilo que acontece quando alguém fala. O discurso, então, é um acontecimento, que possui dois polos. O primeiro é o da sua realização por alguém que, ao enunciá-lo, constrói um mundo que descreve, expressa ou representa. O outro é o da significação. Este é o sentido que permanece depois que o discurso foi proferido. Aquilo que permanece, o significado, é sempre maior que o discurso proferido e sempre será o caminho por onde se dará a compreensão do que ele faz e a que ele move.

O discurso está presente em uma composição, que Ricoeur chama de *obra*. Nela, ocorre o discurso feito pelo autor, que se individualiza ou se realiza nela. O trabalho da interpretação é discernir o discurso na obra, dentro da estrutura da própria composição. Ao fazê-lo, ela recupera o autor que está presente objetivamente no discurso, ainda que totalmente ausente fisicamente.

Quando o discurso oral passa para a forma escrita, acontece uma mudança fundamental: o autor já não está presente para dizer o que deve ser feito com o que ele falou. O texto ganha uma autonomia que faz explodir a intencionalidade do discurso do autor. Lido em contextos diferentes, o discurso tende a descontextualizar-se para voltar a contextualizar-se outra vez. O texto se torna estranho, tanto a quem lê quanto a quem escreveu, e é exatamente esta a sua qualidade que requer a interpretação.

Entretanto, Ricoeur ainda não terminou. Para ele, quando alguém fala alguma coisa sempre tem um mundo por referência, um ambiente ou contexto no qual pode encaixar a sua fala, para o qual ele pode apontar e dizer: o que eu digo é isto ou sobre isto. Entretanto, depois que seu discurso foi escrito, essa possibilidade de referenciar se esvai. Restou apenas o texto, a obra. Não há mais como recuperar a referência, o mundo, o ambiente do texto, principalmente quanto mais antigo ele for. Quem lê o texto, no presente, projeta sobre ele o seu próprio mundo, seu ambiente, seu contexto de vida. A interpretação, então, é propor um novo discurso a partir do texto, que tenha a ver com um ou mais dos possíveis mundos daquele que o faz.



Ricoeur demonstra que aquele que interpreta o texto somente o pode fazer enquanto seu leitor, que busca no texto a apropriação ou aplicação à sua condição presente.

Ele não pode fazer isso simplesmente impondo sua pré-compreensão ao texto, mas fazendo o texto ser o que ele é. Ele o faz abrindo-se ao mundo do texto, colocando-se diante dele, estabelecendo um diálogo com o texto que fecunde o seu próprio mundo, promovendo a crítica de ambos. Desse modo, a distanciação entre leitor e texto é finalmente superada na fusão dos mundos de ambos.

4 HERMENÊUTICA E ONTOLOGIA: A QUESTÃO DA COMPREENSÃO

Chegou o momento de verificarmos esta relação importante entre a hermenêutica e a questão bastante humana da compreensão. E o faremos com a ajuda de Emerich Coreth (1973), um estudioso dessa questão e que contribuiu bastante para desenvolvê-la acoplada à hermenêutica.

Costuma-se tratar da compreensão a partir da distinção entre razão e intelecto ou inteligência. Esta tem origem nos gregos e conta com uma longa história no pensamento ocidental. O resultado, de modo geral, é conceber a mente humana como composta de duas partes no que diz respeito à sua capacidade de conhecimento. Razão é a capacidade da mente de raciocinar a partir da multiplicidade das percepções, de modo a chegar a conceitos, definições, ideias bastante claras, porque também são únicas. Para o ser humano ela faz o papel da mediação, recolhendo os dados desconexos, dando-lhes uma organização e reoferecendo-os ao ser humano na forma de um discurso que ele pode partilhar com qualquer outro ser racional.

Já o intelecto é definido por sua qualidade de apreensão imediata das coisas que vêm à mente humana, na sua totalidade e inteireza. Ela seria o espaço da compreensão, que alguns descrevem como intuição, inteligência. Outros, como um tipo de olho que a tudo vê, em um único e pleno momento, e que percebe o sentido do que vê. Conforme Heidegger, a função de ambos seria a de mediação (razão) da imediatez (intelecto). Em termos da Hermenêutica, isto equivale a dizer: a interpretação é a mediação (razão) da compreensão (intelecto).



Para outros estudiosos, isto serve para fazer a separação entre as ciências da natureza e as ciências do humano.

Os acontecimentos da natureza devem ser explicados: os eventos naturais são regredidos até suas causas em busca de uma lei geral que os organize na forma de causas e efeitos. Os eventos humanos requerem a compreensão: uma apreensão mais elevada, que avalia o sentido da obra humana, por exemplo: uma composição musical, uma poesia, uma organização social, um arranjo político. Na verdade, nos dias de hoje, essa diferenciação não é muito bem-vinda, porque toda compreensão/explicação requer uma compreensão que antecede tudo e que está na própria constituição do ser.



A compreensão é a apreensão de sentido.

A compreensão, então, é a apreensão de sentido, ou é a atividade humana de dar sentido às coisas e eventos. Isto é, para que haja compreensão, é preciso que haja alguma coisa relacionada a algum contexto da qual se possa extrair alguma inteligibilidade, de modo que, ainda que o objeto desapareça, o seu sentido permanecerá.

Você pode perguntar se a compreensão diz respeito a qualquer coisa, e a resposta é sim. Você compreende uma receita de bolo, uma bula, o fluxo do trânsito, uma notícia no jornal, uma partida de tênis, o choro de uma criança, o barulho diferente do motor do carro, e assim por diante. Perante coisas tão diferentes, o ato de compreender é sempre o mesmo.

Então, o que é esse ato de compreender? A sua primeira manifestação é na conversa entre você e outro ser humano, no qual vocês buscam a compreensão mútua acerca de alguma coisa sobre a qual conversam. Nesse processo, vocês acabam por se compreenderem também, e não somente a coisa.

Uma vez que vocês concordaram entre si quanto à compreensão de algo, comumente o sentido desse algo fica estabelecido e é transmitido a outros seres humanos. Aí, ela adquire a característica de um sinal, seja um texto escrito, seja uma partitura musical, sejam as regras de um jogo ou os sinais nas fardas dos militares ou as cores na camisa de um time de vôlei. Quer dizer: o sentido ganha autonomia e pode ser compreendido por outros. Estes, porém, podem ampliar ou modificar esse sentido, desde novas conversas que mantêm entre si a partir de novas compreensões que desenvolvem.

Todavia, a compreensão não se esgota na apreensão de um sentido teórico quanto a algo, ela também ocorre no sentido prático. Nesse caso, toda compreensão implica uma proximidade com ela de modo que se compreende seu uso ou para que serve. Quando alguém compreende uma partitura musical, também compreende como tocar a música que ali está. Mais que isso, compreende-se como a música foi composta, em que comunidade humana. Também compreendemos como a comunidade humana se comporta, e o que é possível e o que não é em termos de deveres, valores, obrigações, castigos e recompensas.

Então, chega-se à forma da compreensão que exige uma postura bastante hermenêutica: a compreensão da história, das ações, dos pensamentos e dos resultados na vida de pessoas e sociedades do passado. Como os fatos se dão, como já acontecidos, talvez seja mais fácil compreender a história do seu tataravô ou da tataravó do que do seu pai ou sua mãe, que ainda vivem. Por outro lado, compreender o passado deles também é compreender o tempo deles, dar um sentido a ele, e isto vai além de buscar causas ou explicações para os eventos.

Não somente a história, enquanto fenômeno humano, mas também a natureza, enquanto fenômeno físico, também carece de uma determinação de sentido antes mesmo que alguém se disponha a dissecá-la e examiná-la em suas particularidades. Afinal de contas, quando olhamos para um passarinho carregando um inseto no bico, imediatamente nos vem à compreensão o processo de alimentação dos seus filhotes. Somente depois nos ocorre observar a espécie de pássaro, o tipo de inseto, o processo que vai desde a busca da comida até o voo para o ninho, e como funciona o sistema digestivo dos pássaros, enquanto o inseto vira alimento na boca dos filhotes.

Pode-se resumir esses vários aspectos da compreensão unificando-os e universalizando-os pelo termo *mundo*. Como essa palavra é muito utilizada, cumpre definir melhor o sentido do seu uso hermenêutico. Mundo: se restringimos ao seu sentido nesse âmbito, tanto pode significar a realidade da natureza dada ao ser humano, totalmente autossustentada e independente dele, como a forma com que ela se apresenta, não precisando do ser humano para existir por si mesma.

Por outro lado, esse mundo não existe para o ser humano, a menos que ele faça a experiência dele como lugar de sua autorrealização e, na medida em que o faz, somente ele lhe dá sentido, o seu sentido. Dessa maneira, o mundo é a totalidade de sentido que o ser humano dá à sua realidade física e espiritual a partir do qual pode viver no mundo.

QUADRO 12 – O MUNDO

MUNDO	Natureza dada ao ser humano
	Totalidade de sentido dada pelo ser humano

FONTE: O autor

Entretanto, de que é feita essa totalidade e como ela vem a constituir o sentido para o ser humano? Todo ser humano se insere, por inteiro, de uma maneira individual e coletiva, na realidade que o cerca, e isso é inevitável. Sua inserção, todavia, é feita pela participação de uma comunidade humana, o que é outra coisa impossível de não ocorrer. Desde a troca entre o indivíduo e sua comunidade, sua compreensão tende a se conformar, constituindo-se o horizonte de compreensão que será particularizado nos diversos aspectos da realidade nos quais vai sendo introduzido. Isto não quer dizer que o ser humano está definitivamente preso a esse horizonte, pois também é fatal que, a partir de sua

própria vida no mundo, seu horizonte seja ampliado e até modificado por novas realidades vividas dentro dele.

É importante, então, ver a compreensão como constituída a partir do diálogo estabelecido entre o ser humano e o horizonte ou a totalidade de sentido no e pelo qual vive. Isto quer dizer que tudo o que ele percebe imediatamente é reportado a uma totalidade, e que esta totalidade oferece-lhe o substrato para lidar com a realidade imediatamente percebida. Assim, quanto mais aberto o seu horizonte, maior a sua habilidade de lidar com a gama de experiências que você terá ao longo da vida.

Somente assim se pode falar de um círculo da compreensão ou da sua estrutura circular. No entanto, por que dizer que a compreensão se dá dentro de um círculo ou na forma de um? Pode-se imaginar, por exemplo, a forma do círculo. Ele é uma totalidade, mas pode-se dividi-lo em partes infinitas, que ainda permanecerá uma totalidade. Pode-se observar cada uma dessas partes infinitas como uma expressão particular do círculo, mas cada uma delas sempre será o círculo. Por outro lado, cada parte isoladamente nunca será o círculo, a não ser na medida em que remete a ele e, para tal, cada parte precisa ligar-se à outra até a totalidade do círculo.

Então, o que a imagem do círculo tem a ver com a compreensão? Nunca se tem condições de apreender a totalidade, isto é, o círculo por inteiro, mas somente as suas partes. Por outro lado, é possível que as partes vão se relacionando uma com as outras até que a compreensão da totalidade comece a aparecer. Enfim, para que a totalidade apareça é preciso que ela já esteja presente quando se começa pelo estudo das partes, isto é, há uma antecipação da totalidade. Onde ela se situa? Segundo Heidegger, como já estudamos, no próprio ser.

Pense em um exemplo concreto. Veja o tapete à sua frente. Enquanto somente um objeto, ele não tem o menor sentido e, assim, não há nada a aprender com ele. Você precisa de um horizonte, de uma estrutura prévia, na qual inserir o tapete de modo que ele passe a fazer sentido para você. Todas as partes podem ajudar nesse momento: o ambiente, a história, o uso, a familiaridade, todas são partes de uma totalidade. Na medida em que você soma parte a parte, ela vai aparecendo. Entretanto, como você sabe que é a totalidade do sentido que está aparecendo, se você já não tiver em você mesmo uma antecipação desta totalidade?

Agora, imagine a seguinte situação: uma pessoa deve jogar um jogo de tabuleiro acerca do qual não tem a menor informação. Ele não conhece ninguém que o tenha jogado para lhe dar alguma noção. Contudo, ela pode antecipar o que espera encontrar na forma de uma expectativa. Ele já jogou outros jogos de tabuleiro: damas, xadrez, gamão. Mais importante que isso, ele sabe o que é um jogo, há uma pré-compreensão que, imediatamente, entrará em ação no momento em que ele se vê perante o jogo a jogar. A imediatez da sua percepção acionará a totalidade da sua compreensão que permitirá que seu raciocínio efetue os ajustes necessários para que ele tenha uma mínima noção do jogo. Evidentemente, ele também deverá estar aberto a somar partes desconhecidas do jogo, de modo que fique perfeitamente à vontade para jogá-lo. Ao final, seu horizonte de compreensão será aumentada e ele saberá mais sobre a sua condição de jogador de jogos no mundo.

LEITURA COMPLEMENTAR

RUDOLF OTTO E EDMUND HUSSERL: CONSIDERAÇÕES ACERCA DAS ORIGENS DO MÉTODO DA FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO

Raimundo José Barros Cruz

Como em qualquer área do conhecimento, os estudos realizados pelas Ciências das religiões viram-se marcados por revoluções histórico-paradigmáticas determinantes, que favoreceram o surgimento do método da Fenomenologia da Religião. O objetivo deste trabalho constitui-se, portanto, na tentativa de apresentar esse processo de revolução paradigmática, como também a caracterização do contexto favorável ao seu surgimento. Para tanto, retomaremos momentos históricos, estudiosos importantes e superações metodológicas, procurando conferir destaque ao método fenomenológico de Husserl como o possibilitador das condições de surgimento da fenomenologia do sagrado, de Otto, que, por sua vez, põe a experiência religiosa como fenômeno originário suficiente para a descrição e a avaliação do que nasce da relação do ser humano com o sagrado. A análise fenomenológica proposta por Rudolf Otto, além de superar metodologias de cunho positivista, abriu novos caminhos. Ao introduzir os conceitos de *Mysterium tremendum et fascinans*, o autor possibilitou aos estudos desenvolvidos na área das ciências das religiões o contato, a valorização e a investigação das experiências puramente antropológicas resultantes da relação entre o humano e o sagrado.

1 REVOLUÇÃO HISTÓRICO-PARADIGMÁTICA NO CAMPO DAS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Para uma melhor problematização e, até mesmo, para favorecer um melhor entendimento do que propomos com o artigo, devemos atentar criticamente para as seguintes questões: O que é Fenomenologia? O que é Fenomenologia da Religião? O que se deve entender por “revolução fenomenológica”? O que se deve entender por experiência religiosa?

A história das ciências das religiões viu-se marcada por uma considerável revolução paradigmática. Aconteceu uma passagem do método denominado *comparative religion*, que consistia em, por meio de comparações, evidenciar os elementos comuns entre crenças e ritos das variadas religiões, visando à identificação do que unia todas elas, para o método ligado à fenomenologia, de Husserl. Com este novo método, são retomados, para as ciências das religiões, dois conceitos fundamentais da fenomenologia de Husserl: a *epoché* e a redução eidética.

O termo Fenomenologia da Religião foi usado, pela primeira vez, em 1878, pelo holandês Chantepie de la Saussaye, professor de História das Religiões de Amsterdã. Guiado pelo pressuposto de que o objeto das ciências das religiões seria sua unidade na multiplicidade de suas formas, o estudioso sustentou a tese de que, para além de uma investigação do caráter histórico das religiões, os métodos

de estudos acerca de questões religiosas deveriam procurar evidenciar, acima de tudo, os vários aspectos permanentes de valer-se do método comparativo, com o objetivo de atingir uma melhor identificação e classificação dos diversos grupos de manifestações religiosas.

Para Carlo Prandi e Giovanni Filoramo (1999), o esforço de Saussure, embora tenha sido significativo para as pesquisas na área das ciências das religiões, não apresentava ainda uma completa novidade, posto que a nova veste terminológica não apresentava um novo método, mas, sim, a retomada do método comparativo que, até então, dominava os estudos da época. Tal iniciativa, embora tenha contribuído para os estudos então emergentes, encontrava-se alicerçada sobre o método *comparative religion* de caráter evolucionista determinante nas pesquisas de Tylor e de Frazer, que propunham evidenciar os tipos recorrentes de crenças e rituais religiosos e estabelecer sua ordem evolutiva. Só a partir daí se tornaria possível um segundo passo, que consistiria em, como principal objetivo, responder à pergunta fundamental que dominava todas as pesquisas da época: Qual a origem da religião?

Depois de longa caminhada, só cinquenta anos mais tarde, a Fenomenologia da Religião viria a encontrar sua expressão mais completa, graças ao holandês Gerardus van der Leeuw. O tratamento oferecido por van der Leeuw aos estudos sobre as religiões colocou decididamente o problema da autonomia da religião, em posição contrária ao que pretendia o reducionismo positivista. Para chegar a esse objetivo, Leeuw recorreu a algumas correntes culturais alemãs, o que posteriormente viria a criar as condições necessárias para o surgimento da filosofia da religião de Rudolf Otto. Desse modo, enquanto o primeiro paradigma – *comparative religion* – apresentava-se como filho do positivismo evolucionista, que predominava na segunda metade do século XIX, o novo paradigma emergente seria filho das reações ao positivismo. Surge, portanto, desse contexto, a Fenomenologia da Religião, que, em seu sentido mais estrito, vem expressar um rompimento com a tradição, propondo a superação do evolucionismo científico e, conseqüentemente, do positivismo. Esse período fecundo e conflituoso localiza-se historicamente nos anos que antecedem a Primeira Guerra Mundial. Nesse contexto, veio às claras a importante virada fenomenológica, a qual encontraria sua expressão máxima na fenomenologia filosófica de Edmund Husserl.

De Chantempie a van der Leeuw temos as condições históricas de observação dos conflitos metodológicos e inovações teóricas que favoreceram uma formação sistemática da Fenomenologia da Religião. Contudo, como nada se dá subitamente, do ponto de vista histórico, sem antes se terem sido criadas as condições suficientes de surgimento, acredita-se que o fundador, propriamente dito, da escola fenomenológica, foi Rudolf Otto, que, em seu livro *O sagrado* (1917), ofereceu um modelo excelente de análise fenomenológica, em chave hermenêutica, da experiência religiosa. Dessa forma, a obra de Otto tornou-se significativa porque demonstra, de forma contundente, o cruzamento de interesses e problemas típicos da tradição alemã, cruzamento, aliás, devido ao fato de que, na Alemanha, os estudos fenomenológicos surgiram, afirmaram-se e

continuaram a ser praticados (FILORAMO; PRANDI, 1999), de forma a contribuir significativamente com o pensamento intelectual do Ocidente. Assim, como nos propomos a desenvolver uma reflexão sobre as condições histórico-intelectuais favoráveis ao surgimento do método da Fenomenologia da Religião, devemos nos direcionar, precisamente, à contribuição de Otto nesse processo, como também ao contexto histórico-intelectual que permitiu ao autor suas construções teóricas.

[...]

2 A FENOMENOLOGIA DO SAGRADO DE RUDOLF OTTO

2.1 O RACIONAL E O NÃO RACIONAL NA IDEIA DE SAGRADO

Numa tentativa de problematizar a respeito do que Otto nos propõe, partiremos dos seguintes questionamentos: Quais os limites entre o racional e o não racional? Qual a importância do numinoso para a razão? Qual o lugar da razão no contexto do sagrado? O racional é negativo? Que faceta da razão é criticada pelo autor? De que modo a teoria ottoniana desemboca numa fenomenologia? Para Otto, o sagrado apresenta-se como uma categoria complexa, que se constitui de dois elementos importantes: o elemento não racional, definido por ele como o numinoso, e o elemento racional, que é o predicador. Ao lançar sua crítica com relação ao racional presente na ideia de sagrado, o autor quer mostrar que enunciados, conceitos e definições, por mais claros que transpareçam, em nenhum momento explicam por completo o sentimento religioso, o sagrado, a religião. Por este caminho, Otto procura resgatar, para a filosofia da religião e à teologia do século XX, o elemento não racional – numinoso – da religião, encoberto pelo excesso de racionalização próprio da cultura ocidental. Assim, o resgate do que pode ser tomado como essência da religião coincide com a necessidade de compreendê-la como uma experiência humana originária. Torna-se necessária, portanto, a redescoberta do núcleo central da religião, uma vez que a ênfase intelectualista, ao ressaltar as características conceituais na ideia de Deus, acabou por contribuir com o obscurecimento de seu núcleo não racional.

Essa se constitui na principal investida de Otto. Contudo, não é intenção do autor colocar a religião fora do plano racional, mas resgatar, na ideia de Deus, o que fora perdido pelo racionalismo. Otto busca desenvolver uma análise dos elementos racionais e não racionais que compõem o sagrado e observar as intrínsecas relações existentes entre eles, apresentando o sagrado como uma categoria complexa composta. Para o autor, tal complexidade decorre precisamente de sua composição, que se dá na relação entre o elemento não racional, o numinoso, e o elemento racional, o predicador. Nessa perspectiva, o não racional é tomado em seu sentido mais profundo, dando a entender o que, em sua obscura profundidade, escapa à explicação racional, não se valendo de um simples e equivocado sentido, no qual o não racional aparece apenas como o que ainda não se encontra sob o controle da razão. Como diz o próprio Otto (1992, p. 86):

Por irracional não entendemos o que é informe e estúpido, o que ainda não está sob o controle da razão, o que na nossa vida instintiva ou no mecanismo do mundo, é rebelde à racionalização. Partimos do sentido habitual da palavra, daquele que tem, por exemplo, quando dizemos a propósito de um acontecimento singular que, pela sua profundidade, se furta a uma explicação racional [...] Chamamos racional na ideia do divino ao que pode ser claramente captado pelo nosso entendimento e passar para o domínio dos conceitos que nos são familiares e susceptíveis de definição.

Para esse autor, Deus e o sagrado não podem ser objetos da pura razão e, ainda que seja possível encontrar tais ideias presentes nas religiões, nada mais existe aí do que apenas uma ideia de sagrado carregada de noções racionais, sendo essas apenas predicados que esquematizam ou racionalizam o elemento originalmente não racional, identificado como numinoso. Via conceitos, acontece o encobrimento do numem, objeto próprio da ideia de sagrado, impossível de ser comunicado em sua totalidade por conceitos racionais. Pelo conceito apenas o indicamos analogamente, transitando por caminhos que não pertencem ao domínio da religião, como é o caso do sentimento sublime, termo emprestado do domínio estético, que apenas indica um pálido reflexo do que realmente seria a experiência religiosa. Uma compreensão verdadeira, nesse contexto, só seria possível, portanto, pelo sentimento numinoso, um estado puramente afetivo da alma, realidade que se encontra numa profunda obscuridade e escapa a qualquer tentativa de conceitualização. O que procede é que existe, da parte do ser humano, uma necessidade natural de se dirigir racionalmente ao mundo à sua volta; por conseguinte, do ponto de vista fenomenológico, acontece um acesso racional à essência não racional, própria do domínio religioso. Nesse sentido, “as noções racionais aparecem em primeiro plano como um verdadeiro esquema da essência não racional do sagrado” (BIRCK, 1993, p. 14).

Como o elemento racional não esgota ou atinge a essência da religião, o sagrado, tal realidade pode ter sua essência apenas no elemento não racional, ou seja, experiência religiosa enquanto sentimento numinoso. Portanto, é na experiência vivida ou experiência religiosa que se encontra o objeto próprio da religião, o numem. A experiência vivida surge como princípio para o resgate do não racional, e a religião como o momento de encontro do homem com o sagrado, tendo, como objeto da relação religiosa, o numinoso. Assim, “o elemento numinoso, não racional, esquematizado através das noções racionais, dá-nos a categoria complexa do sagrado no sentido pleno da palavra, na totalidade do seu conteúdo” (OTTO, 1992, p. 69). A experiência religiosa toma lugar central e apresenta-se como uma experiência *sui generis*, original e fundamental, algo que existe no domínio exclusivamente religioso.

2.2 O NUMINOSO

Com a pretensão de tomar o sagrado em sua condição particularizada e elucidar sua dimensão não racional, Otto serve-se do neologismo numinoso. O temo numinoso provém do termo latino *numen*, usado pelo autor para indicar características essenciais e exclusivas presentes em todas as religiões, eliminando

o termo sagrado de todas as conotações éticas e racionais. O numinoso é, pois, uma categoria numinosa passível de interpretação e avaliação e, da mesma maneira, um estado da alma que se manifesta quando essa categoria se aplica. Trata-se de uma categoria absolutamente *sui generis*, que “compreende um elemento com uma qualidade absolutamente especial, que escapa a tudo o que chamamos de racional, constituindo, enquanto tal, uma *arrêton*, algo inefável” (OTTO, 1992, p. 13); e, como dado originário e fundamental, é objeto não de definição, no sentido estrito da palavra, mas somente do exame como qualquer fenômeno originário. O numinoso surge como o ponto de partida para a linguagem das religiões, e é sobre ele que se apoiam todos os conceitos e predicados racionais. É elemento não racional fundante da religião e situa-se para além do racional, encontrado nas experiências vividas pela criatura diante do nume.

2.3 A DESCRIÇÃO DO NUMINOSO

Após problematizar o racional e o não racional presente na ideia de sagrado, Otto inicia um processo de descrição do numinoso, pondo em destaque os vários elementos que o compõem. Esse processo se constitui na tentativa de descobrimento do sagrado, o que significa uma volta ao que é próprio de sua essência, processo que implica, portanto, uma fenomenologia, ou seja, uma volta à coisa mesma. A análise proposta por Otto desemboca, assim, na expressão *mysterium tremendum et fascinans*. O *tremendum* é sentido como o todo-poderoso, a energia; o *mysterium*, como o qualitativamente diferente, os dois formando contrários harmoniosos descritos como o terror incontrolável que penetra e subjuga a alma, identificados por Birck como:

Sentimentos exclusivamente religiosos não derivados de outros sentimentos naturais. Dessa forma, para descrevê-los não é possível utilizar conceitos e evoluções em forma de graduação de sentimentos naturais; só é possível identificar tais sentimentos onde acontece a experiência religiosa. Portanto, só é possível uma relação com os sentimentos naturais por meio de analogias ou de metáforas. (BIRCK, 1993, p. 32).

É da relação entre o numinoso e a criatura que podem ser apreendidas as categorias do numinoso. O *mysterium* é sua forma; o conteúdo qualitativo é o *tremendum*, elemento repulsivo e aterrorizador; o *fascinans*, o elemento que atrai e fascina. É todo um conjunto de sentimentos que sugerem uma suprarracionalidade. O numinoso apresenta-se, portanto, como o qualitativamente diferente, exercendo sobre a criatura, ao mesmo tempo, uma repulsão e um terror demoníacos e uma atração fascinante, relação que exerce uma estranha harmonia entre contrastes.

[...]

2.4 A FENOMENOLOGIA DO SAGRADO DE OTTO E OS PONTOS COMUNS COM A FENOMENOLOGIA DE EDMUND HUSSERL

Embora Otto, em nenhum momento, faça referência ao uso de um método

fenomenológico, é considerável sua proximidade com o método de Husserl. Para Otto, o numinoso é o objeto no qual se apoiam os predicados racionais, e é no sentimento numinoso que a experiência religiosa tem sua raiz. Partindo de um ponto de vista fenomenológico, pode-se dizer que os predicados racionais encobrem o numinoso – a coisa –, que, por sua vez, é possuidor de uma essência – raiz –, localizada exatamente na experiência religiosa.

Assim, a essência da religião encontra-se no elemento não racional, que para Otto não pode ser conceituado; contudo, como qualquer fenômeno, pode ser descrito, indicado e avaliado. O sentimento numinoso é, portanto, a experiência religiosa tal como nos aparece na consciência, da qual “devo realizar um ato de idealização e intuir a essência de minha vivência” (BIRCK, 1993, p. 23).

Husserl acredita que é na passagem da consciência particular para a consciência geral que se chega à consciência pura. Em Otto essa realidade é identificada como sentimento puro e surge do vivido pela criatura em relação ao numinoso. Husserl busca com sua fenomenologia a evidência da subjetividade transcendental pela descrição dos fenômenos. Otto, em sua fenomenologia do sagrado, rumo em busca da essência do divino fora do elemento racional, e o faz pelo viés da descrição do sentimento numinoso. Com a descrição do sentimento numinoso, Otto acredita estar especificando os elementos essenciais do objeto numinoso e reconhece no sentimento numinoso uma estrutura *a priori*, realidade absolutamente *sui generis*, possuidora de uma essência específica.

Segundo Birck, a fundamentação para a estrutura *a priori* dos sentimentos é possível com base na fenomenologia de Husserl. O método fenomenológico surge como contestação ao método experimental, especialmente para as ciências humanas. Husserl nega tanto a pura subjetividade como a pura objetividade; portanto, ao contestar o método das ciências positivas, propõe a volta das coisas mesmas. É um movimento em direção ao fundamento do conhecimento que encontramos na consciência intencional, ou no fenômeno. Portanto, a fenomenologia é o método que procura descrever acuradamente o mundo como aparece na consciência, uma vez que a consciência é sempre intencional, ou seja, nem pura subjetividade, nem pura objetividade, mas sempre consciência de algo (BIRCK, 1993, p. 23).

De que forma, então, Otto propõe uma fenomenologia? Em que princípios se sedimenta? A proposta de Otto com relação ao sagrado é a de captar, embora por meio analógico e descritivo, o que se encontra na categoria numinosa para além do racional. Na tentativa de chegar à coisa mesma, acaba por sugerir uma fenomenologia do sagrado, que se expressa claramente quando a categoria numinosa surge como uma noção fundamental que expressa o caráter próprio do objeto, posto que “o objeto numinoso é apreendido por um conhecimento *a priori*, que se chama predisposição ou sentimento numinoso” (BIRCK, 1993, p. 75-76).

A categoria numinosa, introduzida por Otto nos estudos das ciências das religiões, apresenta-se como uma percepção categorial. Sobre isso, considera Otto (1992, p. 155):

É preciso admitir que, no princípio da evolução que constitui a história das religiões, existem certas coisas estranhas que precedem como um átrio e que, mais tarde, exercem ainda sobre ela uma profunda influência. Tais são as noções do puro e do impuro, a crença nos espíritos e o seu culto, a magia, as lendas e os mitos, a adoração de objetos naturais, terríveis e surpreendentes, prejudiciais ou úteis, a singular ideia do poder (orenda), o feiticismo e o totemismo ou o polidemonismo. Em todas estas coisas, por mais diferentes que sejam umas das outras, aparece, claramente visível, um elemento comum em que se reconhece facilmente um numinoso.

A categoria numinosa seria, assim, uma noção fundamental, uma primeira posse ou vivência primeira, o não racional, o prerrepletido, que nos oferece a possibilidade de uma visão categorial da essência divina. Por esse caminho chega-se ao sentimento religioso como sentimento puro, um princípio *a priori*, *sui generis*, possuidor de uma essência específica, que possibilita a descrição da consciência religiosa enquanto consciência pura.

Com sua teoria, Husserl propõe uma volta às coisas mesmas e oferece as possibilidades de descrição e avaliação dos fenômenos tais como aparecem na consciência. Semelhante a Husserl, Otto propõe a volta ao objeto numinoso, uma vez que o sentimento religioso é por completo *a priori*, uma predisposição da alma que percebe o objeto numinoso no sentimento; o essencialmente outro transcendente ao sujeito e perceptível apenas pelo sentimento religioso. É um sentimento que se relaciona diretamente na consciência a um objeto que se encontra fora do sujeito. Nessa ideia encontramos implicado o sentido de consciência intencional proposta por Husserl. Portanto, “a concepção ottoniana do sagrado supõe a estrutura intencional da consciência; uma consciência constituinte, que funda desde si mesma a manifestação de seu objeto” (BIRCK, 1993, p. 131), apoiada principalmente no conteúdo correspondente que o sentimento numinoso faz surgir na consciência intencional. É percorrendo esse caminho que a fenomenologia husserliana proporciona uma fenomenologia do sagrado em Rudolf Otto. Assim, o método fenomenológico aplicado ao divino oferece à filosofia da religião a possibilidade de uma investigação do sentimento religioso tal como ele aparece na consciência e, por conseguinte, uma investigação do que compõe a essência da religião.

FONTE: **Horizonte**. Belo Horizonte, v. 7, n. 15, p. 122-141, dez. 2009. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2009v7n15p122/2492>>. Acesso em: 7 abr. 2013.

RESUMO DO TÓPICO 1

Nesse tópico você viu que:

- O Ser é a estrutura ontológica fundamental para o pensamento e a forma de conhecer no Ocidente.
- Há um conhecimento objetivo para o estudo do Ser, chamado Ontologia. Este estuda sobre a tríplice perspectiva de ideia, essência ou substância e devir.
- Modernamente, a ciência que vem se ocupando desse estudo do ser se chama Fenomenologia, mostrando que o ser é apreendido no fenômeno.
- Foram feitas contribuições para tratar do ser no nível do texto, nos estudos de Ruldolf Bultmann e Paul Ricoeur.
- A questão fenomenológica do ser se tornou o princípio orientador da Hermenêutica moderna e mantém a sua repercussão nos dias de hoje.

AUTOATIVIDADE



1 Associe os itens, utilizando o código a seguir:

- I - Ontologia da Ideia.
- II - Ontologia da Substância.
- III - Ontologia do Devir.

- O Ser se expressa na mudança.
- O Ser se expressa nas coisas.
- O Ser se expressa no pensamento.

Assinale a alternativa que apresenta a sequência CORRETA:

- I - III - II.
- III - II - I.
- II - I - III.
- I - II - III.

2 Complete as lacunas a seguir:

- a) Quanto à natureza do ser, aprendemos com os gregos que o ser não está na _____ das coisas, mas na capacidade humana de fazer a _____ pelo ser.
- b) A _____ estuda a essência ou substância dos seres com suas categorias; e a _____ estuda as propriedades e princípios dos seres que os torna particulares.
- c) Para Husserl, o que a filosofia deveria fazer, e esqueceu, foi estabelecer uma fundamentação sólida para essa experiência do _____.

3 Classifique V para as sentenças verdadeiras e F para as falsas:

- A questão da compreensão é tratada nos termos do dualismo: razão e intelecto, sendo que a razão lida com a imediatez do fenômeno, enquanto que o intelecto com a sua mediação.
- A compreensão é a apreensão de sentido, a atividade humana de dar sentido às coisas e eventos.
- A compreensão tem uma função triádica: duas pessoas dialogam acerca de algo no mundo.
- A estrutura circular da compreensão tem a ver com a relação entre as partes e o todo, e o todo e as partes.
- Com a hermenêutica ontológica-existencial de Heidegger, Bultmann vê a possibilidade de recuperar a mensagem cristã para o mundo contemporâneo.

Assinale a alternativa que apresenta a sequência CORRETA:

- F - V - V - V - V.
- F - F - V - F - V.
- V - V - F - F - F.
- V - F - F - V - F.

CIÊNCIAS NATURAIS E CIÊNCIAS HUMANAS NA MODERNIDADE TARDIA

1 INTRODUÇÃO

Vivemos em plena Modernidade e nunca fomos tão modernos, também nunca estivemos tão conscientes de que a Modernidade requer um modo totalmente distinto de ver a produção do saber nos dias atuais. Este, sempre atrelado ao que a Modernidade nos acostumou a chamar de Ciência, hoje implica uma superação da metafísica, o fundamento do saber até tempos atrás. Como seu substituto, muitos propuseram a Linguagem, e, nos dias mais recentes, outros sugeriram a Hermenêutica. Neste tópico você descobrirá como isto vem se desenvolvendo. Terá acesso ao pensamento de muitos que contribuíram e outros que continuam colaborando para a reflexão e constituição de um método científico adaptável aos novos tempos. Inclusive, será introduzido ao pensamento de um pensador brasileiro, Antonio Cândido, que atribui aos textos literários não somente a função de comportar o saber, mas também de ser parte da sua construção, algo, para ele, satisfatoriamente adaptável à realidade da população brasileira.

2 MODERNIDADE TARDIA

Atualmente, são muitas as tentativas de explicar a experiência humana atual em termos de uma *pós-modernidade*. Ainda que esta terminologia não tenha obtido unanimidade, seu uso se tornou comum para mencionar a atual etapa cultural das sociedades modernas ocidentais. Outros nomes propostos são: segunda modernidade, modernidade tardia, alta modernidade, hipermodernidade, ultramodernidade, modernidade contemporânea ou modernidade radical.

Importante é perceber que os usuários desse nome estão preocupados em definir o momento atual no qual vivemos: a modernidade. A confusão metodológica, entretanto, ajuda a esclarecer o que se pensa desse instante. Ela pode ser percebida desde a nomenclatura utilizada, como nos exemplos a seguir:

Lawrence E. Cahoon descreve a Pós-Modernidade assim:

QUADRO 13 – PÓS-MODERNIDADE - CAHOONE

Pós-modernidade histórica	Pós-modernidade metodológica	Pós-modernidade positiva
A Modernidade, em qualquer coisa que lhe diga respeito, tem mudado profundamente, dando lugar a um novo mundo.	Não há um meio de experimentar o mundo de algum modo real ou verdadeiro, à parte da própria experiência no mundo.	A partir da crítica metodológica radical, procura reconstruir a experiência humana no mundo, oferecendo novas representações.

FONTE: Cahoon (1996, p. 17-18)

Já Charles Lemert o faz do seguinte modo:

QUADRO 14 – PÓS-MODERNIDADE - LEMERT

Pós-modernidade radical	Modernidade radical	Pós-modernidade estratégica
A Modernidade foi superada por uma nova forma de ver a realidade: desde a mediação da mídia.	A Modernidade precisa ser reformada desde dentro, em seu projeto, a fim de que se possa corrigir seus erros.	A Modernidade deve ser desmascarada em seu projeto, a fim de que se possa construir uma outra.

FONTE: Lemert (2000, p. 58-74)

Paul Heelas também contribui com esse tema:

QUADRO 15 - PÓS-MODERNIDADE – HEELAS

Modernidade	
Diferenciação	Des-diferenciação
Reconhecimento das diferenças entre os seres humanos e suas experiências, classificando-as e regulamentando-as.	Busca de um princípio, essência, verdade, poder, que hierarquize e unifique as diferenças humanas.
Pós-modernidade	
Des-diferenciação	Diferenciação
Renúncia a buscar um consenso, uma razão ou uma verdade que unifique todas as diferentes experiências humanas.	Afirmação do valor próprio da diferença, criando micromundos ou fragmentos de mundos, suficientes em si mesmos.

FONTE: Heelas (1998, p. 1-9)

Outros falam da pós-modernidade como constituindo um estilo de vida, um modo de estar no mundo, um projeto de sociedade para o ser humano, até uma utopia! Segundo José Maria Mardones (1988, p. 59), "a pós-modernidade propõe, sim, uma utopia, que consistiria de: resistência ao projeto tecnoburocrático da civilização moderna e a ênfase no indivíduo autônomo, criativo desde a sua própria experiência humana particular".

“A dialética modernidade/pós-modernidade expressa um debate sobre a sociedade atual, e, por isso mesmo, uma persuasão começa a existir cada vez mais: a necessidade de reformular as propostas da razão ilustrada com suas consequências sociopolíticas, estéticas e morais” (MARDONES, 1988, p. 77).

A que tipo de experiência humana querem referir as descrições anteriores? Que modo de viver as pessoas estão experimentando hoje que justifica diferenciá-lo daqueles imediatamente anteriores, dentro ou fora do armário da Modernidade? Você fará, a seguir, um breve percurso a fim de se situar na questão que colocamos neste início de estudo.

2.1 UMA EXPERIÊNCIA HUMANA DE SUPERAÇÃO DA MODERNIDADE

Pode-se falar de Modernidade observando-se, de início, o mundo ocidental sob a influência e liderança da Europa e dos Estados Unidos. Ela é um processo que possui um início e um ponto de chegada, chamado desenvolvimento. Modernidade é resultado desse longo processo de transformação pelo qual as civilizações americana e europeia passaram, e que modelaram um jeito bastante particular de encarar o mundo em relação aos demais povos do planeta.

Esse modo próprio de olhar pode ser assim apresentado:

Uma civilização fundada sobre o conhecimento científico do mundo e o conhecimento racional como algo de valor, que coloca como o ideal mais elevado a existência e a liberdade humanas, e crê que tal liberdade e racionalidade conduzirá ao progresso social através do trabalho virtuoso, autocontrolado, criando uma vida melhor, material, política e intelectualmente (CAHOONE, 1996, p. 12).

O estímulo para esse olhar vem de um uso poderoso do raciocínio, que foi chamado Razão. Segundo esse modo de ver, a Razão não é o simples ato de pensar, mas o exercício do pensamento aplicado à solução de problemas cada vez mais complexos. Esse exercício veio a ser conhecido como ciência, uma atividade muito importante, talvez a principal a ser praticada pelos seres humanos na Modernidade.

A Razão não é somente Ciência, mas um certo olhar sobre o ser humano reconhecido como um indivíduo livre, que busca na sua história a verdade que o conduzirá à felicidade. Também é um olhar sobre a natureza, reconhecida como o espaço no qual se realiza essa felicidade. Parece que a Razão alcançou sua forma perfeita no atual estado de viver no mundo representado pelo termo *Modernidade*.

Pode-se dizer que não houve um único período da experiência humana até agora que tenha, por tão longo tempo, permanecido e afetado tão extensamente todos os povos do planeta como a Modernidade ocidental. Contudo, para essas nações que se autodenominam modernas, um rude golpe ocorreu durante os acontecimentos da chamada Segunda Guerra Mundial.

Esta foi uma guerra ou guerras entre as nações ocidentais desenvolvidas, modernas, no seu próprio território e de outros povos. Elas foram consequência da própria Modernidade. Os ideais de Modernidade foram levados ao extremo nos campos de concentração nazistas. Neles, as experiências humanas do ódio ancestral a outros povos, do nacionalismo intenso e violento, da ciência calculada e fria e de uma determinada estética excludente produziram a mais fenomenal máquina de matar seres humanos projetada e executada pela Razão moderna (SZKLARZ, 2005).

É verdade, de lá para cá, sessenta anos se passaram e essa mesma Razão reorganizou a Modernidade. A sensação, porém, que ficou é de que o sonho da Modernidade foi ferido de morte e ela se tornou um pesadelo para todos os seres humanos. Duas palavras expressam todo o sentimento humano por trás dessa dura experiência recente: desilusão e desencanto.

2.2 UMA EXPERIÊNCIA HUMANA DA RETOMADA DA INDIVIDUALIDADE

A Razão moderna foi uma espécie de ordem comum que organizava toda a experiência humana em qualquer parte do planeta e mesmo fora dele. As pessoas somente existiam quando eram descobertas e catalogadas de acordo com os padrões de ciência que ela já havia estabelecido. Não importava qual fosse a experiência humana, sempre haveria uma classificação na qual ela já estaria enquadrada de antemão. E se não houvesse, a ciência realizaria seu esforço em renovar e atualizar a sua classificação.

Isso quer dizer que por trás da bonita narrativa de independência, liberdade e individualidade, os seres humanos eram e são totalmente uniformizados por esses padrões científicos de catalogação. De certa forma, eles nasciam para um mundo que já estava organizado para eles e no qual viveriam fazendo as coisas que já lhes foi predeterminado fazer, como, por exemplo, a escolha da profissão.

A justificativa para essa submissão é que essa forma de viver traz desenvolvimento e progresso social e econômico, uma sociedade com leis justas e democráticas e oportunidades para a criação e sustento da família. Espalha-se a certeza de que, não havendo Modernidade, essas coisas não existiriam. Foi assim até que os acontecimentos atuais trouxeram a desilusão e o desencanto e, com esses sentimentos, outros ainda mais devastadores: a suspeita e o cinismo.

Normalmente, os primeiros seres humanos que percebem esses sentimentos e os apresentam aos outros são os artistas. São eles, também, que mais se voltam para dentro de si mesmos e procuram entender e explicar suas experiências no mundo. Chama-se isso de um olhar de dentro para fora, isto é, de olhar subjetivo ou a partir do sujeito, daquilo que ele é para si mesmo no mundo.

Sem dúvida, isso cria um conflito com a forma como as demais pessoas estão vendo o mundo à sua volta. Para esses artistas: escultores, arquitetos, músicos, poetas, escritores, o acesso que o ser humano tem à sua experiência no mundo não é o mundo como ele é, mas como a sua experiência o representa para ele. Não basta falar de um significado universal para a vida, é preciso que as pessoas encontrem significado em suas experiências particulares.

Trata-se de algo muito parecido com uma peça musical, uma ficção literária ou uma pintura. Por meio dessas artes, o ser humano reproduz e representa o que está fora de si, porque precisa falar de sua experiência interior no mundo, mas as artes não o colocam em contato direto com a realidade do mundo. O que não quer dizer que este não exista. Contudo, ao indivíduo cabe apenas dizer como o mundo é na medida em que o experimenta.

O que vale para a experiência que o ser humano faz do mundo, vale também para a experiência que faz de si mesmo. Qualquer classificação que lhe diga quem ele é, e que não passe por ele mesmo não pode ser verdadeira, isto é, não diz respeito à sua própria experiência. Por isso, a grande suspeita acerca de qualquer coisa que lhe queiram dizer quanto à sua identidade particular.

Ao mesmo tempo, o ser humano precisa se acomodar a essas coisas que dizem a seu respeito, porque esse é o caminho para viver, trabalhar e cuidar de sua família, como se as pessoas estivessem passando de um lugar para outro. Por isso, é preciso uma grande dose de cinismo para continuar existindo de acordo com o que lhe dizem para ser e o que ele sabe que já não é mais. Assim, esse ser humano descobre uma outra palavra que lhe será necessária em diante: contradição.

2.3 UMA EXPERIÊNCIA HUMANA DE AFIRMAÇÃO DO VALOR DA INDETERMINAÇÃO, DO CIRCUNSTANCIAL E DA MUDANÇA

O que é ser humano? O que é o ser humano? Pode-se responder à primeira pergunta procurando um ser humano agindo de forma humana. À segunda, pode-se responder apresentando um exemplar de ser humano.

No entanto, também se pode responder às duas perguntas sem recorrer a um ser humano particular. Basta pensar em alguma coisa que faria de todos os seres humanos o que eles são. Talvez o corpo, mas quantos tipos de corpos existem? Talvez algo como a alma ou o espírito, porém sempre houve muita confusão e até dúvida se isso representa todos os seres humanos. Talvez o caráter de sociabilidade, mas quantos seres humanos são totalmente sociáveis ou socializáveis?

A Modernidade preferiu a busca pela unidade e síntese, isto é, sempre a segunda opção acima, procurando um conceito universal para o ser humano. Contudo, este se deu ao preço de varrer ou afastar para as margens, reduzindo ao silêncio. Muitos aspectos da experiência humana não condizem com esse conceito.

Nos dias de hoje, o que se procura é exatamente por esses elementos representativos dos seres humanos que foram colocados fora da síntese moderna. A Razão moderna, por não conseguir classificá-los, tratava-os aparentemente como irrealis, impessoais, desprivilegiados e desvalorizados.

É como se a realidade fosse um livro. Quando lido, tem-se a tendência de prestar atenção somente ao que está escrito, como se somente ali estivesse algo a ser percebido e compreendido. Explicar o que se leu, então, é dizer o que estava escrito. Contudo, observe que há muitas coisas que não foram escritas e que se sabe que faziam parte do texto. Assim, ler também é procurar pelo que está entre as linhas do que está escrito, pelo pequeno intervalo entre elas, pelo que não está escrito ou não é aparente, mas que está lá.

É possível que não se consiga saber acerca de tudo o que não está escrito, mas é importante ter a consciência desse vazio que existe entre os muitos acontecimentos que os seres humanos experimentam, à medida que vivem suas vidas no mundo e que eles preenchem de maneiras que, às vezes, nem percebem como. As pistas estão lá e, quando se presta muita atenção, pode-se ajudá-los a encontrar o significado para sua experiência humana exatamente nesse lugar de suas vidas.

2.4 UMA EXPERIÊNCIA HUMANA QUE ABRANGE AS LUTAS ECONÔMICAS, SOCIAIS E CULTURAIS ENTRE CAPITALISMO E MARXISMO QUE MODELARAM O MODO COLETIVO DE ESTAR NO MUNDO



Para aprofundar esse estudo, leia: HARVEY, David. *Condição Pós-Moderna*. São Paulo: Loyola, 1992.

Em grande medida, desenvolvimento e progresso na Modernidade são explicados em termos econômicos e sociais, vindo o econômico em primeiro lugar. Toda a narrativa de liberdade, autonomia e felicidade dos seres humanos passa pelos bons resultados econômicos obtidos por eles. O Capitalismo e o Marxismo foram e são, ainda, as duas grandes narrativas socioeconômicas modernas que pretendem explicar como isso pode ser feito.

Nos dias de hoje, a narrativa do Capitalismo conseguiu reunir mais forças a seu favor que a sua narrativa rival. Assim, ela se estabeleceu como a explicação para a experiência humana que, praticamente, é aquela que qualquer ser humano, nos dias de hoje, conhece. Ela organiza sua vida como uma vida de trabalho, de onde se obtém o dinheiro, com o qual se compram as coisas que se precisa para cuidar de si e da família.

Pode-se, assim, falar de um domínio global da narrativa do Capitalismo. Após décadas de expansão em escala planetária (globalização), ele penetrou todas as áreas da sociedade humana (tecnologia), gerando uma produção e consumo mundial de bens (mercado).

Nesse momento, porém, o Capitalismo enfrenta uma crise enorme de frustração de expectativas, pois nem todos conseguiram acesso ao melhor dos bens que ele produz. Também, enfrenta uma crise enorme de credibilidade, pois como ele se propõe como a única alternativa para satisfazer a felicidade humana, não se entende porque não resolve as necessidades de educação, saúde, religião e tantas outras típicas da experiência humana. O Capitalismo enfrenta uma crise de alternativa, pois não se sabe qual outra narrativa o ser humano possa colocar no seu lugar que organize sua vida no mundo. E, por fim, enfrenta uma crise de esgotamento, pois não consegue explicar e preencher a necessidade de uma narrativa integral desse ser humano.

A narrativa Marxista, ainda que derrotada no campo econômico, elabora a crítica social dessa crise do Capitalismo, chamando a atenção para o reconhecimento de um multiculturalismo, de identidades sexuais plurais, dos direitos das minorias, de posições políticas não uniformes.

Mais importante ainda é o fato de o Marxismo chamar a atenção para as atuais condições de vida da maior parte dos seres humanos, obrigados a viajar de um lado para o outro em busca de trabalho, sem família, sem acesso aos recursos da sociedade capitalista, dependentes de iniciativas insignificantes dos governos e dos indivíduos para continuar a viver, sem nenhuma possibilidade de real transformação de vida.

Isso quer dizer que a experiência humana que as pessoas fazem do Capitalismo não é a mesma em toda a parte. É possível falar de sociedades pré-capitalistas, capitalistas e pós-capitalistas. É possível até juntar tudo isso em uma única cidade, em um único país ou em uma única região do planeta.

Quando se presta atenção a essas experiências humanas particulares, nota-se que a cultura, o contexto, o local, continuam a pesar consideravelmente quando as pessoas organizam suas vidas. Reconhecer isso é contrapor à narrativa global do Capitalismo aquela narrativa local, a qual, de fato, organiza, orienta e significa a experiência humana no mundo.

2.5 UMA EXPERIÊNCIA HUMANA DE FALAR COMO UM MEIO DE ORGANIZAR O MUNDO E OS RELACIONAMENTOS DENTRO DELE

Como as pessoas têm dificuldades de se entenderem umas às outras, elas procuram e criam meios de conversar entre si utilizando estratégias comunicativas as quais são chamadas de linguagem. Descobrir essas estratégias, entende-se o que elas dizem e pode-se, então, compreendê-las, isto é, descobrir como elas se vinculam mutuamente e como organizam seu próprio conhecimento sobre o mundo e sobre si mesmas.

Desse modo, são as pequenas conversas praticadas entre as pessoas que regulam os seus relacionamentos entre si. É preciso conhecer e manter essa conversa para participar da comunidade, o que quer dizer, também, saber como a conversação organiza socialmente essa comunidade, como se preserva a autoridade nela e quais são as possibilidades de contestação e mudança.

Contudo, toda a linguagem de uma comunidade está em contato com outras utilizadas por outras comunidades. Colocando-se uma em comunicação com outra, multiplicam-se as possibilidades de compreensão. Assim, descobre-se que não há um único jeito de entender ou de explicar qualquer coisa no mundo. O importante é observar como os múltiplos falantes em uma conversação utilizam a linguagem em um significado próprio e particular, para, depois, somar esses significados, a fim de obter uma compreensão cada vez melhor.

Essa compreensão diz respeito a como suas conversas orientam suas ações no mundo de acordo com a experiência humana que fazem dele. Trata-se de encontrar a coerência entre falar e agir, com a qual se pode tomar decisões, realizar ações e julgar o valor de algo ou alguém.

3 A CIÊNCIA

Nós, seres humanos, vivemos fazendo coisas e para fazer coisas. Para isso é que serve o que sabemos. Sabem-se as notas musicais para fazer ou tocar uma música com elas. Sabem-se as regras de um jogo para jogá-lo.



Saber, portanto, é um meio de realizar alguma coisa na vida. E é exatamente a vida que exige e oferece a matéria-prima para fazer o saber.

Hoje, sabe-se que o conhecimento é um saber para a vida. Houve um tempo em que não se pensava assim. O conhecimento se tratava de um conteúdo perene, sempre à disposição quando se precisava dele, um armário de coisas bem classificadas ao qual se recorria conforme a necessidade do momento. Pessoas com conhecimento eram aquelas que decoravam bem a localização de cada escaninho do armário. Naturalmente, para isso ela teria que passar a vida estudando cada posição e o seu conteúdo, o que exigiria dela certo desligamento da vida. Entretanto, era para isso que a sociedade investia dinheiro, tempo e recursos em pessoas assim. Porque ela também entendia que o saber era eterno, perene, e que estaria lá para sempre enquanto houvesse pessoas que também estivessem ali como guardiães.

Hoje, sabe-se, também, que o saber para a vida é necessariamente adaptável às circunstâncias e pode ser feito desde vários afazeres humanos, utilizando grande diversidade de matéria-prima: cada pequeno artefato é constituído pela criatividade das pessoas. Houve um tempo em que isto também não era pensado desse modo. O conhecimento tinha um jeito, um modo para ser adquirido. Requeria um ser pensante capaz de lidar com as coisas à sua volta de modo extremamente racional; sua qualidade principal deveria ser uma altíssima capacidade de observação e de reprodução do que era representado em sua mente. Nela, fazia todo o raciocínio que subjugassem os dados observados de modo a sugar deles o conhecimento. Depois, era só elaborar causas e razões em equações eficientes que transformassem aqueles dados em alguma coisa que funcionasse. Dominar a técnica, reproduzir o ato da natureza em ato humano, pegar um evento único e multiplicá-lo em milhares e bilhões em uma linha de produção, isso era conhecer, em qualquer lugar, em qualquer parte do mundo.

A mudança contemporânea consiste na diferença entre armazenar o conhecimento e torná-lo multiplicável funcionalmente, e fazer o saber e torná-lo aplicável vivencialmente. A mudança de postura é de tal grandeza que muitos usam a metáfora da *virada* para descrevê-la.

Trata-se de mudar a direção, quando se vira à direita ou à esquerda ao dirigir o carro; ou mudar a posição, quando se vira na cadeira ou na cama; ou de virar o jogo, quando a derrota era certa e o time sai vencedor. É uma reviravolta, uma sacudidela no estado das coisas, uma fuga da acomodação, a rejeição da unilateralidade dos sentidos, um mudar para ver melhor, uma *metanoia*. As pessoas que assim insistem em fazer o saber, hoje em dia, perguntam se não seria mais confortante trocar a velha maneira de conhecer as coisas por outras, no plural mesmo, caso isso fosse mais vantajoso ou desejável para os dias de hoje.

E por que isso seria necessário? Para dar conta da complexidade da experiência humana na contemporaneidade. Esta não se adapta mais ao exame do pensamento lógico-linear, se é que se adaptou algum dia. Não se pode simplesmente dizer que alguém é politicamente de esquerda ou de direita e esperar que ela aja conforme o que se aprendeu sobre as ideologias de esquerda

ou de direita. Como não se pode dizer que alguém é teologicamente conservador e daí tirar a implicação de que ele é contra o aborto ou o casamento gay. Devido às exigências multilíneas das complexas conexões de redes, e teias e *links* individuais, mudaram a maneira como o ser humano aborda a sua experiência no mundo e também mudaram as suas necessidades de fazer o saber.



Está em curso uma virada pós-positivista em busca de fazer o saber, que foi antecedida por outra virada que preparou o caminho: a virada linguística.

Apesar da preocupação desde sempre da filosofia com a linguagem, esta somente se tornou ocupação verdadeiramente filosófica, isto é, objeto de investigação e reflexão humana, na virada do século XVIII para o século XIX, dominando a cena no século XX.



A pergunta filosófica pela linguagem é quanto à relação existente entre as palavras e as coisas que existem no mundo.

O modo humano de fazer o saber é de natureza linguística, isto é, para pensar e falar sobre o que sabe, ele precisa saber a linguagem. Todavia, até o século XIX, a linguagem era somente o meio de expressão do pensamento, que era a representação direta das coisas que existem no mundo. Todo o esforço de compreender como isso acontecia estava concentrado na relação entre o pensamento e as coisas do mundo. Somente a partir de então passou a ser estudada a relação existente entre o pensamento e a linguagem e, depois, entre esta e a existência mesma das coisas no mundo. Problematizando um pouco mais, surgem os seguintes pontos:

- a) qual o liame que existe entre a linguagem e as coisas existentes no mundo?
- b) que recursos a linguagem dispõe para realizar essa ligação?
- c) as coisas existentes no mundo existem, de fato, de modo objetivo e externo à linguagem, ou elas existem a partir de seu vínculo com a linguagem?

Ela, a linguagem, é mais que uma língua falada por uma sociedade humana ou povo. Ela se organiza como uma cadeia de ações humanas que começa pela indicação de um signo (o objeto usado para representar algo no mundo) que forma a proposição (a frase que descreve ou representa o estado de algo no mundo), que constitui o ato de fala (a indicação de comportamento ou de conduta quanto a algo no mundo) e termina com o discurso (a posição de alguém em relação a algo no mundo).

Destarte, a linguagem é um sistema de interpretação que constitui todo o saber que existe no mundo. Esta linguagem costuma ser dividida como (i) ciência da natureza, que estuda a realidade externa ao humano, a fim de obter o saber acerca do modo como ela é para que o humano saiba agir nela, e (ii) ciência do humano, que estuda a realidade interna ao humano, a fim de alcançar o saber acerca do modo como ela é para que o humano desenvolva relações consigo mesmo, com outros seres humanos e com a natureza.

3.1 WILHELM DILTHEY

Wilhelm Dilthey, filósofo alemão do século XIX, é o responsável pela distinção entre as duas formas de saber humano. No seu tempo, havia um renovado interesse nos estudos humanos ou das sociedades humanas, estimulado pelo desenvolvimento das ciências históricas e antropológicas e do surgimento de novas abordagens, como a Psicologia e a Sociologia. No entanto, os estudos da natureza estavam bem mais avançados na Astronomia, Física, Química etc. Seus resultados pareciam tão de acordo ao modo como as coisas eram no mundo que parecia que o estudo do humano deveria ser submetido ao mesmo regime de medição.

Ao invés de buscar um modo de fazer o saber, o estudo do humano, em semelhança com aquele da natureza, usando da mesma medição, Dilthey procurou uma abordagem única e distinta, desenvolvendo um modo próprio, para o qual chamou de ciências do espírito. Por espírito, que traduz o alemão *Geist*, Dilthey queria dizer duas coisas:

Por um lado, [...] a capacidade intelectual e criativa do pensamento abstrato, o raciocínio conceitual e lógico que distingue o ser humano de outras criaturas. [...] Por outro lado, tudo que é produzido e modelado pela atividade criativa da mente humana. [...] Linguagens, religiões, códigos legais, ciências, casas, jardins, ferramentas, máquinas e ornamentos (RICKMAN, 1979, p. 61).

Para ele, uma coisa era a descrição de um metal como o ferro, suas propriedades e suas possibilidades. Outra coisa era o que o ser humano fazia com ele, por exemplo, forjar uma espada ou uma porta segura para um castelo. Portanto, o espírito era a vida mental humana objetivada a partir e para dentro do seu ambiente ou contexto de vida, acessíveis aos seus sentidos e à sua experiência no mundo, modelada por meio da sua ação. O mundo está lá, fora da mente humana, mas o que dá sentido e define o agir humano dentro dele está dentro da sua mente.

Dilthey, então, acentuou que era necessário um modo distinto de abordar esta mente humana objetivante. Quando o ser humano busca por saber acerca de algo no mundo, ele o faz com certa intenção, que dirige sua ação que se realiza por meio de regras, normas e princípios.



Ele não estará interessado no ferro a não ser que lhe atribua algum interesse, e este está dentro dele, não no ferro.

Esse interesse humano não surge do vazio e nem mesmo de algum ponto dentro dele, mas a partir da comunidade humana na qual ele se encontra. Seus interesses são reunidos por meio da memória que se comunica de uns para os outros, ligando as suas necessidades ao mundo exterior, a partir do que os seres humanos dentro dessa comunidade se relacionam uns com os outros. Assim, todas as ações humanas estão ligadas umas às outras em um contexto comunicativo ou ambiente de vida bem específico. Cada interesse humano pode se tornar um objeto de abordagem do mundo exterior, e a atividade de transmitir esse interesse e gerar as ações consequentes se tornam as disciplinas ou matérias de estudo acerca dele, o modo de fazer o saber do humano.

Agir sobre a natureza era muito mais do que fazer descobertas nela, era dar um sentido à sua ação, e isto não estava na natureza, estava no ser humano que nela agia. Essa foi a contribuição de Dilthey. Isto ainda não queria dizer que este sentido retornava para o ser humano, de modo a lhe dizer quem ele era, até que, no século XX, o filósofo alemão Hans G. Gadamer partiu dessas ideias e da reflexão precedente de Heidegger e Bultmann para apontar o agir no mundo como a experiência a partir da qual o ser humano é capaz de refletir e se autocompreender em relação a ele. (STEIN, 2004). Como ser finito e temporal, a experiência é tudo o que ele possui, a partir da qual pode representar ou descrever a totalidade da sua vivência no mundo. O ser humano não é uma mente que pensa uma realidade fora de si, mas ele se vê refletido nessa realidade de modo que ele é ou se torna aquilo que ele vê, e a realidade com ele.

3.2 GEORGE GADAMER

Gadamer criticou o modo como as Humanidades assimilaram o modo de fazer o saber adotado pelos iluministas. Eles partiram da ideia de que o ser humano prejudicaria a aquisição do saber, caso não se separasse da natureza, pois suas percepções e opiniões instáveis oriundas de dentro dele ou do meio onde vivia poderiam distorcê-lo. Na busca da maior clareza possível, o ser humano

deveria portar-se do modo mais puramente racional, usando a linguagem mais exata: da Matemática. Por isso, todo mundo tinha que aprender a fazer cálculos. Para Gadamer, esta opção pelo raciocínio totalmente abstrato e pela postura humana a mais neutra deixou de lado a Linguagem, a manifestação mais concreta e imediata da subjetividade e experiência humana. Sendo a comunidade humana guardiã da Linguagem, perdeu esta a sua autoridade, visto que era apoiada e nutrida na memória histórica de comunidades infindas através dos tempos, enfim em uma tradição.



Gadamer recuperou, para as Humanidades, o lugar e o valor do preconceito ou da subjetividade humana formada a partir de uma tradição ou uma comunidade histórica na qual se dá e se transmite o conhecimento por meio de uma linguagem, sendo esta, de modo geral, de natureza narrativa.

Ele constituiu o fazer o saber como hermenêutico, pois ele se dá mediado pela subjetividade humana e pela sua comunidade de linguagem. Existem, portanto, preconceitos, pressupostos ou pré-juízos legítimos que devem ser verificados, evitados ou transformados ao longo do trabalho humano de saber e explicar algo que existe no mundo. Isto se dá por meio da mediação dos preconceitos dos outros por meio da atividade dialogante. Ao invés de fechar-se em seu próprio horizonte, o ser humano deve procurar entender melhor o outro por meio da abertura às explicações que as pessoas têm a oferecer. Fazer o saber, então, trata-se de um diálogo entre comunidades ou contextos, muito mais do que entre dois indivíduos.

3.3 GIANNI VATTIMO

A forma mais radical dessa maneira de apresentar o fazer o saber nas Humanidades, nos dias de hoje, foi oferecida por Gianni Vattimo (2006). Ele entendeu isto como exatamente um fazer, isto é, um construir. Todo o saber é exatamente isso: uma construção humana, não os fatos como são, real ou verdadeiramente. Para isso, interpretou o dito de Nietzsche: não existem fatos, apenas interpretações. Em termos da análise existencial de Heidegger: não existe uma verdade objetiva quanto à Realidade, mas somente uma interpretação, uma escuta e resposta seletiva, conforme o que somos, enquanto somos a partir do nosso interior.

Conhecer é interpretar, isto é, vemos as coisas no mundo do modo como elas aparecem para nós, não como de fato são. Somente podemos falar acerca e a partir do que vemos. Essa fala não pode ser definitiva, pois diz respeito ao momento eventual e histórico, como resultado de um interesse por uma situação histórica igualmente determinada (VATTIMO, 2006, p. 65).

Desse modo, para Vattimo (2006), toda explicação quanto à realidade externa ao ser humano se reduz a uma mensagem interna de um ser humano para outro, sem a pretensão de esgotar todo o sentido das coisas, pois nosso olhar sobre o mundo é antes uma interpretação dos eventos a partir das circunstâncias em que os vemos.



Isto foi chamado de o fim da metafísica, isto é, a dissolução da ideia tão ocidental de que existe uma superestrutura mental acessível à racionalidade humana que ofereça a cola para tudo o que ele vê no mundo natural ou físico, e a partir da qual fazer deduções ou elaborar hipóteses de como são as coisas, na verdade.

O impacto fundamental desta diluição da objetividade científica está igualmente na extinção das fronteiras e limites entre ciência e religião, em especial, o cristianismo. Desde os iluministas, a ciência foi autoproclamada como portadora única da verdade, sendo esta associada exclusivamente ao mundo objetivo dos fatos. Se as afirmações científicas não dizem respeito aos fatos, mas à sua interpretação, fica evidente que a religião também oferece uma interpretação ou mensagem, a ser considerada válida no interior de uma comunidade que lhe dá legitimidade no mundo.

No mundo pós-metafísico, “o verdadeiro não é, sobretudo, correspondência da proposição com a coisa. Mesmo quando falamos de correspondência, pretendemos aludir a proposições verificadas no âmbito de paradigmas, cuja verdade consiste, antes de tudo, no fato de serem compartilhados por uma comunidade” (VATTIMO, 2006, p. 72).

3.4 PAUL FEYERABEND

Continuando nessa direção, o filósofo da ciência, Paul Feyerabend, propôs um modo muito útil para fazer o saber, no estudo da natureza ou do humano, não importa, por ele denominado anarquismo ou dadaísmo. (FEYERABEND, 1977). Para ele, fazer o saber não é uma coisa óbvia e simples que pode ser elaborada por meio de regras e métodos de antemão estabelecidos. Como todo e qualquer afazer humano, ele requer a consideração da história, do contexto no qual ele é produzido, até mesmo do senso de humor e da vida de quem o faz. Sendo o mundo uma entidade ainda a ser completamente explorada e a humanização o fim de todo empreendimento humano, inclusive o científico, não é possível reduzir o modo de fazer o saber recorrendo a padrões universais, firmes e imutáveis, exigindo que todos em todo lugar se sujeitem aos mesmos. Conforme

Feyerabend (1977), para longe do desejo de clareza, objetividade e busca pela verdade, a busca pelo saber é marcada pela condição humana pouco controlável, e, portanto, no que se refere a fazer o saber: tudo vale.

Feyerabend (1977) sugere a adoção de uma metodologia pluralista: deve-se trabalhar com todas as possibilidades, evocando qualquer hipótese, mesmo aquelas que não sejam sustentáveis racionalmente, a fim de ampliar o máximo possível o espaço da experiência humana de modo que ela contribua para fazer o saber. Este, segundo ele,

[...] não é uma série de teorias coerentes, a convergir para uma doutrina ideal; não é um gradual aproximar-se da verdade. É, antes, um *oceano de alternativas mutuamente incompatíveis (e, talvez, até mesmo incomensuráveis)*, onde cada teoria singular, cada conto de fadas, cada mito que seja parte do todo força as demais partes a manterem articulação maior, fazendo com que todas concorram através desse processo de competição, para o desenvolvimento de nossa consciência. Nada é jamais definitivo, nenhuma forma de ver pode ser omitida de uma explicação abrangente (FEYERABEND, 1977, p. 40).

Para que isso seja possível, é preciso uma boa dose de imaginação de como o mundo é para descobrir como ele de fato é. A análise do mundo feita a partir de uma única teoria só poderá resultar externamente naquilo em que a teoria já antecipou internamente, é preciso trabalhar com uma variedade de teorias e opiniões. Isto vale tanto para aquele que observa a natureza em redor como seu ponto de partida, quanto vale para a história do saber já feito, que deve também ser observado como parte do próprio saber que se faz.

A prevalência excessiva e dominadora da racionalidade no fazer o saber produziu a exclusão de outras possibilidades de alcançá-lo, classificando-as de irracionais. Todavia, historicamente, a regra para fazer o saber é a irracionalidade. A prova é que, de modo geral, parte-se da descoberta para o desenvolvimento de teorias cada vez mais sofisticadas racionalmente, a fim de explicá-la e justificá-la. Essas teorias constituem o saber, deixando para trás e de lado o próprio evento da descoberta, o momento da experiência. Novo saber poderia surgir caso se retornasse à descoberta, dando um passo para trás, e reexaminando-a, a fim de buscar as novas possibilidades oriundas da observação e do processo histórico no qual o mundo possa ser explicado a partir dela e novas linguagens sejam constituídas.



Feyerabend rejeita o positivismo crítico dos estudos da natureza ligado ao método da experimentação e da observação.

Segundo este, parte-se de um problema, procura-se resolvê-lo e, por fim, faz-se a crítica da teoria elaborada para a sua solução. Essa busca por ordem é contraprodutiva, para fazer o saber, pois se faz ao preço da exclusão de desvios, erros e pressupostos, os quais são os seus estímulos permanentes. Deve-se confiar tanto na razão quanto na falta dela, devido ao fato de que os eventos simplesmente acontecem, gratuitamente, sem a menor racionalidade.

Controversamente, Feyrabend (1977) diz que a forma iluminista, positivista, metafísica de fazer o saber, no Ocidente, gerou uma dominação sobre outras culturas e povos, impedindo que seus modos de saber também fossem valorizados e utilizados. De fato, se há alguma coisa uniforme no mundo todo é a maneira de fazer o saber. Todos se despem dos andrajos de suas vivências sociais e culturais e se vestem do jaleco branco do cientista ocidental. Os povos, em geral, construíram um primeiro saber das coisas no mundo usando narrativas chamadas mitos.

Pois bem, desde os gregos, o mito foi relegado para segundo plano como uma forma ingênua de conhecimento. Contudo, a ciência também é uma narrativa explicativa de como as coisas existem no mundo. A sua forma de ser também é narrativa, quer dizer, mitológica. Dessa forma, o que se tem nos dias de hoje, como modo plural, global e convergente de fazer o saber acerca das coisas no mundo, é o estudo comparativo e crítico do maior número possível de narrativas. Isto incluiria até formatos narrativos construídos pela religião e pela magia, outrora abandonados.

3.5 CHARLES PEIRCE

Esse interessante modo de fazer o saber nos dias de hoje encontra apoio na teoria pragmatista do filósofo americano Charles Sanders Peirce (1977). Para ele, todo indivíduo possui um conjunto de crenças adquiridas da própria experiência, a qual faz com que ele desenvolva certos hábitos ou modos de pensar acerca das coisas. Eles determinam ainda o modo dele se conduzir ou de agir no seu mundo, o qual, por sua vez, define o modo como ele o representa. De modo geral, essas crenças não são definidas como conceitos, porém são expressas como narrativas. São essas narrativas que pesam quando a pessoa começa a fazer o saber. É por isso que as pessoas não saem por aí fazendo afirmações sobre a característica ou natureza de qualquer coisa no mundo, senão baseadas em um conjunto de narrativas, crenças ou hábitos, como queria Peirce.

Tais narrativas resultam em algum interesse prático quanto às coisas que estão no mundo. As pessoas também não se importam muito em saber quanto à essência, quanto à necessidade, quanto à relação de causa e efeito, quanto à natureza da substância das coisas, como se sabendo essas coisas, sabe-se sobre as próprias coisas. Como exemplo, saber a composição química de um isopor pode ser suficiente para afirmar se ele é inflamável ou não. Entretanto, para saber

em que condições de uso ele pode ser útil ou não é preciso submetê-lo aos testes necessários. O simples pensamento e a sua enunciação não são suficientes a menos que sejam observadas as suas consequências futuras e estas se relacionam às consequências práticas, isto é, àquilo que se pode fazer com este material. Há uma ligação, então, entre o pensamento e a ação, de modo que pensar acerca de algo no mundo é a mesma coisa que pensar como ele funciona ou o que pode fazer no mundo.

3.6 JOHN DEWEY

A partir de Peirce (1977), o também filósofo americano John Dewey (1979) desenvolveu sua teoria pragmatista do modo de fazer o saber da parte do ser humano. Nela, ele defendeu que a experiência e a ciência são dependentes uma da outra, não sendo possível dissociá-las; ao contrário, é necessário manter ambas reunidas desde o início do experimento até a sua verificação final. O conhecimento é da experiência, feita de modo integral, que vincule tanto o ato de experimentar quanto a inteligência desse ato, de modo que resulte em um procedimento futuro.



Isso acontece do seguinte modo: os problemas oferecem os dados primários que serão, depois, refinados pela reflexão. Esta retorna continuamente àqueles para verificar se está correta de acordo com os mesmos. A separação entre a experiência e o problema que ela suscita, ou entre o sujeito e o objeto, ou entre o mental e o físico, é sempre danosa para a totalidade do conhecimento humano.

Isto é particularmente verdadeiro quanto à ciência orientada pela metafísica iluminista ou positivista. Ela tende a dissociar as coisas no mundo da experiência primária delas, removendo assim a humanidade das coisas. Elas se tornam simples matéria a ser transformada, sem maiores relações com o ser humano que está presente na execução de todo o processo. A questão colocada por Dewey é que não se deve separar a questão objetiva - a experiência, da subjetiva - aquele que faz a experiência, isto é a separação entre ciência e consciência.

Ninguém se dispõe ao saber pelo interesse desinteressado nele. Ao contrário, é a ação humana que coloca o pensamento em busca da sua inteligência na medida em que o ser humano associa coisas a ações e as ações entre si. O hábito de fazer isso consiste no aprendizado que introduz, gera e mantém o saber em constante transformação.

3.7 WILLIAM JAMES

William James prosseguiu em desenvolver a teoria pragmatista como um modo de investigação da experiência humana e, em segundo lugar, como um modo de tornar verdadeiro esse saber. (JAMES, 1979). A experiência humana sugere os fatos concretos a partir dos quais, pouco a pouco (Charles Peirce diria: hipoteticamente), vai-se construindo um conhecimento desejável e útil da realidade.

No entanto, como saber se esse conhecimento é verdadeiro? De modo geral, entende-se por verdadeiro aquele conceito que corresponde à realidade do objeto, um seu espelho mental. Para a teoria pragmatista, o conceito somente é verdadeiro se, nas relações desse objeto com a experiência, esta concede validade ou realidade a este conceito. A experiência é o interpretante entre a realidade e o conceito atribuído a ela. Tal como é múltipla a experiência humana de um fato, igualmente a verdade acerca dele é também múltipla. É melhor falar de verdades no plural, pois coexistem a verdade teológica, a verdade biológica, a verdade filosófica, a verdade cultural, até mesmo a verdade metafísica. As verdades são, para o saber, como um velho depósito de ideias sem o qual ninguém vive.

E quando surge uma novidade em nossa experiência humana que não se encaixa com as velhas verdades, o que o ser humano faz? Bem, ele tende a assimilar essa nova ideia acrescentando-a, modificando-a ou refazendo-a de modo a se adequar àquilo que ele já conhece. A forma mais radical de ação é reconstruir o próprio conhecimento à luz da novidade. De certo modo, a verdade é feita “como a saúde, a riqueza e a força são feitas, no curso dos acontecimentos” (JAMES, 1979, p. 30). A verdade, uma vez continuamente praticada, acaba se tornando um hábito “de certas ideias nossas e crenças nos seus intervalos de repouso de suas atividades de verificação” (JAMES, 1979, p. 32).

No entanto, o mais importante é perguntar por que o ser humano faz isso? E a resposta é que, para ele: “a verdade vive à custa de um sistema de crédito” (JAMES, 1979, p. 26). Em alguma medida, o ser humano reconhece que a posse dessa nova experiência é importante para sua vida, para sua realidade, para seu mundo. Caso contrário, ele simplesmente a ignora, como faz com a maioria das ideias que certas experiências no mundo sugerem. Toda a verdade da qual estamos plenamente convencidos hoje, pode, amanhã, ser considerada totalmente falsa ou falsificada, conforme o avanço do tempo que nos leva a reconsiderar o passado e a projetar o futuro. Portanto, não são os fatos que importam, mas os hábitos ou crenças reunidas ao seu redor e que podem se modificar na medida em que os próprios fatos são mais adequadamente examinados.

A principal utilidade da doutrina pragmatista é que ela ajuda a perceber que as coisas mudam com o passar do tempo e que não se pode ficar apegado para sempre a uma ideia fixa e estabelecida. No mínimo, essa ideia deve ser questionada, revisada, reconstruída continuamente na medida em que a realidade experimentada requer essa atitude. Criação e recriação é a proposta pragmatista, inclusive de nossas ideias!

4 A OBRA LITERÁRIA

Voltando, porém, a falar de textos, a literatura pode ser tratada como terreno fértil para fazer o saber nas Humanidades. Ela é a mais acabada intervenção humana na totalidade da realidade humana. Em especial, o saber sociológico tem se beneficiado dela, submetendo-a frequentemente ao seu exame como objeto a ser estudado.

Foi o crítico literário brasileiro Antonio Candido (2010) quem chamou a atenção para a relação entre a obra literária e a realidade humana. Ele dividiu esta em fatores externos (que dizem respeito aos fatores sociais) e fatores internos (que dizem respeito ao papel que o social desempenha na organização da obra). Esses fatores podem ser religiosos, linguísticos, psicológicos etc. A obra literária tanto pode indicar os fatores externos quanto pode imitá-los, dissimulá-los ou alterá-los conforme a sua intenção.

A realidade humana está presente na obra literária de diversas maneiras. Primeiro, pela presença de um gênero ou um período literário e suas condições sociais. Segundo, quando uma ou mais obras espelham aspectos da realidade humana de determinada sociedade. Terceiro, pela reciprocidade entre a obra e o público. Quarto, por meio da posição e função social do escritor em sua interação com a sociedade. Quinto, quando a obra exerce uma função política a favor de certa ideologia. Sexto, quando a obra é investigada desde as suas origens históricas.

Sendo que a obra literária possui os três elementos da produção artística: autor-obra-público, é nesta tríade que se baseia o impacto da realidade humana sobre a mesma. No que se refere ao autor ou artista, seu *status* social tende a variar conforme as sociedades e a sua evolução, desde as antigas até as contemporâneas. Seja qual for o caso, ele é o indivíduo que toma a si o encargo de escrever a obra, pela qual será ou não reconhecido pela sociedade, que acatará ou não as suas aspirações quando da produção da obra.

No que diz respeito à obra, ela depende inteiramente do autor que a produz e das condições sociais no qual ele está inserido. Nas antigas sociedades e nas sociedades marcadamente ideologizadas, estas se vinculavam mais diretamente ao cotidiano do autor, representando diretamente os valores desta, envolvendo fatores espirituais e materiais.

No que diz respeito ao público, deve-se observar os mesmos valores vinculados diretamente ao autor e obra já citados. Por outro lado, há a determinação dos meios técnicos disponibilizados a cada público em uma época em particular. Em resumo, o público dá sentido e realidade à obra; a obra vincula o autor ao público; e o autor é o intermediário entre a obra e o público para o qual a criou.

Por meio da obra literária também é possível perceber as relações cotidianas com o meio físico. Nas sociedades primitivas, essa relação é diretamente fisiológica e tem a ver com a dependência do meio físico. Nas sociedades avançadas, tendo resolvidas as principais necessidades fisiológicas e estabelecida a distância do meio físico por inúmeras mediações, a tendência é a depuração da dependência física e a inserção desta por meio de uma infinidade de racionalizações, simbolizações e operações autônomas e individuais do autor.

O trabalho de Candido é, sobretudo, interessante para entender como a literatura foi usada para fazer o saber. A literatura brasileira, em geral, tendeu para a compreensão e explicação da identidade nacional, e, para tanto, construindo um saber acerca da realidade do povo brasileiro, constituindo-se um instrumento de investigação humana e social. No entender de Candido: “as melhores expressões do pensamento e da sensibilidade têm quase sempre assumido no Brasil, a forma literária [...] a literatura tem sido aqui, mais do que a filosofia e as ciências humanas, o fenômeno central da vida do espírito” (CANDIDO, 2010, p. 137). Elas se desenvolveram muito além e primeiro do que as ciências da natureza e humanas, servindo de porta-voz, quando não de exposição desse pensamento ao público que só poderia ter acesso ao mesmo por meio da literatura. Foi por meio da literatura que o brasileiro foi conhecendo seu próprio país.

LEITURA COMPLEMENTAR**NARRATIVA: PROBLEMAS E PROMESSAS DE UM PARADIGMA ALTERNATIVO**

Jens Brockmeier

O aumento de interesse no estudo da narrativa e seu contexto social sugere a emergência de outro caminho ao paradigma pós-positivista e um melhor refinamento da metodologia interpretativa nas ciências humanas. O problema do entendimento dos padrões dinâmicos do comportamento humano parece estar mais próximo de uma solução através dos estudos da narrativa do que até mesmo de abordagens bem conhecidas, como a utilização do modelo de regras e papéis. Nesse artigo, abordaremos algumas das qualidades que fizeram do estudo da narrativa uma abordagem produtiva. Procuramos definir a noção de narrativa e diferenciá-la de outros padrões de discurso, tendo como base estudos sociopsicolinguísticos, filosóficos e literários. Procuramos também identificar algumas dificuldades teóricas e possíveis riscos dos quais os estudiosos da narrativa deveriam estar conscientes. Finalmente, esboçamos uma compreensão da narrativa que objetiva levar em conta sua condição particular de um discurso contextualizado e seu caráter aberto e transitório.

Em pouco mais de uma década, a narrativa tornou-se o objeto de interesse de um grande número de novas investigações. Muitas delas estão de acordo com a visão segundo a qual não se trata apenas de um novo objeto de investigação, como as histórias que as crianças contam, discussões em festas e jantares em diferentes ambientes sociais, relatos de doença e de viagens ao exterior, autobiografias, as retóricas da ciência. Trata-se, antes, de uma nova abordagem teórica, de um novo gênero de filosofia da ciência.

O crescente interesse pelo estudo da narrativa sugere a emergência de um outro caminho para o movimento dos novos paradigmas e de um aprimoramento do método científico pós-positivista. Este caminho parece prometer mais do que um novo modelo linguístico, semiótico e cultural. De fato, o que vem sendo chamado de transformação ou virada discursiva e narrativa, na Psicologia e nas outras ciências humanas, deve ser visto como parte de transformações tectônicas mais amplas em nossa arquitetura cultural do conhecimento, que se seguiram à crise do conhecimento (episteme) moderno. Em grande parte das disciplinas, a filosofia positivista, que levou sérios mal-entendidos com relação à ciência, tem sido amplamente criticada, permitindo a abertura de novos horizontes para as investigações interpretativas que se concentram nas formas de vida social, discursiva e cultural, em oposição à busca por leis do comportamento humano. Diante da emergência de tais mudanças, as formas e gêneros da narrativa, especialmente, têm atraído atenção (BAMBERG, 1997a; L. P. HINCHMAN & S. K. HINCHMAN, 1997; POLKINGHORNE, 1987). A razão pela qual a narrativa se tornou um tema quase que emblemático desse novo estilo é a primeira questão a ser tratada no presente artigo.

O problema do entendimento dos padrões dinâmicos do comportamento humano parece estar mais próximo de uma solução através dos estudos da narrativa do que até mesmo de abordagens bem conhecidas, como a utilização do modelo de regras e papéis. Iremos aqui analisar algumas das qualidades que fizeram do estudo da narrativa uma abordagem tão produtiva. Ao fazer isto, será preciso definir, e isto significa diferenciar, a noção de narrativa com relação a outros padrões de discurso, tendo como base estudos sociopsicolinguísticos e literários, no sentido de desenvolver uma narratologia psicológica. Nosso objetivo seguinte será identificar algumas dificuldades teóricas e possíveis riscos para os quais nós acreditamos que os estudiosos da narrativa devam estar atentos. Finalmente, apresentaremos uma compreensão da narrativa que pretende levar em conta sua condição particular de um discurso contextualizado e, dessa maneira, seu caráter aberto e transitório.

A origem do interesse pela narrativa nas ciências humanas parece ser a descoberta, na década de 1980, de que a forma de estória, tanto oral quanto escrita, constitui um parâmetro linguístico, psicológico, cultural e filosófico fundamental para nossa tentativa de explicar a natureza e as condições de nossa existência (BAKHTIN, 1981, 1986; BAUMAN, 1986; BRITTON & PELLEGRINI, 1990; BRUNER, 1986, 1990; MITCHELL, 1981; NELSON, 1989; RICOEUR, 1981, 1984/1985; SARBIN, 1986; SCHAFER, 1989). É justamente a integração íntima desses posicionamentos relativos à interpretação que oferece o entendimento e a criação dos significados que encontramos em nossas formas de vida. Em particular, com relação a questões referentes à vida humana, é sobretudo através da narrativa que compreendemos os textos [...] diferenciados e mais complexos de nossa experiência. É essencialmente esta noção que tem sido generalizada e ampliada, assim como especificada em um largo espectro de investigações, que incluem estudos sobre as formas pelas quais organizamos nossas memórias, intenções, estórias de vida e os ideais de nosso *self*, ou nossas identidades pessoais, em padrões narrativos.

[...]

ALGUMAS VIRTUDES ESPECIAIS DA ABORDAGEM NARRATOLÓGICA PARA A COMPREENSÃO DO SOCIAL - ESTRUTURAS TRANSITÓRIAS

Para delimitar o que nos parece ser um dos pontos fundamentais ao se estudar a narrativa, iremos aqui enfatizar duas qualidade especiais da prática de contar estórias. Primeiro, a narrativa é uma estrutura particular aberta e flexível que nos permite avaliar precisamente esses aspectos da experiência humana, sua abertura e flexibilidade, tradicionalmente negligenciadas pelas ciências humanas. Em nosso próprio trabalho, viemos a reconhecer que o discurso ambiental, por exemplo, não é apenas permeado por estruturas narrativas, mas também descobrimos que tais estruturas, seus constituintes e elementos como gênero, enredo, linha de estória, ponto de vista, voz, e assim por diante, podem ser tudo, menos formas firmes e estáveis. Ao contrário, elas aparecem como estruturas incrivelmente abertas e adaptáveis que mudam sua organização e suas

características em seu contexto discursivo e em sua subjacente função social e estética (principalmente na literatura). O modelo de desenvolvimento da narrativa do romance de formação (*Bildungsroman*), por exemplo, pode ser encontrado nos textos da Fala Verde (*Greenspeak*), publicados de uma forma ou de outra pelas organizações ambientais e industriais, pelas corporações governamentais e por cientistas sociais ou das ciências naturais.

Essa é ainda outra razão pela qual viemos a reconhecer as formas da narrativa como muito mais envolvidas com aquilo que Wittgenstein chamou de gramática: elas são constelações transitórias (flutuantes) de formas de vida que são melhor entendidas de acordo com uma concepção de estrutura como padrões fluidos de ação e posicionamento. As formas de narrativa não existem como padrões a serem concretizados, mas elas são orientadas para assumir as formas que assumem pelas exigências da situação em que ocorrem. Ao invés de conceber narrações como entidades cognitivas, linguísticas, metalinguísticas ou ontológicas, sugerimos aqui considerá-las como *modus operandi* de práticas específicas de discurso. O termo narrativa designa uma variedade de formas inerentes em nossos processos de alcançar conhecimento, estruturar a ação e ordenar as experiências. Para estudar a narrativa, devemos, então, examinar tais práticas discursivas, seus textos culturais e seus contextos.

De acordo com essa visão, a narrativa tem por característica essencial ser um guia destacadamente sensível à fluida e variável realidade humana, uma vez que essa é, em parte, a natureza da própria narrativa. Isso torna a narrativa uma importante questão a ser investigada pelas ciências humanas em geral e pelas pesquisas na Psicologia e na Antropologia em particular. O estudo da narrativa nos convida a repensar toda a questão da natureza Heraclitiana da experiência humana, porque funciona como uma estrutura aberta e maleável, que nos permite conceber uma realidade em constante transformação e constante reconstrução. Isso inclui a opção de dar ordem e coerência às experiências da condição humana fundamentalmente instável e alterar tal ordem e coerência à medida que nossa experiência ou os seus significados se transformam.

[...]

MUNDO REAL E MUNDO POSSÍVEL

Vamos agora apresentar um último ponto, examinando esse caráter experimental da narrativa ainda sob outro enfoque. A literatura, diríamos, é um meio de exploração de ambos os mundos: o possível e o real. Ao mesmo tempo, ela nos permite recuar e estudar, por exemplo, o modo como exploramos, em geral, os fenômenos não familiares, estranhos e ameaçadores. Talvez possamos ir tão longe a ponto de dizer que a linguagem literária e poética é em si mesma uma encarnação da plasticidade do ser humano. Iser (1993) argumentou, a partir do ponto de vista da Antropologia Literária, que a ficção funciona como um espelho da habilidade humana para indeterminar permanentemente as restrições. A ficção explicita o fato de que a mente, pelo menos algumas vezes, pode ultrapassar seus

próprios limites e pode ler significados como possibilidades de ação e opções de conduta. A literatura rompe os horizontes estabelecidos pelo costume, pela rotina, ignorância e letargia (e com frequência, pelo discurso científico da Psicologia), os quais se inscreveram em nossa vida cotidiana. É essa opção que Ítalo Calvino (1988) denominou como *leggerezza*: a leveza a que a imaginação narrativa pode inspirar a *pesantezza*, o peso da realidade.

Uma das funções essenciais da narrativa como arte é, portanto, subjetivar o mundo, conforme Bruner (1990) formulou: abrir-nos para o hipotético, para o espectro de perspectivas reais e possíveis que constituem a vida genuína da mente interpretativa. (BROCKMEIER, 1996). Entretanto, para finalizar, gostaríamos de enfatizar que a visão de narrativa que apresentamos não se direciona apenas para os mundos literários de imaginação e fantasia como opostos ao mundo da realidade ordinária que representa a visão do senso comum. Ao contrário, aqui argumentamos que as opções exploratórias e experimentais da narrativa são inextricavelmente fundidas com a nossa realidade transitória propriamente dita: com a realidade material fluida e simbólica de nossas ações, mentes e vidas. Ao que tudo indica, é definitivamente a função narrativa que preenche a condição humana com sua particular abertura e plasticidade. Assim sendo, uma razão talvez até mesmo um *leitmotiv* para se estudar as realidades narrativas deveria ser a investigação da qualidade de abertura presente na mente discursiva e o descobrimento das formas multifacetadas de discursos culturais em que elas se realizam.

FONTE: Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-79722003000300011&script=sci_arttext>. Acesso em: 14 abr. 2013.



RESUMO DO TÓPICO 2

Nesse tópico você viu que:

- A Modernidade tardia requer um modo totalmente distinto de ver a produção do saber nos dias atuais.
- A reprodução da Ciência, hoje, implica uma superação da metafísica por meio da virada linguística e, por fim, da virada pós-positivista, às vezes, também chamada virada hermenêutica.
- Muitos pensadores contribuíram e continuam colaborando para a reflexão e constituição de um método científico adaptável aos novos tempos.
- Inclusive os textos literários podem ser incluídos, não somente como comportando o saber, mas também como sendo parte da sua construção, sendo esta a maior contribuição para o saber acerca do humano nos dias de hoje.



1 Há muito debate metodológico quanto à correta relação entre o momento atual da humanidade e o que o antecede imediatamente. Se chamamos a este de Modernidade, o que dizer deste momento? Para a maioria dos que se debruçam sobre essa questão, deve-se reconhecer que continuamos na Modernidade, mas que ela passa por uma transformação radical desde os anos 60 do século passado. Nesse momento, colhemos muitos dos frutos dessas mudanças, sobretudo no modo de ver e realizar a Ciência. A esse respeito, analise as sentenças a seguir:

- I - A Ciência tem sido questionada devido à sua pretensão de encontrar uma verdade universal que represente todas as coisas.
- II - A Ciência tem sido questionada desde a sua pretensão de buscar a objetividade e a neutralidade em sua metodologia.
- III - A superação do paradigma da Modernidade clássica, a ênfase na individualidade, o valor dado à indeterminação no conhecimento, a submissão ao Capitalismo e a virada linguística e hermenêutica exigem que se repense a Ciência desde suas premissas e métodos.
- IV - A Pós-Modernidade significa o fim da Ciência e a retomada dos antigos saberes a partir da individualidade de cada um e de cada cultura.

Agora, assinale a alternativa CORRETA:

- As sentenças III e IV estão corretas.
- As sentenças I e IV estão erradas.
- As sentenças I, II e III estão corretas.
- Somente a sentença IV está correta.

2 Complete as lacunas da sentença a seguir:

Conforme o pensamento _____ aplicado à Ciência, esta deve abandonar a ideia de que o mundo pode ser abordado diretamente e aceitar que sua tarefa é antes interpretativa, _____. Sendo assim, ela deve estar disposta a considerar hipóteses contraditórias, _____ e até evitar uma palavra definitiva sobre as coisas.

Agora, assinale a alternativa CORRETA:

- pós-metafísico, hermenêutica, extravagantes.
- pós-moderno, representativa, verdadeiras.
- moderno, hermenêutica, confusas.
- pós-metafísico, linguística, extravagantes.

3 A máxima do Pragmatismo é:

- I - A fim de determinar o significado de uma concepção intelectual.
- II - A soma das consequências práticas é o significado da concepção.
- III - Devem-se considerar as consequências práticas que podem dela resultar.

Agora, assinale a alternativa que apresenta a sequência CORRETA da máxima:

- () I - II - III.
- () II - III - I.
- () I - III - II.
- () III - I - II.

HERMENÊUTICA CRÍTICA

1 INTRODUÇÃO

Neste estudo, você será introduzido à atividade crítica como um juízo feito por um sujeito consciente e autônomo acerca de algo na realidade que o cerca. Na Modernidade ocidental, a crítica assumiu um papel fundamental com relação ao conhecimento e ao modo de obtê-lo. Ela se desenvolve a partir das ideias de filósofos como Kant, Hegel e Marx.

Com o advento da Modernidade tardia, a Teoria Crítica ampliou o escopo da crítica para incluir o próprio sujeito cognoscente como parte da realidade. O motor propulsor para esse modo de pensar é reconhecido na chamada Escola de Frankfurt e sua Teoria Crítica. O sociólogo e filósofo alemão Jürgen Habermas renovou esse pensamento a partir de sua Teoria da Ação Comunicativa.

Por fim, a partir da Teoria Crítica, muitos estudiosos da sociedade e da cultura passam a aplicá-la aos seus objetos de estudo. Ao fazê-lo, deram condições para o desenvolvimento de uma hermenêutica crítica, preocupada com as influências da sociedade e da cultura na formação da consciência do sujeito no esforço por sua emancipação.

2 O CRITICISMO

O termo crítica consiste em um juízo de apreciação que pode ser: estético (a obra de arte); lógico (raciocínio); intelectual (de caráter filosófico ou científico). Todavia, também se pode falar de crítica a partir de um ponto de vista oferecido por uma concepção de mundo, por uma teoria, por uma experiência de vida ou um comportamento.



Crítica é uma atitude humana de não admitir uma afirmação que não tenha um fundo de racionalidade.

Nesse sentido, toda filosofia é crítica. Todavia, a Filosofia moderna, aquela entre os séculos XVII e XIX, dará destaque especial à crítica como função única da Filosofia. Sobretudo, devido ao trabalho de Descartes, Hegel e Kant.

2.1 CRITICISMO NO INÍCIO DA MODERNIDADE

O mundo ocidental moderno emerge de outro mundo, o Medievalismo. Nele, predominava a tradição alicerçada no conhecimento advindo da Antiguidade, mediado pelo modo de ser cristão. Nela, buscava-se por todos os meios racionais possíveis a síntese entre a razão e a fé, considerada o ápice da verdadeira Filosofia. O que escapava dessa síntese, o que ficava à margem, era tratado de modo preconceituoso, supersticioso e até, no limite, buscava-se o seu desaparecimento.

A perda de autoridade do Cristianismo com as lutas entre os estados nacionais e a Igreja Católica Romana, de um lado, e as lutas intestinas entre a Igreja e os ramos diversos da Reforma Protestante levou à liberação do pensamento intelectual até então mantido sob controle. Também contribuiu para isso a revolução científica em marcha, que mostrou, pela primeira vez, a capacidade humana de não somente usar da natureza, mas de transformá-la, por meio do método da experimentação. Desconectados do peso da tradição, ser humano e natureza estavam livres para realizar seu destino e cabia ao ser humano, o ser pensante, a sua condução.

A primeira coisa que se colocou para ele foi a necessidade de se ver livre de erros e ilusões legados pela antiga tradição filosófica e científica. Ele faria isso observando a natureza e demonstrando como ela atua. Esta foi a primeira tarefa crítica da Filosofia moderna.

Depois, era importante que o ser humano se visse como um ser pensante, racional, capaz de ter uma postura crítica quanto aos seus sentidos no modo como experimentava as coisas ao seu redor. Não bastava observar, visto que a consciência humana facilmente se deixava enganar pelos sentidos.

Portanto, é o indivíduo, purificada a consciência das ilusões dos sentidos, que pode decidir finalmente, a partir do correto juízo e avaliação racional, sobre o conhecimento que é verdadeiro e legítimo. Evidentemente, haverá discussão sobre qual o ponto de partida para esse juízo: deve-se valer da simples capacidade humana inata de bem raciocinar, como dizia Descartes? Ou deve-se valer da experiência humana individual para cumprir esse papel? Esta foi a segunda tarefa crítica da Filosofia moderna.

2.2 CRITICISMO NO DESENVOLVIMENTO DA MODERNIDADE

Superada a fase inicial, de luta pela autonomia e autoridade do juízo humano como tribunal crítico da verdade do conhecimento, serão Kant e Hegel os que darão contornos mais definidos a este papel da razão humana.

Para Kant, crítica significa a análise racional das condições de validade e os limites de uso do conhecimento. Quer dizer, antes de afirmarmos que conhecemos algo no mundo, é preciso criticar as condições e uso do raciocínio elaborado para fazer tal afirmação. A este, Kant chamou de raciocínio puro. Assim, não é tão importante o que conhecemos, mas como conhecemos o que afirmamos conhecer.

Isto é necessário porque, facilmente, os seres humanos nos enredamos em duas possibilidades ilusórias. A primeira diz respeito ao dogmatismo, aquela condição em que nos encontramos quando confiamos cegamente no que nos informa o raciocínio. A segunda é acerca do empirismo, a outra condição pela qual desvalorizamos o raciocínio em prol de uma atitude totalmente voltada para a experiência.

O uso adequado da razão envolve a análise da própria razão, isto é, a verificação do que lhe é possível conhecer nos estritos limites que lhe são impostos pela condição humana no tempo e no espaço. São essas formas anteriores a qualquer conhecimento que possibilitam o próprio conhecimento, e o ser humano nada pode fazer a esse respeito.

Para desenvolver suas ideias, Kant produziu três reflexões. Na *Crítica da Razão Pura*, ele afirma que o trabalho da Filosofia é descrever as bases para o conhecimento, estabelecendo as possibilidades da sua realização, demarcando a fonte, as formas e os limites do conhecimento humano.

Na *Crítica da Razão Prática*, Kant afirma que a conduta humana não pode ser proposta a partir da Razão pura ou teórica, mas da racionalidade que lida com as questões humanas de caráter prático. Isto se deve ao fato de que essas questões dependem de se entender os postulados ou princípios morais, como liberdade, imortalidade da alma e a existência de Deus. E o conhecimento dessas coisas é inacessível à Razão pura.

Na *Crítica do Juízo*, reflexão mais tardia e menor que as outras duas, Kant trabalha sobre o conceito do juízo estético, tratado do fundamento racional pelo qual as pessoas apreciam as coisas. Para ele, é nesse momento em que elas são capazes de demonstrar a relação entre a teoria e a prática, as duas razões anteriores, de modo a constituir um mundo significativo para suas vidas.

Kant não modifica o pressuposto da Modernidade, há um sujeito humano, pensante e racional, capaz de, a partir da sua própria transcendentalidade, oferecer um juízo razoável sobre a verdade das coisas que ele experimenta no mundo.

Hegel, entretanto, discordará profundamente desta confiança inicial, para ele, ingênua. Segundo ele, o ser humano é formado, ele não preexiste à sua história, e isto implica uma comunidade, uma situação, uma realidade comunitária que modela a sua forma de ser, de pensar e até de raciocinar. Se, para os primeiros modernos, o ser humano deveria ser livre da história para pensar corretamente, Hegel afirmou que isso é impossível, pois é exatamente a existência dentro de um processo histórico que lhe dá as condições para ser crítico do próprio pensamento e do modo de raciocinar.

Individualmente, o ser humano nada pode saber. Somente na medida em que a sua consciência individual se mescla e se funde às demais consciências individuais que o cercam-lhe permitido adquirir consciência coletiva da força do seu passado, do presente como resultado deste passado e do futuro como a totalidade da racionalidade para a qual todo o esforço presente de raciocínio o conduz. Não considerar isso no juízo crítico é pensar de forma alienada da realidade. Esta foi a terceira tarefa crítica da Filosofia moderna.

2.3 RADICALIZAÇÃO DO CRITICISMO EM KARL MARX

Coube a Karl Marx a radicalização ainda maior do papel da crítica na Filosofia moderna. Para ele, a crítica empreendida pelos filósofos anteriores a ele, inclusive Hegel, não passavam de interpretações idealistas da realidade, isto é, elas atuavam no plano das ideias e das representações, como interpretações espirituais do saber e da cultura.

Essas interpretações ignoravam a importância das bases materiais da sociedade, da história, na qual as manifestações espirituais, as ideias e as representações tinham origem e que modelavam a consciência individual. Não considerar este suporte material para o juízo crítico da realidade é a pior forma de alienação. A crítica importante seria aquela que conduzisse à transformação da realidade material.

Marx não foi exatamente um filósofo, no sentido de alguém que se dedica ao pensamento especulativo e a reflexões abstratas. Talvez, para isso, tenha contribuído sua formação diversificada como historiador, cientista político, economista e sociólogo, também a sua participação política ativa e revolucionária, como fundador do Partido ou Liga Comunista, suas ligações com os alemães hegelianos de esquerda, e com os franceses socialistas. E, talvez, ainda mais importante foi seu interesse na filosofia materialista antiga, de Demócrito e de Epicuro, cuja tese permitiu seu doutoramento em Filosofia na Universidade de Berlim.

Conforme Marx, Hegel havia acertado quando apontou as três dimensões da consciência individual e, portanto, do juízo crítico do ser humano, como a via moral, a linguagem e o trabalho. Entretanto, ele considerou as duas anteriores ainda muito idealistas, ligadas ao espírito humano, desvinculado das suas relações materiais, com a terra.



Era o trabalho, algo ainda bastante ignorado pelos filósofos, que determinava o contato da consciência individual com a sua realidade terrena e material, e cabia a ele a formação do seu juízo crítico. Contudo, como o trabalho pode desenvolver tal papel junto ao ser humano?

De acordo com Marx, o trabalho é uma necessidade perene do ser humano. É por meio dele que o ser humano entra em contato com a natureza, e é por meio dele que ele a modifica de modo a trazer-lhe o sustento e a manutenção da vida. Isto quer dizer que a única coisa que o ser humano realmente conhece e a partir da qual é capaz de exercer um juízo crítico é o trabalho. É por meio dele que o ser humano organiza o mundo no qual vive, um mundo material, e é para e nesse mundo assim organizado que ele trabalha.

Desde que o trabalho modifica o mundo continuamente, também o ser humano é continuamente modificado, não havendo uma essência fixa e definitiva que constitua uma consciência única e permanente que lhe permita um juízo crítico para fora e além do mundo material no qual vive. A esta forma de juízo crítico foi denominado materialismo histórico. Esta passou a ser a quarta tarefa crítica da Filosofia moderna.



Para desenvolvê-la, Marx modificou o conceito de ideologia. A crítica ideológica do mundo material encaixou-se tão bem que seu uso transbordou para todos os espaços do conhecimento humano contemporâneo, passando a ser conhecida como método crítico ou teoria crítica.

Pode-se dizer que, de início, o conceito de ideologia era bastante positivo. Para os iluministas franceses do início do século XIX, que o desenvolveram, tratava-se do conjunto de ideias que alimentavam uma sociedade, fazendo-a ser o que ela era. Adotar as ideias de uma sociedade, então, era escolher a sua ideologia, isto é, o seu modo de pensar. Naturalmente, também poderiam ser propostos novos modos de pensar, uma ideologia poderia ser mudada ou ensinada.

Marx critica esse conceito de ideologia, que assume que o modo de pensar nasce de uma sociedade, quase espontaneamente. Segundo ele, o modo de pensar de uma sociedade, a sua ideologia, é um modo de pensar das classes que detêm os recursos materiais e, por isso mesmo, podem também definir o que as pessoas devem pensar nessa sociedade.

Não existe algo como uma sociedade homogênea que partilha do mesmo modo de pensar, existe uma classe dominante que constrói um modo de pensar que lhe seja favorável no sentido de justificar e manter a sua dominação. Para existir uma dominação, é necessário que exista algo a ser dominado, e desde que Marx fez consistir a sociedade humana fundada no trabalho, é nele e a partir dele que se constitui e se nutre a ideologia.

Ela é desnecessária se não existe uma classe dominante, aquela que detém os recursos e meios para o trabalho, e uma classe dominada, aquela que deve executar o trabalho. De que modo a classe dominada aceita a dominação? É este o trabalho da ideologia. A ideologia é um instrumento utilizado pela classe dominante, que detém os meios e os recursos para formulá-la e para impô-la sobre os demais.

Ela é uma espécie de cortina de fumaça, de véu, de flores sobre as algemas, que fazem com que a classe dominante aceite como natural a condição da sociedade na qual vive. A função da ideologia é não permitir que sua verdadeira condição seja desmascarada, isto é, não permitir que a classe dominada adquira a consciência da sua condição.

A crítica filosófica deve fornecer à classe dominada os meios e recursos para remover a aparência falsa e enganadora da ideologia, e mostrar a face verdadeira e real da realidade, que se encontra na estrutura social, nas relações de produção e trabalho. Para isso, ela deve fazer uma análise crítica do processo pelo qual se produz a ideologia, apontar os seus resultados, desfazer as suas ilusões e predispor a classe dominada a rejeitá-la em troca da sua libertação.

Diferentemente do fracasso dos estados nacionais e políticos, que se esforçaram pela implantação de sociedades constituídas a partir de uma ideologia marxista, durante a primeira metade do século XX, a crítica filosófica marxista evoluiu continuamente durante o século XX. Esse fluxo contínuo de reflexões a partir das ideias de Marx, sobretudo a crítica ideológica, alimentou e se faz presente em todas as formas de pensar a realidade contemporânea. Um de seus mais vigorosos representantes, que sob sua inspiração desenvolveram uma teoria crítica da sociedade capitalista ocidental atual, é a denominada Escola de Frankfurt.

3 A ESCOLA DE FRANKFURT E A TEORIA CRÍTICA

Na Filosofia, quando se fala de uma escola, é para apontar para um grupo de filósofos que segue o ensinamento de um mestre, ou para indicar uma doutrina filosófica ou pensamento filosófico que se perpetua por certo tempo. Na Idade Média, escola era referência imediata ao lugar onde se praticava a filosofia e teologia predominantes na época: a escolástica. Nos dias atuais, não existem escolas, e os filósofos evitam referir a si mesmos como adeptos de tal e qual sistema, doutrina ou pensamento filosófico constituído, senão na medida em que ele influencia sua reflexão.

Desse modo, é assim que se deve entender a chamada Escola de Frankfurt. Este nome serviu para descrever, historicamente, um grupo de filósofos e pesquisadores alemães, ligados entre si por laços de amizade, no início dos anos 30 do século passado. Durante a II Guerra Mundial, eles emigraram da Alemanha e somente retornaram para lá, alguns deles, ao final da guerra, nos anos 50. Alguns deles se tornaram bastante influentes e reconhecidos no pensamento ocidental moderno, e são frequentemente citados, como: Theodor Adorno, Walter Benjamin, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas, entre outros.

As origens da Escola de Frankfurt estão na fundação do Instituto de Pesquisa Social, direcionado ao estudo do Marxismo e para o registro da história das lutas dos operários da Alemanha e Europa, naquele período. Sob a direção de Max Horkheimer, a partir de 1930, possibilitou as primeiras intuições sobre a Teoria Crítica, pois seu programa de pesquisa estabeleceu um estudo interdisciplinar entre as diversas ciências humanas e da sociedade, tendo como referência a obra de Karl Marx.



Portanto, a Escola de Frankfurt foi um rótulo convencionado para designar o reagrupamento dos membros do antigo Instituto de Pesquisa Social, após o pós-guerra alemão. Ainda sob a direção de Max Horkheimer, a quem se juntara Theodor Adorno, eles se ocuparam da discussão da reconstituição da Alemanha democrática e capitalista no mundo que surge do pós-guerra, principalmente nas décadas de 50 e 60, cujo papel e lugar não mais existem nos dias de hoje.



Essa escola desenvolveu uma perspectiva filosófica da sociedade ocidental contemporânea, denominada Teoria Crítica.

Eles reaproveitaram e aprofundaram a teoria marxista para criticar o sistema de valores individualista da sociedade industrial e capitalista contemporânea. Contudo, ao fazê-lo, abandonaram as principais teses marxistas: não haveria uma irremediável proletarização da sociedade; não existem crises cíclicas do Capitalismo; a igualdade econômica não resulta em liberdade individual, mas em homogeneização que tende para o totalitarismo.

Para eles, tratava-se de denunciar o aproveitamento exclusivamente racional da natureza, a partir da racionalização da ciência, reduzindo-a a simples técnica ou modo de fazer as coisas. A partir dessa perspectiva, o ser humano foi submetido como escravo de sua técnica.

Também, eles se preocuparam com a extensão dessa iniciativa para a cultura humana. Coube a eles a denúncia da massificação da cultura, por meio da indústria cultural, que, à semelhança do que aconteceu com a ciência, também submeteu as manifestações culturais humanas ao objetivo da produção e consumo, tornando a arte e o ser humano meros detalhes em uma estrutura capitalista cujo objetivo é a otimização da mercadoria em função do lucro maior. Seu objetivo era: a fuga da reflexão; criar a ilusão de felicidade; eliminar a dimensão crítica da sociedade.

Sua crítica também se estendeu, ou foi posteriormente estendida, para abranger os totalitarismos resultantes de visões positivistas da realidade, que tendiam a homogeneizar as formas de tratamento do ser humano, desfazendo os disfarces e máscaras usadas para afirmar a dominação e a sujeição aos sistemas totalizantes da sociedade pós-industrial capitalista ocidental.

A Teoria Crítica requer que se pense o que se quer dizer por teoria. Esta tanto pode significar o jeito como as coisas são, isto é, aquilo que se sabe sobre as coisas, como também o jeito como as coisas deveriam ser, isto é, aquilo que se pode fazer com as coisas a partir da ação sobre elas.



Para compreender melhor e ampliar seus conhecimentos sobre a Teoria Crítica, leia a introdução do seguinte livro: NOBRE, Marcos. **A Teoria Crítica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

Talvez isto possa ser entendido a partir do mundo físico. Por exemplo: você não pode mudar o que você sabe sobre o que é uma árvore, mas você pode agir sobre uma árvore a ponto de torná-la algo que realize seu potencial: uma cadeira, uma mesa, uma escultura. Igualmente, no mundo humano. Você não pode mudar o que você sabe sobre o que é uma sociedade humana, mas você

pode agir sobre ela de modo que ela se torne algo que realize o seu potencial: justa, livre e com oportunidades e direitos iguais para todos os seus participantes.

Isto significa que a transformação de algo requer o conhecimento do que esse algo é e das potencialidades que existem nele para que ele se torne algo além, desde que se tomem as devidas ações e medidas para que isto aconteça. Há duas maneiras, então, de abordar a realidade de algo. Seja vendo aquilo que ela é, que sugere um certo imobilismo de quem vê. Seja vendo aquilo que ela pode se tornar, que requer toda atividade e empenho de quem vê. Para isso, é preciso um diagnóstico de como as coisas são, a fim de apontar um certo prognóstico, como elas devem ser. É nesse segundo modo de ver que se deve tomar a proposta da Teoria Crítica.

4 JÜRGEN HABERMAS

Jürgen Habermas, sociológico e filósofo alemão, ainda em atividade, pertence à segunda geração da chamada Escola de Frankfurt.

4.1 A REFLEXÃO BÁSICA

A reflexão de Habermas procura ser uma revisão da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt a partir de uma atualização do Marxismo. Para ele, somente esta seria capaz de dar conta dos avanços da sociedade industrial contemporânea, avanço esse promovido por um desenvolvimento sem paralelos do capitalismo.

Segundo Habermas, uma sociedade capitalista avançada é regida por uma lógica, uma racionalidade, por ele denominada de instrumental. Esse conceito de razão instrumental indica que a opção da sociedade atual é pela implantação de meios que promovam o fim por ela almejado: o rápido desenvolvimento tecnológico.

Para que ele ocorra, é preciso o investimento científico na formulação de um conhecimento técnico, aquele que tem por fim a pesquisa e sua aplicação ao conhecimento técnico. O que significa que cabe à ciência a definição dos meios adequados para o domínio e uso dos recursos do mundo natural, a fim de trazer o bem-estar e felicidade aos seres humanos.

O problema, para Habermas, é que o próprio ser humano passou a ser visto como parte do mundo natural, isto é, ele também foi submetido ao mesmo fim: sua função no desenvolvimento tecnológico; e à mesma lógica: o seu papel instrumental na consumação deste fim.

Isto significa ignorar a própria condição humana, a sua humanidade. Esta não pode ser submetida à racionalidade técnica instrumental, sob pena da perda da autonomia e liberdade que lhe é própria, e com as funestas consequências resultantes. Ao contrário, deve-se permitir que o ser humano preserve seu espaço de estabelecer os próprios fins por meio da interação com os demais seres humanos.

Ele deve constituir para si um espaço emancipador da dominação técnica, e este, para Habermas, encontra-se no uso significativo do discurso, da conversação, da ação comunicativa, isto é, da iniciativa humana em conversar sobre seus próprios problemas para encontrar os caminhos que lhe permitam escapar das armadilhas da sociedade industrial capitalista.



Esta ação comunicativa requer a crítica, desmascaramento e eliminação das relações assimétricas, aquelas que tornam desiguais os seres humanos entre si.

Mais ainda, exige a retomada de uma razão emancipadora, aquela que torna o ser humano capaz de pensar por si e a partir de si mesmo. Para isso, ele deve se concentrar no uso da linguagem, de modo a torná-la livre dos mecanismos que submetem os seres humanos uns aos outros e aos sistemas dominantes na sociedade pós-industrial contemporânea.

Para Habermas, isso passa pela retomada do projeto iluminista disposto para a sociedade ocidental, nos séculos XVII e XVIII. Sua proposta de racionalidade humana ainda não foi plenamente estabelecida e, devidamente corrigida, revista e atualizada por meio da ação comunicativa, constituiria uma racionalidade atual capaz de contrapor-se à racionalidade técnica instrumental contemporânea.

4.2 A TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA

Portanto, à racionalidade instrumental, Habermas contrapõe a racionalidade comunicativa. De certo modo, isto faz referência a certo uso do discurso humano, tendo em vista as suas possibilidades comunicativas.

Desse ponto de vista, todo discurso, falado ou escrito, composto dentro de determinado contexto social, realiza determinadas funções comunicativas entre um emissor e um receptor, visando a persuadir este a efetuar algumas ações de acordo com certa intencionalidade daquele. Assim, o discurso é considerado um evento linguístico-comunicativo em si, sob o qual subjaz uma rede de influências sociais que contribuem para a produção e realização de atos sociocomunicativos.

Por trás dessa abordagem pragmática à Linguagem estão as ideias veiculadas pela teoria dos Atos de Fala, do filósofo inglês John L. Austin (1990). Conforme ele, uma frase não serve apenas para afirmar ou negar algo acerca de algum objeto. Ele o chama de ato locucionário. Serve, também, para realizar determinadas ações, bastando para isso que ela seja proferida dentro de

determinadas condições de interação social, visando a determinado efeito sob circunstâncias específicas. Ele o chama de ato ilocucionário. Este se constitui em uma ação que possui repercussão nas ações subsequentes daqueles que o ouvem. Ele o chama de ato perlocucionário.

QUADRO 16 – SÍNTESE DOS ATOS

Ato locucionário	A enunciação de uma frase.
Ato ilocucionário	O uso da frase em determinado contexto de interação humana.
Ato perlocucionário	As ações consequentes à enunciação da frase.

FONTE: O autor

Em resumo, um discurso ou uma fala é uma ação comunicativa, isto é, uma maneira de alguém comunicar e atuar sobre outras pessoas, não é um modo objetivo de declarar algo sobre alguma coisa no mundo. O que equivale a dizer que, à medida que alguém fala e outro ouve, ou que alguém escreve e outro lê, um evento ou sequência de eventos comunicativos tem lugar, pois sujeitos estão interagindo comunicativamente, provocando mudanças nas situações de vida nas quais se encontram.

Esta interação discursiva humana se dá a partir de certa visão de mundo, mundivisão ou mundo da vida. Este se trata de um modelo intuitivo que oferece significado à existência humana ao impor ordem ao mundo no qual a pessoa humana vive, às suas experiências nele e a auxilia a orientar suas ações, visando à sua conduta nele. (HABERMAS, 1990, p. 87).

Esse modelo não é necessariamente explícito, trata-se mais de suposições ou verdades preestabelecidas. Não exatamente verdades comprovadas, porém assumidas como tais, que lidam com a natureza da realidade, a ordem do universo e os fins e os propósitos da existência humana. A partir dele deriva-se uma espécie de saber-acerca-de-um-pano-de-fundo, um conhecimento intuitivo, não problematizado, portanto, não tematizado e, assim, anterior a qualquer esforço de sistematização.

Ele é um tipo de *a priori*, constituindo-se por:

- 1 certeza imediata inabalável;
- 2 portadora de força totalizadora;
- 3 que interpenetra holisticamente toda a experiência do sujeito no mundo.

Pode-se dizer, pois, que a visão de mundo é:

- 1 um saber acerca de um horizonte, desde determinada situação de vida a partir da qual duas pessoas se comunicam;
- 2 de um saber acerca de um contexto, desde determinado assunto acerca do qual ambas as pessoas detêm razoável experiência para se comunicarem;
- 3 que se apoia, mais profundamente, naquele mundo da vida.

Esse mundo da vida emerge à medida que pessoas dialogam e narram sobre aqueles saberes, buscando entender sobre algo no mundo, criando uma prática sociocomunicativa que requer a existência de uma cultura, uma sociedade e uma estrutura de personalidade.

Da cultura, elas extraem os elementos simbólico-semânticos que se encontram difusos em toda a parte. Da sociedade, extraem as normas estabelecidas pelos grupos humanos. Da estrutura da personalidade, extraem as condições peculiares de identidade que se estabelecem em relação ao outro.

Busca-se, nesse encontro, reconstruir uma visão comum, transcendental ou de base acerca do mundo, desde a prática sociocomunicativa dos falantes que habitam uma pluralidade de mundos particulares, permitindo uma nova civilização.

Talvez você entenda melhor a importância da teoria acerca do discurso observando o que acontece quando alguém faz uma promessa, um tipo de discurso, a outrem. Uma promessa não pretende declarar, descrever ou relatar, porém fazer uma coisa. Para que seja válida, ela deve ser realizada sob certas condições extremamente específicas, tanto para aquele que fala quanto para o que o escuta. Para isso, é preciso que o tempo verbal seja empregado no futuro em um contexto adequado à sua declaração. Outro aspecto fundamental à promessa é a sua recepção da parte de quem a ouve.

[...] deve haver o desejo ou interesse na realização da promessa, ela não é uma ameaça ou advertência. A seguir, o receptor imagina ou avalia que quem fez a promessa possui as condições, meios e recursos para realizá-la. Então, admite que quem promete tem também a intenção ou vontade de fazer aquilo que prometeu. (SEARLE, 1972, p. 95).

Assim, ele pode obrigar ou comprometer o que fez a promessa, esta é a condição essencial. Desse modo, pode aguardar determinados efeitos ou resultados conforme a promessa efetuada. Também pode considerar que a promessa não é sincera quando percebe que aquele que a faz não possui a intenção de realizá-la ou, ainda, que não possui os meios, tornando tal pessoa culpada de irresponsabilidade ao prometer algo que não pode ou não pretende realizar.

A promessa produz efeitos ou consequências sobre os sentimentos, pensamentos, ou ações daquele que a recebe, inclusive resultando em novas atitudes correspondentes, de tal modo que acontece uma completa reorientação e consequente transformação da realidade vivida.



Retornando a Habermas, sua proposta de uma racionalidade comunicativa se opõe àquela, moderna, na qual um sujeito individual e solitário trata de pensar acerca do objeto que deseja conhecer.

Na verdade, a única forma de conhecimento verdadeiro é aquele que pode ser estabelecido a partir da conversação mútua entre duas pessoas acerca daquilo que desejam conhecer no mundo. Entretanto, como pode ser válido o conhecimento assim adquirido? Para isso Habermas estabeleceu três critérios:

- 1 objetividade: deve haver um mundo objetivo acerca do qual ambos possam conversar;
- 2 sociedade: as relações entre ambos os conversadores devem ser socialmente reguladas;
- 3 subjetividade: cada um deve contribuir com suas próprias experiências pessoais.

A partir desses critérios, Habermas constitui o que ele chamou de mundo da vida, que ele estrutura em três categorias:

- 1 cultura: o conhecimento armazenado que supre os conversadores de interpretações quando buscam a compreensão sobre algo no mundo;
- 2 sociedade: as relações legitimamente reguladas no grupo social que permitem a igualdade de condições entre os conversadores;
- 3 pessoa: a competência comunicativa dos conversadores, oriunda da capacidade individual de falar e agir dentro de uma conversação.

5 CRÍTICA E HERMENÊUTICA

5.1 NA PESQUISA SOCIAL E CULTURAL

As repercussões do criticismo na pesquisa contemporânea constituíram um certo grupo de pesquisadores chamados de críticos. Eles são identificados por usar as diversas correntes oriundas da Teoria Crítica em seus estudos da cultura e da sociedade. Ao fazê-lo, eles se fundamentam em determinados princípios, conforme Denzin e Lincoln (2008, p. 405):

- 1 todo modo de pensar é mediado por relações de poder histórica e socialmente constituídas;
- 2 os fatos nunca podem ser isolados de suas explicações ideológicas;
- 3 a relação entre ideia e objeto, entre significante e significado, nunca é fixa, mas mediada pelas relações de produção e consumo desenvolvidas dentro do Capitalismo;
- 4 a subjetividade humana se forma a partir da linguagem;
- 5 certos grupos em uma sociedade, e algumas sociedades em relação a outras, são mais privilegiados, e se impõem sobre as demais por instrumentos de dominação e submissão;
- 6 a opressão tem muitas faces e frequentemente interconectadas;
- 7 comumente, os resultados dos estudos da corrente principal de pesquisadores da sociedade e da cultura tendem à manutenção dos privilégios de classe, de gênero, de raça.

O trabalho dos pesquisadores críticos não se detém à descrição, explicação ou interpretação, mas prossegue para a proposta de ações políticas que transformam o estado de injustiça e opressão por eles visualizado em seu estudo.

Para tal, o pesquisador começa por fazer a crítica de si mesmo, de seu modo de pensar e ver a realidade. Depois de estudá-la, ele está disposto a mudar sua autocrítica, se necessário. Por fim, seu interesse o conduz a reposicionar a sua própria ação, mostrando que, por trás da realidade aparente, existe uma outra realidade que deve ser trazida à luz de modo que seja modificada.



Por exemplo, o comportamento transgressor intolerável de uma criança na sala de aula, do ponto de vista de um pesquisador crítico, pode ter relação com o ambiente familiar e de vizinhança no qual ela vive, mas também com os sistemas sociais e culturais de preconceito e criminalização da sua conduta, por ser negra e pobre, talvez, de modo que a abordagem ao seu comportamento deve ser no sentido tanto de atuar nos respectivos ambientes quanto emancipar essa criança das relações opressoras e preconceituosas que afetam também o seu comportamento.

Desse modo, os pesquisadores interessam-se pelas circunstâncias de opressão de raça, gênero, sexualidade, cultura, religião, colonialismo e deficiências de toda sorte. Ela se opõe frontalmente aos estudos que pretendem a neutralidade nas questões sociais e culturais, denunciando-as como fortalecedoras dos papéis ideologicamente constituídos que visam à preservação dos privilégios de brancos, homens, ricos, ocidentais.

Esse criticismo também repercutiu nos estudos e pesquisas em Hermenêutica, que fizeram com que se repensasse as suas bases ontológicas ou idealistas, aterrissando-as na realidade material e social humana.

A pesquisa crítica repercute na Hermenêutica de duas maneiras. A primeira diz respeito ao uso da Linguagem, não mais considerada como espelho da sociedade, mas como uma prática social que depende de um contexto para que as palavras tenham significado. Desse modo, ela não pode ser neutra e nem uma descrição objetiva, pois ela serve para construir a sociedade na qual as pessoas vivem. Por exemplo: imagina-se que, ao usar as palavras macho e fêmea para designar os dois gêneros humanos, elas correspondam perfeitamente àquilo que naturalmente são: homem e mulher. Todavia, o uso desses termos descreve muito mais do que a natureza de ambos, refletem papéis, funções, lugares, roupas, gostos, educação, emoções, e muitas outras coisas.

A Linguagem serve para definir e orientar a organização de uma sociedade, a Hermenêutica crítica sugere que se observe como ela alimenta discursos que justificam, legitimam e determinam o lugar de cada um na sociedade. Isto é, um discurso pode definir qual o papel esperado para os gêneros, masculino e feminino, também apontando, por designação ou por omissão, o que a sociedade considera errado ou não aceitável também. A interpretação, aqui, trata-se de pôr a descoberto o que está oculto ou à margem, nos discursos, de modo a promover a transparência e a emancipação daqueles que são oprimidos exatamente por não estarem adequados.

A segunda repercussão da pesquisa crítica na Hermenêutica diz respeito ao uso da interpretação na informação. Nesse aspecto, ela parte da ideia de que os fatos não falam por si mesmos, tudo o que nos vem é interpretado. Isto quer dizer que não apenas vemos e percebemos as coisas que acontecem na sociedade, mas lhes damos certo valor. Este valor depende de como estamos localizados, de qual é a nossa posição ou situação na sociedade. Certamente, quando no final da tarde, várias mulheres estão no ponto de ônibus próximo a um condomínio de luxo, imediatamente não se vê somente mulheres à espera do ônibus, mas interpretamos a situação como empregadas domésticas que passaram seu dia dando seu trabalho nas residências de luxo.

A interpretação, então, depende do valor que damos às coisas a partir de onde estamos situados, e sempre estamos situados de algum modo. Uma pessoa subindo de joelhos, piedosamente, a escadaria de uma igreja católica, tanto pode ser interpretada como altamente religiosa ou como uma tola, dependendo do valor que alguém atribui ao seu gesto.

Assim, tudo deve adquirir um sentido, um significado, e essa é a tarefa da Hermenêutica. Entretanto, este sentido ou significado não emerge de um sujeito sozinho e individualizado no mundo, tentando compreender as coisas que o cercam. Ao contrário, ele brota de um sujeito coletivamente situado em um contexto em que os significados já existem de antemão. Importa saber se eles são corretos ou não, e isso depende de compreendê-los também contextualmente, isto é, quem, de que modo, em que circunstância e com que objetivo está determinando o sentido ou a compreensão.

Desde que o principal material da Hermenêutica são os textos, a pesquisa crítica transformou todo ato social e cultural na qualidade de texto. Portanto, pode-se aplicar a ele o modo como também se aplica ao texto escrito. Na verdade, os próprios textos escritos são vistos como fontes ou legitimadores de interpretações que devem ser sujeitas à interpretação, o que significa perguntar pela autoridade do texto quanto pela maneira como ele é interpretado ao longo da sua história.

O hermeneuta crítico, então, recorre ao círculo hermenêutico para dar conta da sua tarefa. Diz-se que ele é um construtor de pontes entre o texto e o leitor, entre o texto e o produtor, entre o ato da sua escrita e o ato da sua leitura, entre o indivíduo e a sua situação. Numa atitude de vai e vem, ele observa as influências e interferências sociais e culturais mútuas, entre ambas as partes, e como elas contribuem para uma compreensão total que, ainda assim, depende das partes para se efetivar.

5.2 NA PESQUISA LITERÁRIA

Outra forma de abordar a Hermenêutica crítica é a partir da Fenomenologia literária de Paul Ricoeur, já estudada em tópicos anteriores. A partir dos estudos de Ricoeur, John Thompson propôs um tipo de Hermenêutica crítica, por ele chamada Hermenêutica profunda. (LEWIS-BECK, 2004, p. 217).

Para ele, a interpretação de um texto é um processo dialético que envolve três etapas, inter-relacionadas, interdependentes e mutuamente conectadas.

O primeiro momento é a análise do contexto social e histórico do qual o texto emergiu.

O segundo momento é a análise da constituição formal do texto, muito parecida com a análise estrutural. Tanto uma análise quanto a outra são necessárias para a entrada em um texto, de modo que não se pode sobrepor ou prescindir de uma e outra.

O terceiro momento é o propriamente hermenêutico. Nesse momento, o pesquisador deve unir as duas análises anteriores e produzir uma interpretação criativa quanto ao significado do texto no contexto social e histórico do qual o intérprete faz parte. Há algo mais, porém, nesse ato interpretativo que o caracteriza exatamente como crítico.

Além do interesse no significado do texto, a hermenêutica crítica também está preocupada com o papel do texto no contexto social e cultural do intérprete. Este estudo envolve a análise da produção, transmissão e recepção do texto em determinada sociedade e cultura. Ela está interessada na maneira como os textos funcionam para legitimar o lugar social das pessoas na sociedade e as relações de poder que o sustenta. Desse modo, ela busca tornar seu trabalho colaborativo com os demais esforços da Teoria Crítica nas ciências da sociedade e da cultura.

LEITURA COMPLEMENTAR

DIALÓGO ENTRE A LEITURA POPULAR E A LEITURA FEMINISTA DA BÍBLIA

Elaine G. Neuenfeldt

A Leitura Popular da Bíblia exercitada nos grupos comunitários tem sido motivadora e interlocutora de uma hermenêutica que tem como ponto de partida as experiências das mulheres e é denominada de leitura feminista da Bíblia. O propósito deste artigo é promover uma interação entre os diferentes passos propostos no caminho metodológico feminista e popular.

Do jeito de ler a Bíblia

A Leitura Popular da Bíblia tem como um dos seus instrumentais o assim chamado triângulo hermenêutico: realidade, texto/Bíblia e comunidade. O método caracteriza-se pela sua circularidade ou espiralidade, ou seja, como círculo, não há uma definição rígida por onde se deve começar a leitura e, como espiral, indica-se que não é um processo encerrado em si, mas, por um lado, aberto a novas perspectivas, e, por outro, que permite e promove aberturas de perspectivas na própria leitura. A figura do triângulo já é bastante conhecida, mas segue sendo útil. Em alguns momentos pode ser também representado por um círculo ou uma espiral.

A realidade – chão da leitura popular da Bíblia

A realidade em que se vive é o chão que determina a porta de entrada no texto bíblico. Neste sentido é que se pode dizer que a Leitura Popular da Bíblia parte da realidade, pois a vida, em sua concretude, com suas mazelas e prazeres, com seus sonhos e dissabores, é o lugar onde se articula e se entretetece a Palavra de Deus. Esta porta de entrada toma em conta as necessidades concretas da vida diária, mas também a estruturação mais ampla da sociedade deve estar no horizonte da compreensão. Para entender a realidade, o uso de instrumentais advindos de outras áreas de conhecimento é necessário. Outras áreas de saber constituem, então, lugares de encontro no caminho de leitura bíblica.

Partir da realidade implica tomar esta de forma dinâmica. A realidade é dinâmica. Aqui devemos ter os nossos corpos em sintonia e presença com o lugar onde estamos. Implica ouvir os silêncios, os gemidos, as dores, os suspiros. Muitas vezes, a realidade é de silêncio, de não fala. Como, por exemplo, em situações de violência, em que a fala não é articulada ou a fala repete as únicas palavras que podem ser ditas naquelas situações. Aqui também é preciso um exercício de suspeita e de sensibilidade para escutar e sentir as entrelinhas, os entreditos, os silêncios, os gestos e posturas dos corpos.

A vida e a experiência das mulheres

Na leitura da Bíblia a partir das perspectivas feministas, as perguntas motivadoras para evidenciar os instrumentais exegéticos e hermenêuticos circundam o campo das experiências cotidianas das mulheres, com as nuances complexas que conformam essas experiências.

Para definir as experiências das mulheres, deve-se buscar apoio na discussão que se desenvolve no movimento feminista. A categoria gênero, como referencial teórico-metodológico constitutivo das relações sociais, baseada em diferenças biológicas de sexo, significando as relações de poder, tem sido usada como instrumental de análise no resgate do protagonismo de mulheres na Bíblia. (SCOTT, 1990). “A perspectiva de gênero é relacional, o que implica que o uso de seus instrumentais traz acopladas outras categorias e interpretações em relação a um conjunto de fenômenos sociais e históricos em relação à identidade, como, por exemplo, as questões da idade/geração, raça/etnia, classe social etc.” (LAGARDE, 1996, p. 26).

A partir desta diferenciação de gênero, insere-se a ideia de experiência das mulheres. Entende-se que as experiências são cultural e socialmente construídas, são históricas e permeadas pelas relações de poder. Tomar a experiência como evidência implica um cuidado metodológico que evita o risco de naturalizar as diferenças, ou seja, tomar as identidades construídas, atribuídas nos processos históricos, como dadas, inatas. Ao tratar de evidenciar e resgatar a experiência de um grupo específico, no caso as mulheres, esta abordagem auxilia no entendimento dos mecanismos de repressão e exclusão desses grupos. Contudo, para tornar mais complexa a análise, torna-se necessário resgatar o aspecto relacional e dinâmico das experiências.

“Esta perspectiva relacional, tão cara nas teorias de gênero, é o que promove a conexão com o conceito de sagrado constitutivo das experiências religiosas das mulheres. A noção de sagrado pode ser mais apurada quando entendida como relação” (CROATTO, 1994, p. 48). Na análise das experiências religiosas é necessário tomar em conta outras variáveis, como a questão do sincretismo, das épocas históricas, com seus contextos políticos, sociais e econômicos e culturais. “Toda experiência religiosa se dá sobre a base de uma experiência humana e como tal é relacional, com outras pessoas, com o mundo e com o transcendente, o sagrado ou o mistério. Estes últimos fatores a especificam como experiência religiosa” (CROATTO, 1994, p. 37).

Neste sentido, a experiência religiosa das mulheres acontece no cotidiano, lugar onde se estabelecem as relações, em todos os aspectos da vida. Cotidiano aqui é entendido com todas as suas complexidades e particularidades, o que o caracteriza em sua heterogeneidade.

Por ser a cotidianidade, o lugar dos acontecimentos históricos, apesar de, muitas vezes, não serem registrados por escrito, é por ali que os fatos históricos devem ser analisados. Com esta configuração, o cotidiano é simultâneo, sendo particular e genérico ao mesmo tempo. É este lugar simultâneo e histórico onde acontece a relação com o divino, com o sagrado. Esta relação se dá a partir dos objetos, dos elementos, das coisas que conformam a cotidianidade: a comida, a roupa, as panelas, o rio, a água, as árvores, o tear, a reprodução, a educação, a terra, os cheiros, as ervas, os animais, as crianças, as vizinhas, o sal, a farinha, o óleo, os potes, e tantas outras.

Do lugar da Bíblia

O movimento de aproximação ao texto bíblico, que é definido de popular, está baseado numa postura participativa, contextualizada e crítica. Esta postura

articula a consciência da ausência, da perda da Bíblia com o desejo de presença. É um movimento que reconhece a própria casa, numa procura animada pelo sentimento de ausência. A procura é empreendida com método, com opções que delimitam o caminho. O texto da mulher que procura a moeda perdida, de Lc 15:3-7, ajuda a iluminar este movimento de busca, de procura. A mulher precisa passar por um processo de reconhecimento do espaço já tão conhecido para ela. Ela busca de forma incansável, em cada canto, em cada esquina, já tão familiares, mas ao mesmo tempo tão velados para ela. A procura causa estranheza diante de espaços não mais reconhecidos como seus, mas traz uma sensação de familiaridade, pois retoma velhos objetos, antigas recordações e as relê de um jeito diferente, com um novo olhar, com novas perguntas.

As perdas e aprisionamentos da Bíblia aconteceram e acontecem a partir de concepções fundamentalistas que arrancam o texto de seu contexto histórico, que não tomam em conta o seu lugar social, nem olham para as condições que produziram e leram os textos.

Outra forma de aprisionar a Bíblia acontece no academicismo, que é diferente de academia. (PEREIRA, MESTERS, 1994). Academicismo é um jeito de fazer academia – estudo aprofundado e sistematizado, descolado da vida concreta e da realidade do povo. Os artifícios científicos apreçados nas academias, institutos, nas teses e nos manuais, pretensiosamente se dizem objetivos e universais. Todavia, ao se anunciarem desta forma, enclausuram e ressecam a vivacidade e a espiritualidade do testemunho bíblico.

A dinamicidade da leitura popular brota do meio do povo e articula explicitamente a sua opção pelas pessoas excluídas e marginalizadas do sistema dominante. Assim, ela devolve ao povo o poder de tomar a Bíblia em suas mãos, conquistando o direito de articular a sua própria fala sobre Deus, enfim, de fazer teologia.

Numa leitura feminista, a pergunta centra-se no papel da Bíblia para a vida cotidiana das mulheres. A Bíblia se constitui como texto-corpo sagrado para muitos grupos comunitários. O estudo da Bíblia desde uma perspectiva popular, comunitária e ecumênica tem proporcionado ao povo empobrecido e excluído momentos de resgate de sua autoestima e de construção de cidadania. A Leitura Popular da Bíblia tem proporcionado encontros que se caracterizam pela partilha da vida e, a partir daí, surgem as perguntas que fazem a reflexão hermenêutica com a Bíblia.

Por um lado, experimentamos esta abertura e diálogo da vida com a Bíblia. Para as mulheres, este diálogo tem proporcionado novas luzes e olhares que resgatam e promovem a sua autoestima e que promovem movimentos de empoderamento em relação a tantas situações de exclusões enfrentadas na realidade marcada pelo empobrecimento.

No entanto, é necessário dizer também que, para as mulheres, a relação entre a Bíblia e seus próprios corpos nem sempre é experimentada de forma agradável. Dor, exclusão e discriminação têm sido, na maioria das vezes, a mensagem fundamentada na Bíblia e direcionada às mulheres. Há ambiguidade na relação entre as mulheres e os textos sagrados bíblicos. Se, por um lado, trazem luzes, inspiram e motivam para a participação ativa na comunidade de

fé e nas instâncias sociais, por outro ainda há um caminho a ser percorrido que desvele este poder de silenciamento que os textos bíblicos têm, quando usados para legitimar e justificar a organização patriarcal da sociedade.

A pergunta que brota daí é: como é possível então provocar uma aproximação crítica entre as mulheres e a Bíblia, entre estas experiências corporais sagradas? A hermenêutica feminista tem exercitado este movimento, tendo como um de seus principais instrumentos metodológicos a suspeita. Aprendemos a suspeitar, a questionar e nos aproximar criticamente do corpo sagrado bíblico, com um olhar atento e prioritário em nossas experiências corporais, como mulheres. Com este movimento resgatamos a presença e o protagonismo de mulheres no processo de tessitura sagrada das histórias bíblicas. Aprendemos com estes testemunhos a promover dignidade e autoestima, arejando e umedecendo nossas experiências e vivências de espiritualidade.

Se ainda constatamos que a Bíblia tem sido usada como âncora para concepções que fundamentam atitudes patriarcais e machistas, também ainda podemos afirmar que da Bíblia se extraem fundamentos para a exclusão das mulheres de espaços de poder nos diferentes espaços da sociedade, o que inclui de forma especial os espaços eclesiais.

Contudo, já é uma prática em nossos espaços comunitários uma hermenêutica bíblica que conjuga os instrumentais do feminismo com os instrumentais exegéticos histórico-críticos, bem como outras metodologias de leitura da Bíblia.

A exegese e a hermenêutica feminista da Bíblia requerem posturas que releiam a história da salvação, a história de Deus com seu povo, a partir das experiências das mulheres, como lugar de manifestação do sagrado. Esta postura implica tomar o texto bíblico, em sua autoridade, como produto da relação de Deus com a vida concreta, cotidiana de um povo.

Os textos escritos devem ser vistos a partir de seu longo processo de fixação histórica, de redação e compilação, processo este influenciado e determinado pela configuração política, econômica, social e religiosa. Os textos são tomados como unidades que guardam a memória das situações vivenciais. São núcleos de memórias populares, construídos a partir dos setores sociais e dos conflitos que geraram os textos.

A suspeita como instrumental de análise permite uma leitura crítica da tradição, a partir das redes de relações que o texto apresenta e que entram em diálogo com a vida atual, com sua realidade, seu cotidiano, seus conflitos, sonhos e desejos.

Esta suspeita precisa ser articulada com a tradução do texto, suas linguagens e as escolhas feitas em torno de terminologias. No entanto, deve-se ter também a perspectiva crítica em torno da tradição que, muitas vezes, é mais determinante na interpretação de determinados textos e temas do que o próprio texto.

RESUMO DO TÓPICO 3

Nesse tópico você viu que:

- A crítica é um juízo feito por um sujeito consciente e autônomo acerca de algo na realidade que o cerca.
- Na Modernidade ocidental, a crítica assumiu um papel fundamental com relação ao conhecimento e ao modo de obtê-lo.
- Com o advento da Modernidade tardia, a Teoria Crítica ampliou o escopo da crítica para incluir o próprio sujeito cognoscente como parte da realidade.
- Ao fazê-lo, deu condições para o desenvolvimento de uma Hermenêutica crítica, preocupada com as influências da sociedade e da cultura na formação da consciência do sujeito no esforço por sua emancipação.



1 Você observou que a Modernidade ocidental é caracterizada pela confiança no indivíduo que assume, a partir da sua consciência, a crítica como lugar fundamental para obtenção e análise do conhecimento. A Filosofia ocidental atribuiu a si mesma esta tarefa crítica, as quais podem ser descritas conforme a seguir:

- I - Como ser pensante e racional, o ser humano seria capaz de avaliar criticamente o mundo à sua volta, como percebido pelos seus sentidos, a fim de não se deixar iludir por eles, a fim de adquirir ideias claras e verdadeiras sobre a realidade que o cercava.
- II - A percepção que o ser humano tem das suas experiências no mundo, as quais são investigadas criticamente por sua razão, é antecedida de uma estrutura que antecede a ambas, de modo a organizar suas experiências e raciocínio no tempo e espaço.
- III - A estrutura que antecede toda experiência e raciocínio humano não tem a ver com uma abstração transcendental, e sim com a sua realidade material. É dela, especificamente de suas relações mediadas a partir do trabalho, que ele deve fazer a crítica de sua condição no mundo, sobretudo, desmascarando as ideologias que impedem a verdadeira apreensão da realidade por trás da aparência que ela almeja disfarçar.
- IV - Conforme o uso da Teoria Crítica nos estudos da cultura e da sociedade, o estudioso deve buscar na sua ordem constituída o fundamento para a crítica, por meio de uma abordagem neutra e imparcial, sem se deixar envolver pelos discursos que disfarçam a realidade. Ele deve ir direto aos fatos, pois são eles que interessam.

Agora, assinale a alternativa CORRETA:

- () Somente a sentença IV está correta.
- () As sentenças I e IV estão corretas.
- () As sentenças I, II e III estão corretas.
- () Somente a sentença III está correta.

REFERÊNCIAS

- AUSTIN, John L. **Quando dizer é fazer**. Rio de Janeiro: Artes Médicas, 1990.
- BARTHES, Roland. **A aventura semiológica**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- BLEICHER, Josef. **Hermenêutica contemporânea**. Rio de Janeiro: Edições 70, 1980.
- BULTMANN, Rudolf. **Crer e compreender**. São Leopoldo: Sinodal, 2001.
- CAHOONE, Lawrence E. **From Modernism to Postmodernism: An Anthology**. Oxford: Blackwell, 1996.
- CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade**. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2010.
- CORETH, Emerich. **Questões fundamentais de hermenêutica**. São Paulo: USP, 1973.
- CRITICAL HERMENEUTICS. In: LEWIS-BECK, Michael S. (Eds.) **The Sage Encyclopedia Of Social Sciences Research Methods**. California: SAGE, 2004.
- DENZIM, Norman K; LINCOLN, Yvona S. **The Landscape of Qualitative Research**. 3. ed. California: SAGE, 2008.
- DEWEY, John. Experiência e método filosófico. In: **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- DUARTE, Liza Bastos. **Hermenêutica jurídica: uma análise de temas emergentes**. Canoas: ULBRA, 2004.
- FALCÃO, Raimundo Bezzerra. **Hermenêutica**. São Paulo: Malheiros, 2010.
- FEYERABEND, Paul. **Contra o método**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.
- FOUCAULT, Michel. **Hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FRANCO, Sérgio de Gouvêa. **Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur**. São Paulo: Loyola, 1995.
- GIDDENS, A. **A constituição da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- GREIMAS, Algirdas J. **Semântica estrutural**. São Paulo: Cultrix, 1973.
- HABERMAS Jürgen. **Pensamento Pós-Metafísico: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

- HEELAS, Paul (Org.). **Religion, Modernity and Postmodernity**. Oxford: Blackwell, 1998.
- HENRICHSEN, Walter. **Princípios de interpretação bíblica**. São Paulo: Mundo Cristão, 1997.
- HERMENÊUTICA. In: FERRATER MORA José. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Loyola, 2000.
- JAMES, William. O que significa o Pragmatismo? In: **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- JORGE, Marco A. Coutinho; FERREIRA, Nádia P. **Freud: criador da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.
- KÜMMEL, Werner Georg. **Introdução ao Novo Testamento**. 17. ed. São Paulo: Paulinas, 1982.
- LACOSTE, Jean-Yves. **Dicionário crítico de teologia**. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2004.
- LEMERT, Charles. **Pós-Modernismo não é o que você pensa**. São Paulo: Loyola, 2000.
- MARCONDES, D.; JUPIASSÚ, H. **Dicionário básico de filosofia**. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia**. 13. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- _____. **Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein**. 6. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- MARDONES José Maria. **Postmodernidad y Cristianismo: el desafio del fragmento**. Santander: Sal Terrae, 1988.
- MAZOTTI, Marcelo. **As escolas hermenêuticas e os métodos de interpretação**. Barueri: Minha Editora, 2010.
- METAFÍSICA. In: DICIONÁRIO Michaelis. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php?lingua=portugues-portugues&palavra=metaf%EDsica>>. Acesso em: 26 abr. 2013.
- MOSCONI, Luís. **Para uma Leitura fiel da Bíblia**. São Paulo: Loyola, 2002.
- NEF, Frédéric. **A linguagem: uma abordagem filosófica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- NOBRE, Marcos. **A teoria crítica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

ONTOLOGIA. In: DICIONÁRIO Michaelis. Disponível em: <http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/definicao/ontologia%20_477441.html>. Acesso em: 26 abr. 2013.

PEIRCE, Charles S. O que é o Pragmatismo? In: PEIRCE, Charles S. **Semiótica**. São Paulo: Perspectiva, 1977.

PORTER, Stanley E. (Ed.). **A Handbook to the Exegesis of the New Testament**. Boston/Leiden: Brill, 2002, p. 3-21.

REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga**. São Paulo: Loyola, 1994.

RICKMAN, H. P. **Wilhelm Dilthey: Pioneer of the Human Studies**. California: University of California Press, 1979.

ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica filosófica**. Porto Alegre: Unisinos, 2002.

_____. O círculo hermenêutico como estrutura, o enquanto da hermenêutica filosófica. **Veritas: Revista Trimestral de Filosofia da PUCRS**, Porto Alegre, v. 44, n. 1, p. 109-131, março 1999.

ROUDINESCO, Elisabeth. **Por que a psicanálise?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

RUEDELL, Aloísio. **Da representação ao sentido: através de Schleiermacher à hermenêutica atual**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. **Hermenêutica filosófica e aplicação do direito**. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SANTAELLA, Lúcia. O que é Semiótica. São Paulo: Brasiliense, 1990. Disponível em: <http://www.uc.pt/fluc/lif/publicacoes/textos_disponiveis_online/pdf/conceitos_herm>. Acesso em: 17 mar. 2013.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. São Paulo: Cultrix, 2006.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. **Hermenêutica: arte e técnica da interpretação**. Petrópolis: Vozes, 1999.

SEARLE, John R. **Les Actes de Langage**. Paris: Herman, 1972.

SILVA, Maria Luiza Portocarrero. **Conceitos fundamentais de Hermenêutica Filosófica**. Coimbra, 2010. Disponível em: <http://www.uc.pt/fluc/lif/publicacoes/textos_disponiveis_online/pdf/conceitos_herm>. Acesso em: 17 mar. 2013.

STEIN, Ernildo, STEIN, Lenio Streck. **Hermenêutica e epistemologia**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011.

STEIN, Ernildo. **Aproximações sobre hermenêutica**. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

SZKLARZ, Eduardo. NAZISMO. In: **Superinteressante**. 36 (2005) 36-45. Veja-se outros fatores em: LEMERT Charles. Pós-Modernismo não é o que você pensa. São Paulo, Loyola, 2000, p. 53-58.

TESTA, Edimarcio. **Hermenêutica filosófica e a história**. Passo Fundo: UPF, 2004.

VATTIMO, Gianni. A Idade da Interpretação. In: ZABALA, Santiago (Org.). **O futuro da religião**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

VIRKLER, Henry. **Hermenêutica avançada**. São Paulo: Vida, 1998.

VOLLI, Ugo. **Manual de semiótica**. São Paulo: Loyola, 2007.

WEGNER, Uwe. **Exegese do Novo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal, 1998.