

TERESINHA TEIXEIRA COLLEONE



**UMA FENOMENOLOGIA DO SENTIDO:
POSSÍVEL CONTRIBUIÇÃO ÀS QUESTÕES
DO CONHECIMENTO**

Dissertação apresentada como exigência parcial
para a obtenção do grau de Mestre em Educação,
do Programa de Pós-Graduação em Educação
da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Caparelli Figurelli

CURITIBA

2001

TERESINHA TEIXEIRA COLLEONE

**UMA FENOMENOLOGIA DO SENTIDO:
POSSÍVEL CONTRIBUIÇÃO ÀS QUESTÕES
DO CONHECIMENTO**

Dissertação apresentada como exigência parcial
para a obtenção do grau de Mestre em Educação,
do Programa de Pós-Graduação em Educação
da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Caparelli Figurelli

CURITIBA

2001

RESUMO

A proposta desse estudo é a realização de uma fenomenologia do conceito de **sentido**, acreditando na relevância para as questões que envolvem o conhecimento. A dissertação desenvolve, então, uma abordagem sistemática do referido conceito, utilizando, para isto, o método fenomenológico e a delimitação em três campos específicos de redução, sistematizados em três partes: a primeira parte trata do acontecer do sentido originário na consciência que enseja todos os outros sentidos possíveis; a segunda parte apresenta a fundamentação do sentido antes da significação e a construção dos sentidos e das significações por sujeitos sociais e, finalmente, a terceira parte desenvolve uma hermenêutica do sentido baseada na questão da compreensão. A cada parte corresponde, respectivamente, um campo definido de sentido. Assim, primeiro campo: a consciência transcendental; segundo campo: a vida social; terceiro campo: a hermenêutica. O fio condutor está na intencionalidade da consciência, pressuposto de toda conferência de sentido possível. A ênfase na relação noético-noemática leva à fundamentação de uma construção social do conhecimento, pela mediação lingüística e sua conseqüente vinculação à filosofia de base hermenêutica, no esclarecimento da questão da compreensão.

RÉSUMÉ

Le propos de cet étude est la réalisation d' une phénoménologie du concept du mot sens et de son importance pour la connaissance. La dissertation développe une approche systématique sur le concept rapporté employant la méthode phénoménologique et la delimitation dans trois champs de réduction, organisés en trois parties: la première partie s' occupe de l'avenir du sens originaire dans la conscience qui détermine tous les autres sens possibles; la deuxième partie présente la fondamentation du sens par sujets sociaux et, finalement, la troisième partie développé une herméneutique du sens basée dans la question de la compréhension. Pour chacune partie il y a, respectivement, un champ défini de sens: le premier champ c'est la conscience transcendental; le seconde champ, la vie sociale, et le troisième, l'herméneutique. Le fil conducteur est dans l'intencionalité de la conscience où le sens se constitue. La relation noétique – noématique conduit à la fondamentation d'une construction sociale de la connaissance, avec la médiation linguistique et sa conséquente liaison avec la philosophie herméneutique, dans l'éclaircissement de la question de la compréhension.

SUMÁRIO

RESUMO

Do ponto de partida.....	01
Da procedência do método a ser adotado.....	05
Da organização da dissertação.....	09
Das várias acepções do termo sentido.....	11
Da necessidade de um esclarecimento preliminar.....	19

PRIMEIRA PARTE

O acontecer do sentido originário na consciência que enseja todos os outros sentidos possíveis.....	21
---	----

Primeira Seção

O primeiro campo de sentido: a consciência transcendental.....	21
--	----

Capítulo I

Conceitos fundamentais para uma fenomenologia pura.....	21
§1. A intuição: elucidação e fundamentação.....	21
§2. O fenômeno: concepção e explicitação.....	26
§3. A intencionalidade: caminho para a redução fenomenológica....	30
§4. Nóesis e nóema: a constituição das objetividades da consciência.....	32

Capítulo II

A redução fenomenológica.....	36
§5. O método fenomenológico.....	36

§6. A redução fenomenológica: fundamentação.....	37
§7. O "resíduo" da redução fenomenológica.....	42
§8. O idealismo transcendental: um esclarecimento necessário.....	45
§9. A intersubjetividade transcendental: abertura para a passagem ao segundo campo de sentido.....	47
SEGUNDA PARTE	
A fundamentação do sentido antes da significação e a construção dos sentidos e das significações por sujeitos sociais.....	51
Segunda Seção	
O segundo campo de sentido: a vida social.....	51
<i>Capítulo I</i>	
A construção do sentido por atos de significação.....	51
§10. Distinguindo sentido e significação.....	51
§11. Por que "atos de significação"?.....	56
§12. A produção do significado.....	60
§13. A psicologia popular e a partilha dos significados.....	63
§14. O ingresso no significado.....	66
<i>Capítulo II</i>	
A dimensão social do homem.....	70
§15. O drama vital.....	70
§16. A dimensão social do conhecimento.....	75
§17. Interconexões entre homem e sociedade.....	77
§18. Os significados e os conhecimentos sociais.....	79

Capítulo III

O movimento de "saída" da redução fenomenológica na antecipação consciente da conferência do sentido.....	83
§18. O movimento de "saída" da redução fenomenológica: esclarecimento inicial.....	83
§19. A "saída" da redução fenomenológica: possibilidades e aplicação.....	86
§20. Atos intencionais e atos expressivos.....	89

TERCEIRA PARTE

Uma hermenêutica do sentido baseada na questão da compreensão.....	98
--	----

Terceira Seção

O terceiro campo de sentido: a hermenêutica.....	98
--	----

Capítulo I

O sentido e a sua vinculação com a linguagem.....	98
§21. Linguagem e sentido.....	98
§22. Elucidação do sentido: o caminho para a hermenêutica	105
§23. O caráter de ἔρμηνεύειν.....	110

Capítulo II

A hermenêutica filosófica como uma ontologia da compreensão.....	115
§24. A hermenêutica ontológico-existencial de Heidegger.....	115
§25. A compreensão e a interpretação.....	118

§26. O caráter projetivo da compreensão.....	122
§27. A temporalidade e a historicidade da compreensão.....	125
§28. A situação hermenêutica de Hans Georg Gadamer.....	127
§29. A questão da experiência e a experiência hermenêutica.....	133
§30. O significado da distância temporal.....	137
§31. A lingüisticidade da compreensão.....	144
<i>Capítulo III</i>	
A hermenêutica fenomenológica de Paul Ricoeur.....	147
§32. Existência e hermenêutica.....	147
§33. O plano semântico.....	151
§34. As mediações: signos, símbolos, textos.....	155
Concluindo... antes de concluir.....	159
§35. Possível contribuição às questões do conhecimento.....	159
CONCLUSÃO.....	167
REFERÊNCIAS.....	171

"A Ciência designa, pois, a idéia de uma infinidade de tarefas. A cada instante, uma parte limitada dessas tarefas é executada e, ao mesmo tempo, esta constitui o fundo de premissas para um novo horizonte infinito de tarefas como unidade de uma tarefa infinita". (HUSSERL, 1935)

Do ponto de partida...

Somos seres finitos jogados nesta tarefa infinita do conhecimento, em situação constante de conhecimento, constituindo tal atitude uma verdadeira característica diferencial de nossa espécie. Mesmo que não tenhamos consciência suficiente disto, é inegável que o próprio fato de estarmos vivos nos coloca nesta condição. Existe, assim, uma atitude natural, uma certa inclinação em direção ao conhecimento, como já mui acertadamente nos referia Aristóteles, no início do capítulo I, do livro I da *Metafísica*: "todos os homens têm, por natureza, desejo de conhecer:- uma prova disso é o prazer das sensações, pois, fora até da sua utilidade, elas nos agradam por si mesmas e, mais que todas as outras, as visuais".¹

As questões referentes ao problema do conhecimento, das suas condições e possibilidades, da sua certeza ou incerteza, da verdade ou do erro, acompanham, ou melhor, fazem parte de toda a história da filosofia ocidental. E o problema torna-se mais sério e difícil porque não é só uma questão de explicar como se conhece, mas, principalmente, de abordar a pergunta crucial: o que é este

¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*. Tradução: Vincenzo Cocco Livros I e II. In: Os pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 11.

conhecimento capaz de questionar a si mesmo? Ou, o que é o conhecimento, do conhecimento? Porque o sujeito humano não só conhece, mas sabe que conhece.

Utilizando outra forma de questionar poderíamos enunciar:- o que é este sujeito que pensa e que tem conhecimento do seu próprio pensamento? Ou, como esclarecer esta nossa capacidade de pensar o pensado?

Como estamos situados na e perante a educação, mais particularmente, frente às situações institucionais, julgamos oportuno antes de adentrar especificamente no tema da nossa dissertação, traçar referências possíveis s questões educacionais.

O conhecimento se legitima e acontece na educação formal e institucional que está baseada no fato, não só, do ser humano conhecer, mas também, na possibilidade de poder adquirir sempre mais conhecimento no decorrer de toda a sua vida, porque este processo, o de estar sempre em situação de conhecimento, parece fazer parte da própria possibilidade de ser da nossa espécie. Necessário, porém, é ter clareza de que o conhecimento humano enquanto um conceito universal difere muito quando aplicado às singularidades nas quais efetivamente acontece, quer dizer, nas diversas maneiras pelas quais, nós, seres humanos nos relacionamos conosco mesmos e com o mundo no qual estamos inseridos. Assim, poderíamos afirmar que, em se tratando do conhecimento, muito são os solos em que podemos pisar.

No nosso caso, o chão é o da educação institucionalizada, ou seja, o conhecimento sistemático transmitido em situações escolares, com a pretensão, não só de repassar um conhecimento já feito, mas, principalmente, de tornar o aluno sujeito do seu próprio conhecimento e conseqüente utilização e aplicação.

Somos, no entanto, testemunhas de um tempo difícil, confuso e crítico no que concerne à educação. A escola vive uma crise profunda, reflexo de uma situação mais ampla, advinda das transformações radicais pelas quais a sociedade humana passa e que coloca uma incerteza quanto à sua forma futura, de modo que, não só está em questão a própria concepção de educação, como também sua finalidade, isto é, para quem se prepara as novas gerações de estudantes.

Defendemos que existe uma espécie de anterioridade que, de certa forma, atravessa toda e qualquer situação de conhecimento, que é a questão do sentido no conhecer. Sem um sentido para o sujeito que conhece, não há possibilidade desse sujeito entender, aprendendo, o que se passa nos e pelos acontecimentos. Indo mais longe, sem um sentido, nem a própria vida é possível.

A questão do sentido na perspectiva educacional traz à superfície a problemática da busca de significação, pelo aluno, no processo de aprendizagem, ou formulando a questão de outra forma: será que os conteúdos sistemáticos e científicos repassados pela escola fazem sentido, estão em consonância com a totalidade de sua existência, ou só têm valor e sentido na situação escolar?

Do ponto de vista em que nos colocamos existe uma defasagem grave entre as condições escolares e o mundo da experiência dos sujeitos desse processo. Significa tal afirmação que o aluno submete-se às situações da escola, enfrenta e digere as informações e conhecimentos obrigatórios, mas, não encontrando um sentido verdadeiro para tudo isto, perde a essencialidade do conhecimento, quer dizer, perde a possibilidade de encontrar na escola, onde passa a maior parte do seu tempo, um sentido existencial em consonância real com o mundo em que vive. Em resumo, para grande maioria dos alunos, uma coisa é a escola, outra a sua vida.

A nossa proposta é fundamentar a constituição do sentido no conhecer, tema de nossa preocupação central nessa dissertação. Tal constatação nos coloca, de imediato na tarefa de apresentar, esclarecer, entender e compreender este conceito, que se constitui, sem dúvida, numa complexidade, densidade e dificuldade, próprias aos conceitos fundamentais, isto é, aqueles que são condição para o entendimento, a compreensão e mesmo a utilização de muitos outros.

Assim, a nossa proposta, mesmo tendo como finalidade as questões do conhecimento sistemático e institucional, move-se no terreno da filosofia. Tratando-se de um conceito altamente teórico, abstrato, universal, a tentativa será explicitá-lo, sem no entanto, remeter diretamente às questões específicas educacionais. Procederemos, metodologicamente, obedecendo à normas rígidas de uma fundamentação conceitual. O que esperamos e pretendemos é que

a nossa contribuição possa ser utilizada adequadamente, fornecendo assim, luzes para clarificar as questões de conhecimento escolar.

Sabemos que a educação, pela sua própria aposta no acontecer da aprendizagem, precisa de um suporte teórico definido, claro, auto sustentável e efetivo, visando, sempre e antes de mais nada, um acontecer do seu objetivo maior, isto é, a realização da educação integral do sujeito humano.

Da procedência do método a ser adotado

Método lembra ciência, sua significação objetiva o aproxima da idéia de um conhecimento rigoroso, sistemático, científico. Muito se tem refletido, estudado e escrito sobre o método, principalmente, na discussão que aponta para as diferenças entre as ciências naturais e as ciências humanas.

A ênfase no método ganha um território e um estatuto próprio, definido, com a filosofia de Descartes e com o desenvolvimento da ciência, a partir do século XVII. De lá para cá, muitas contribuições à elucidação dessa questão foram dadas, o que, absolutamente, não quer dizer que está resolvida ou que existe um consenso, razoável pelo menos, na apresentação, justificação, utilização dos vários métodos possíveis para as ciências.

E, se nesta discussão, as ciências humanas sempre se viram às voltas com dificuldades imensas, isso não significou nenhum "acomodamento" das mesmas, mas, pelo contrário, uma busca sempre renovada de sua fundamentação metodológica.

Essa questão que levou pensadores, os mais fidedignos, a incorporarem tal preocupação nos seus estudos, sofreu um "desgaste" no bom sentido, se é que é possível nos referirmos ao termo "desgaste" desta forma. Com isto estamos querendo dizer que certos pressupostos dos vários métodos possíveis, sofreram um desvio de rota, no sentido, não de perda de rumo, mas de encontro de caminhos mais viáveis, mais abertos, porém, absolutamente não menos difíceis.

Para sustentar a nossa afirmação, procuraremos validade no método fenomenológico e nas possibilidades trazidas pelo desenvolvimento da hermenêutica filosófica, no século XX.

Heidegger, em *Ser e Tempo*, § 7, apresenta a fenomenologia, na compreensão de si mesma, como um "conceito de método". Assim, "não caracteriza a quiddidade real dos objetos da investigação filosófica mas o seu modo, como eles o são". Explica o autor que "quanto maior a autenticidade de um conceito de método e quanto mais abrangente determinar o movimento dos princípios de uma ciência, tanto maior a originalidade em que ele se radica numa discussão com as coisas em si mesmas".²

² HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Tradução: Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 1988, §7, p. 57.

Parece ser desse tipo o método fenomenológico, com uma originalidade, abrangência e tamanhas possibilidades de aplicação, que apresenta no seu movimento, quer dizer, nas suas mais variadas utilizações, uma superação sempre renovada do seu momento primeiro, isto é, da sua própria formulação. Assim, a fenomenologia está em curso, o seu acontecer é inacabado, porque presente em todas as investigações que assumem o seu pressuposto fundamental, a intencionalidade da consciência e o convite radical: voltar "às coisas mesmas".

Segundo Husserl, "julgar sobre as coisas racional ou cientificamente quer dizer dirigir-se às mesmas, ou retroceder desde os ditos e as opiniões sobre as coisas mesmas, interrogando-as tais quais se dão em si mesmas e desprezando os prejuízos estranhos a elas"³.

A sustentação teórica da fundamentação do sentido que apresentaremos está na Filosofia Fenomenológica, tal como foi formulada por Edmund Husserl. O nosso caminho, a nossa via, o nosso modo de fazer este caminho, este nos pôr de "acordo com", será o método fenomenológico. Portanto, temos um horizonte que direciona a nossa jornada, a questão do sentido, porém, o nosso percurso acontece no chão, num terreno pedregoso, árduo, difícil, com armadilhas e, até, com convites tentadores para torná-lo mais fácil, mais plano, mais liso. Em nada se parece com um vôo, é antes, a

³ HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenologia pura y una filosofia fenomenológica*. Tradução : José Gaos, México: Fondo de Cultura Economica, 1992, §19, p. 48.

tentativa de abrir mais uma trilha, nas sendas infindáveis do conhecimento humano.

Então, por que citamos também a hermenêutica filosófica? Porque, neste momento, queremos utilizar um conceito caro à hermenêutica, o de situação hermenêutica do investigador. Explica Stein:⁴

A situação hermenêutica não é nada mais do que a consciência de que o investigador na área de humanas sempre está vinculado ao seu objeto e que o desenvolvimento de suas análises depende da capacidade do auto-controle, do método que utiliza, dos procedimentos de avanço no reconhecimento e do comportamento do objeto sob investigação.

Relata Stein que Heidegger, sobretudo a partir de 1922, "já tinha muito claro que toda a investigação na área das ciências humanas e na área da filosofia, implicava no que ele chamava naquela época uma situação hermenêutica".⁵

Uma tal situação é, portanto, um espécie de "lugar" que cada investigador atinge, resultante dos instrumentos teóricos que dispõe e que funciona como um ponto de partida, desde o qual ele pode proceder uma investigação sistemática em um determinado campo.

Na situação hermenêutica há uma vinculação entre a posição do pesquisador (campo temático), a posição do método (referido ao objeto) e a posição da reavaliação do método. De maneira tal que o

⁴ STEIN, E. *Aproximações sobre hermenêutica*. Porto Alegre: Edipucrs. 1996, p. 100.

⁵ *Ibid.* p. 53.

método se mantém sob constante controle, em constante revisão, conforme as exigências do objeto.

Assim, método e objeto vão-se corrigindo sucessivamente, na medida em que, como sabemos, tanto os objetos da filosofia como os objetos das ciências humanas são objetos "altamente fluidos, altamente imprecisos na sua verificação". Na readaptação do método é necessária a redescrição do objeto, atrás disto "está uma espécie de circularidade", e talvez em um momento determinado seja preciso fazer uma parada "metodológica", e "nessa parada metodológica fazer uma avaliação do que se conseguiu".⁶

A situação hermenêutica configura-se como ponto de partida de uma pesquisa, mas traz nela mesma um caminho já percorrido pelo investigador, uma espécie de pré-compreensão, do que busca compreender mais sistematicamente. De toda forma, nos impõe como consequência a constatação de que todo trabalho científico é um caminho de investigação.

Reportando-nos à nossa própria situação podemos especificá-la da seguinte maneira:

- Situação hermenêutica da autora desta dissertação: filosofia fenomenológica e fenomenologia pura.
- Objeto de investigação: a questão do sentido.
- Método de investigação: fenomenológico.

⁶ Ibid. p. 54.

Da organização da dissertação

Consideramos que a eficácia de um método de investigação está, justamente, na diversidade de sua aplicação, a objetos e circunstâncias diferentes, mas que apresenta como sua identidade um invariante que é recorrente, que se configura sempre de novo como se este método tivesse uma espécie de característica, que lhe é própria.

Tendo o método fenomenológico como fio condutor deste estudo vamos demonstrar, pela articulação da dissertação, o que afirmamos no parágrafo anterior. Explicitando, dir-se-á que o método fenomenológico possibilita e sustenta a fundamentação do conceito de sentido e, ao mesmo tempo, articula fenomenologicamente as partes e suas subseções que constituirão este nosso estudo.

A dissertação apresentará, então, a seguinte disposição:

- *Primeira parte*: o acontecer do sentido originário na consciência que enseja todos os outros sentidos possíveis.
- *Segunda parte*: a fundamentação do sentido antes da significação e a construção dos sentidos e das significações por sujeitos sociais.
- *Terceira parte*: uma hermenêutica do sentido baseada na questão da compreensão.

Cada parte será subdividida em seções e capítulos, não só para apresentar-se mais clara e objetiva, mas principalmente, para fazer uma "projeção" à frente do texto, uma espécie de "descolamento" do assunto, do seu "fundo" fenomenológico.

Utilizando o exemplo de um palco de teatro, com uma peça sendo encenada, diríamos que a fenomenologia e o seu método constituem o cenário da peça, enquanto os atores representam o conteúdo do texto, sendo que o que se fala e acontece nessa peça deve ser entendido, compreendido e interpretado sempre em referência ao cenário de fundo. Sem ele (o cenário), a peça não é a mesma.

E, aqui, iniciamos já uma concepção de sentido, quando se trata, como no nosso caso, de um texto dissertativo, conceitual e bibliográfico, em que a sua apropriação está, principalmente, no "desvelamento de um modo possível de olhar para as coisas".⁷

Segundo Paul Ricoeur, "aquilo de que importa aproximar-se é o sentido do próprio texto, concebido de um modo dinâmico como a direção do pensamento aberta pelo texto. Por outras palavras, aquilo de que importa apropriar-se nada mais é do que o poder de desvelar um mundo, que constitui a referência do texto".⁸

Das várias acepções do termo sentido*

⁷ RICOEUR, P. *Teoria da interpretação*. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1996, p. 104.

⁸ Id.

* Neste subtítulo as fontes utilizadas são de vários dicionários de Filosofia. As citações nominais referem-se aos responsáveis pelos verbetes e/ou, ao autor ou autores dos dicionários em questão.

Do latim *sensus* sentido (órgão ou faculdade de sentir), sentido remete para duas acepções: subjetiva e objetiva. Na primeira acepção refere-se à sensibilidade (modo de sentir ou de pensar); na segunda remete para a significação (modo de interpretar), ou para uma dimensão de valor (ético ou axiológico).

Vejamos as várias possibilidades dessas duas acepções.⁹

I. Acepções subjetivas:

1. Como propriedade do sujeito cognoscente com respeito aos órgãos dos sentidos e à sensibilidade; como faculdade que possibilita as sensações, ou um conhecimento imediato do objeto.
2. Na esfera de uma psicologia existencial, o "sentido íntimo" (Maine de Biran) consiste na faculdade que permite captar os estados interiores de consciência e também a consciência própria (do Eu).
3. Na ligação com o termo senso: a) "bom senso", sinônimo de razão, segundo Descartes: "poder de bem julgar e de distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se diz ser o bom senso ou razão (e que) é naturalmente igual em todos os

⁹ SILVA, I. LOGOS. *Enciclopédia luso brasileira de filosofia*. Vol. IV, Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo, 1989, IV, p.1034 e ss.

homens";¹⁰ b) "senso comum", como sentido comum que realiza a compreensão dos dados dos sentidos, ou ainda, como um modo de pensar herdado da cultura, isto é, de suas instituições.

II. Acepção objetiva (gnosiológica, axiológica)

1. Enquanto significação objetiva, o sentido aponta para o que uma coisa significa em si mesma (o seu significado), que dará lugar a interpretações com validade universal (p. ex., o significado de um fato científico, de uma lei, etc.).
2. Enquanto significação simbólica (referente ao signo, sinal, símbolo) o sentido refere-se ao significado do que está envolvido na linguagem (palavras, gestos, modos de dizer), mas também como ponto de partida de uma inferência ou de uma ilação.
3. Na tradição da filosofia analítica, Frege distingue entre sentido como *sense*, Sinn, de sentido como *meaning*, Bedeutung. Assim, um nome expressa um sentido e tem uma referência. A referência é o objeto (não necessariamente perceptível) que denota, e o sentido é a indicação que serve para identificar ou distinguir a referência. No clássico exemplo "a estrela matutina" e "a estrela vespertina" ambas as expressões possuem a mesma referência, pois denotam o mesmo objeto

¹⁰ Id.

(Vênus), porém, possuem sentido diferente, pois identificam a referência de maneira diferente.

4. Na filosofia hermenêutica contemporânea (Heidegger, Gadamer) o ato hermenêutico, instaurador de sentido, constitui a verdadeira mediação entre o homem e o Ser. "A verdade, que se constrói a partir do círculo hermenêutico, revivido num diálogo entre a história real e a história das interpretações, é uma teia de sentidos, jogo paradigmático, diz Gadamer, no seio da própria consciência da determinação histórica".¹¹

A linguagem torna-se constitutiva da experiência que o homem tem no mundo, é a possibilidade de sua revelação e não mais simples instrumento do pensamento.

Na filosofia de Paul Ricoeur, a questão do sentido concilia duas dimensões distintas da reflexão filosófica:- a reflexão antropológico-moral, que conduziria o homem, tendo em vista uma teleologia, à busca de um sentido para sua existência, e a reflexão estético-metafísica, busca de uma conciliação entre a dimensão poética e a dimensão rigorosa do discurso filosófico.

5. Na fenomenologia, a questão do sentido adquire uma dimensão de intencionalidade e de subjetividade. O método fenomenológico propõe uma "suspensão" da referência ao Ser. O vocábulo pode designar algo significativo para alguém, mas

¹¹ Ibid., p. 1035.

pode também ser separado do simples significar uma sentença ou proposição. Se visto nesta perspectiva, deve incluir uma relação entre o sujeito que dá sentido e o objeto e, também, a coordenação do sinal com o objeto.

Na obra citada, p. 1036, lemos: "segundo Husserl (*Logische Untersuchungen*, 1913) o sentido (significação) caracteriza-se como núcleo idêntico que se expressa numa multiplicidade de vivências individuais diferentes, remetendo, pois, o sentido a um plano intersubjetivo de comunicação, que 'dá sentido' e valor expressivo às vivências de cada sujeito".

6. Como valor ou fim, o sentido é o que permite compreender racionalmente a realidade, quer dizer, é o que possibilita entender a razão de ser ou o valor das coisas e da vida humana. O sentido, neste caso, é uma instância ontológica fundante, da própria condição humana, visto numa perspectiva teleológica.

José Ferrater Mora¹² explica que só em época relativamente recente se investigou o problema do sentido como uma questão separada da esfera do ser; o usual era antes confundir o ser e o sentido, a menção de um implicava necessariamente a referência ao outro. Assim, para a metafísica tradicional, "o que se considerava o ser

¹² MORA, J. F. *Dicionário de filosofia*. Tradução: Antonio José Massano e Manuel J. Palmeirim. Lisboa: Publicações Don Quixote, 1991, p. 360.

era por sua vez o que possuía sentido, de tal modo que o ser e o sentido deste equivaliam aproximadamente à mesma coisa".¹³

De uma forma mais exaustiva, o mesmo autor,¹⁴ na edição espanhola do seu dicionário de Filosofia (1979), diz que se pode usar sentido como equivalente a significado e significação e se trata, em tal caso, do sentido de um termo, de uma proposição, etc. Pode-se também usar sentido como singular dos sentidos e, igualmente, usar sentido para designar alguma tendência ou direção.

Desenvolve uma explicação mais detalhada apresentando vários autores e seus estudos, corroborando a complexidade que envolve um termo, cuja polissemia dificulta um consenso, pelo menos, minimamente razoável.

Francisco Romero indicou que "falar do sentido (significado) de uma palavra, do sentido (orientação da direção) de uma força, do sentido de um ato voluntário ou de uma vida é, em rigor, falar de coisas muito diferentes".¹⁵

Por outro lado, observou que há uma certa afinidade entre os diversos significados de sentido. Quando se destaca esta afinidade procede-se metafisicamente, quando, ao contrário, acentua-se as diferenças, procede-se fenomenologicamente.

¹³ Id.

¹⁴ MORA, J. F. **Dicionário de filosofia**. Vol. IV, Madrid: Alianza Editorial, 1979-1980, IV, p.2992.

¹⁵ Id.

¹⁶ Id.

Alguns autores, entre eles Walter Blumenfeld¹⁶, têm indicado que não se pode afirmar nada acerca do sentido, sem antes saber de qual sentido se trata. Quer dizer, é preciso fazer uma fenomenologia do sentido. Blumenfeld levou a cabo esta tarefa e mostrou que o sentido se dá sob vários aspectos:- como sentido semântico, como sentido final ou télico, como sentido estrutural ou éidico, como sentido fundamentante ou lógico e como sentido de motivação. Por sua vez, cada sentido tem um "sem sentido" e sempre será necessário esclarecer qual o conceito referido e qual a relação entre um e outro ou entre cada um e os demais. Assim, por exemplo, a relação se manifesta, nos sentidos acima mencionados, da seguinte forma: para o sentido semântico, a relação se dá entre signo e objeto; para o sentido télico, entre acontecimento e acontecimentos; para o sentido éidico, entre a parte e o todo; para o sentido lógico, entre o enunciado e a fundamentação; para o sentido de motivação, entre o comportamento e a situação.

Outras investigações, entretanto, referem-se mais ao momento da unificação do sentido, seja de um ponto de vista metafísico, seja de um ponto de vista psicológico ou científico-espiritual. Alguns consideram o sentido uma direção peculiar, constituindo uma das dimensões essenciais do mundo do espírito, em suas duas formas: subjetiva e objetiva. A subjetividade possuiria, em si mesma, como totalidade e

estrutura, um sentido, porém, sempre referido à suas objetivações, determinadas por valores.

Cassirer considera o sentido como pertencente à esfera da existência, no começo "mítico" dos acontecimentos, como algo substancial, um ser ou uma força, já contido no próprio conteúdo e não fora dele.

Heidegger refere-se ao "sentido do ser", como problema central da filosofia. Nicolai Hartmann critica-o neste ponto porque afirmá ser o termo sentido, multívoco. Aponta pelo menos, três modos de entender a noção de sentido:- como "significação verbal de 'ser'; como "significado de uma definição essencial"; como "a determinação interna (metafísica) de uma realidade", correspondendo à noção de ente e não de ser. Todo sentido é um sentido "para nós" ou para um sujeito, pois "um sentido em si seria um contra-sentido".¹⁷

Para o autor do dicionário em questão, José Ferrater Mora, o termo sentido é um "conceito-limite" que tem como sua contraposição e também correspondência, outro "conceito-limite", o de ser. Utiliza, então, sentido para caracterizar uma, das que chama "disposições ontológicas" das realidades. Toda realidade tem um sentido, por menor que seja, e certas realidades, como os "produtos culturais", por exemplo, são "primariamente, ainda que não exclusivamente, sentidos, isto é, são realidades-sentido". Por sua vez, tais realidades têm um

¹⁷ HARTMANN, N. *apud* Mora. op. cit. IV, p. 2993.

ser. Os dois "conceitos-limites", sentido e ser, servem de "pólos ontológicos para caracterizar e 'situar' tipos de realidades"¹⁸.

Vê-se, assim, que o termo sentido pode ser apresentado e estudado sob acepções diversas, sendo característica dessa investigação a determinação dos diferentes significados em que pode dar-se o sentido, incluindo o próprio significado como uma de suas formas. Estamos conscientes, portanto, das dificuldades que um empreendimento desse tipo pode trazer. Procederemos, porém, metodicamente, com rigor e paciência, para demonstrar que as contribuições sobre essa questão são pertinentes e necessárias à elucidação dos fatores que cruzam a produção de conhecimento.

A nossa procedência é da filosofia, o nosso modo de ver, analisar e estudar é filosófico. Onde esta dissertação dar-se no âmbito do conhecimento filosófico, numa busca e contribuição mais abrangente, talvez só verificável mais tarde, na utilização do seu conteúdo, ou seja, iluminando as questões educacionais, pelo resultado da fundamentação de uma questão que perpassa toda a nossa situação existencial de ser-no-mundo.

Da necessidade de um esclarecimento preliminar

Cada uma das três partes desse estudo constituirá um "campo" no qual trabalharemos a questão do sentido. Será um "campo de

¹⁸ MORA, J. F. op. cit. P. 2993.

sentido". Temos, pois, que esclarecer o que entendemos por "campo de sentido", uma definição própria que propomos, seguida da explicitação necessária.

Campo é um território definido de redução fenomenológica. Território, no sentido figurado, de um espaço delimitado de atuação, aprofundamento e análise, uma "redução fenomenológica" em que neste movimento, colocar-se-á o restante (outros campos) "entre parênteses". Quer dizer, não se nega, não se critica, não se leva em conta, no momento, simplesmente "se suspende". Há que, no entanto, ficar bem claro o porquê de "campo". Estamos tomando emprestado da física a idéia de que "campo" não é um espaço qualquer, mas algo muito mais complexo, pelo nível de interação e mesmo de repulsão das forças que o atravessam. Fala-se, então, de um espaço de conjunção e oposição de forças, de um dinamismo que perpassa todo o campo.

Não estamos, portanto, nos referindo a campos de comportamento como a psicologia entende, nem a campos sociais, mas "campos de redução".

Talvez fique mais completa a nossa definição se enunciada da seguinte forma: campo é um espaço complexo, denso e dinâmico, intencionado na e pela redução fenomenológica. Por isso, é sempre um "campo de sentido".

PRIMEIRA PARTE

O acontecer do sentido originário na consciência que enseja todos os outros sentidos possíveis

Primeira Seção

O primeiro campo de sentido: a consciência transcendental

Capítulo I.

Conceitos fundamentais para uma fenomenologia pura

§1. A intuição: elucidação e fundamentação

Quando, na fenomenologia pura, destaca-se o convite de Husserl, "voltar às coisas mesmas", não se tem, talvez, o alcance necessário para entender até onde vão as conseqüências desse postulado.

Iniciemos por explicar a diferença entre saber e intuir, porque a compreensão da intuição constitui como que um ponto de partida para o desenvolvimento subsequente da fenomenologia.

Saber e intuir são movimentos diferentes. Não se deve misturá-los, ou não fazer distinção entre eles. O saber pertence a uma classe

especial de conhecimentos ligados à razão, enquanto o intuir está na base de todo e qualquer pressuposto fenomenológico. A filosofia, entendida como fenomenologia pura, precisa admitir uma intuição originária, dada pelas coisas mesmas, que são como que captadas pela intencionalidade da consciência.

É preciso, pois, proceder meticulosa e cuidadosamente para fundamentar a intuição entendida e explicitada fenomenologicamente. Vamos por etapas de esclarecimentos progressivos.

1ª) O conhecimento refere-se sempre a dois pólos de uma relação na qual aparece um sujeito que pode conhecer e um objeto que pode ser conhecido. Ora, a fenomenologia admite ser a intuição, a origem e efetivação desse conhecimento, não mais visto como relação entre duas instâncias separadas, independentes, mas total e irreversivelmente interdependentes, de tal forma que este sujeito do conhecimento, dotado de uma consciência denominada transcendental, não só conhece o que está fora dele, no sentido de transcendente mesmo, como o que está no pensado, isto é, como conteúdo dessa consciência.

Nas chamadas "*Cinco Lições*" pronunciadas por Husserl em Göttingen, de 26.IV a 2.V de 1907, já explicava ele, utilizando como exemplo um surdo de nascença, a diferença entre saber e intuir: um surdo de nascença sabe que há sons, que os sons podem ser combinados numa arte magnífica, porém, não pode entender como é que os sons fazem isso, não pode para si representar coisas assim, ou

seja, não as pode "intuir e, vendo-as, captar o como". O seu saber sobre os sons, absolutamente, não o ajuda, porque falta o essencial, "não é viável o deduzir a partir de existência simplesmente sabidas e não vistas. O ver não pode demonstrar-se ou deduzir-se".¹⁹

Donde, o princípio de todos os princípios, isto é, que toda a intuição em que algo se dá originariamente "é um fundamento de direito do conhecimento; que tudo o que se nos brinda originariamente (por assim dizer, em sua realidade corpórea) na intuição, deve-se tomá-lo simplesmente como se dá, e também só dentro dos limites em que se dá".²⁰

2ª) Uma outra distinção deve ser assinalada entre o que Husserl denomina intuição essencial e intuição individual.

Uma intuição individual, empírica pode converter-se em uma intuição essencial (ideação), quando o intuído corresponde à sua essência pura (*eidos*) seja da categoria que for.

Esta intuição, em que a essência se dá como que originalmente, é distinta da individual, porém são dependentes uma da outra, porque não é possível "nenhuma intuição essencial sem a livre possibilidade de volver o olhar a algo individual que o corresponda" e, igualmente, nenhuma intuição individual é possível, sem a livre possibilidade de

¹⁹ HUSSERL, E. *A idéia da fenomenologia*. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 64.

²⁰ HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenologia pura...* § 24, p.58.

levar a termo uma ideação e de dirigir o olhar para as essências correspondentes que se "exemplificam no individualmente visível".²¹

Em se tratando da intuição individual, ela pode ser adequada ou inadequada, dadas as circunstâncias da própria experiência, por exemplo, da experiência da forma espacial da coisa física, que nunca se dá totalmente, mas por "um lado" ou "por vários lados". Deve ficar claro, no entanto, que "qualquer que seja a índole da intuição individual, adequada ou não, pode tomar o giro da intuição essencial", a qual adquire o caráter de um "ato em que algo se dá", seja adequado ou não seu modo correspondente.²² No entanto, isto implica no seguinte:

"A essência (*eidos*) é um objeto de nova índole. Assim como o dado na intuição individual ou empírica é um objeto individual, o dado na intuição essencial é uma essência pura".²³

3ª) No que se refere ao conhecimento natural, sabe-se que ele se inicia com a experiência e permanece dentro da experiência. Esta tem como horizonte possível o mundo em que nos situamos e vivemos, o "ser-no-mundo".

Toda ciência possui "um domínio do objetos como campo de suas investigações" e esses objetos têm como fundamentação primeira um

²¹ Ibid., § 3, p. 22.

²² Ibid., p. 21.

²³ Ibid., p. 21.

modo de se dar, em si mesmos, total ou parcialmente, em "forma originária". A intuição em que se dão, tanto na esfera do conhecimento natural, como de todas as ciências, é a experiência natural, e "a experiência em que aqueles objetos se dão originalmente é a percepção, entendida a palavra no seu sentido habitual". O dar-se originalmente algo real, "intuí-lo" simplesmente e "perceber", é a mesma coisa.²⁴

Continua explicando Husserl, no mesmo parágrafo, que temos experiência originária das coisas físicas na percepção externa, porém não das recordações ou mesmo expectativas. Da mesma forma, na autopercepção ou percepção interna temos uma experiência originária de nós mesmos e de nossos estados de consciência, mas não, por exemplo, das manifestações corporais dos sentimentos das outras pessoas.

Fica claro então que há uma distinção entre um ato de intuição em que "algo se dá" e um ato de intuição em que "algo se dá originariamente".

4ª) É preciso também entender que a fenomenologia, ao sustentar a intuição dessa forma, não é uma descrição de sensações, não é um convite para experimentar estados afetivos. Antes de mais nada, Husserl preocupa-se em dar à filosofia o caráter de uma "ciência rigorosa" e o que está em jogo é a captação de significações

²⁴ Ibid., §1, p. 17.

inteligíveis. Portanto, a intuição nada tem de mística ou só de subjetividade e quando se fala em sua legitimidade no conhecimento é como uma espécie de ponto de partida.

A fenomenologia é, na sua significação mais profunda, uma "teoria do conhecimento", uma tentativa, não só de fundamentar a própria filosofia, mas também de fornecer a toda ciência os seus fundamentos.

Husserl considera os objetos do conhecimento conjuntamente com os atos mentais de apreensão do sujeito pensante. O nóema (objeto pensado) é inseparável da nóesis (ato da consciência pensante).

§2. O fenômeno: concepção e explicitação

A palavra fenomenologia possui dois componentes: fenômeno e logos, derivados do grego φαινόμενον e λόγος. Se o "logia" remonta a logos, no sentido de conhecimento, razão, discurso, entendimento, então é um conhecimento do fenômeno. Mas, o que é fenômeno? O que significa a conjunção do fenômeno com o seu logos?

Husserl denominou a fenomenologia ciência de "fenômenos" e tentou, desde o princípio, distinguir entre fenômenos como atos psíquicos, isto é, os da psicologia, e os que denominou "fenômenos puros", isto é, os da fenomenologia.

Explica Dartigues que é um postulado da fenomenologia que "o fenômeno seja lastrado de pensamento, que seja logos ao mesmo tempo que fenômeno".²⁵ No fenômeno, assim entendido, não existe só uma aparência, enquanto se esconde atrás alguma "coisa em si", mas uma "essência", uma captação de sentido imanente a ele e que pode ser percebido, de alguma maneira, por transparência.

É verdade que os fenômenos se dão a nós por meio dos sentidos, mas na fenomenologia, eles se dão sempre como dotados de um sentido ou de "essência". É por isso que, para além dos dados dos sentidos, a "intuição será uma intuição da essência ou do sentido".²⁶

Thévenaz, em estudo e análise da filosofia husserliana²⁷, diz que a fenomenologia não é jamais uma investigação sustentada sobre os "fatos externos ou internos", mas ao contrário, um deixar de lado provisoriamente a experiência, a questão da realidade objetiva, para focalizar toda atenção sobre a "realidade na consciência", quer dizer, sobre os objetos enquanto "intencionados" pela e na consciência, o que Husserl chama as essências ideais. É necessário compreender tais essências justamente como fenômenos que, no caso, não são nem simples representações subjetivas (plano psicológico) e também não são realidades ideais somente (plano metafísico).

²⁵ DARTIGUES, A : O que é fenomenologia? Tradução: Maria José J. G. de Almeida. Rio de Janeiro: Eldorado, p. 21 e ss.

²⁶ Ibid., p. 21.

²⁷ THÉVENAZ, P. *Qu' est-ce que la phénoménologie?* In: Revue de théologie et de philosophie, 1952, p. 9-30.

Dessa forma, o fenômeno é o que se manifesta imediatamente na consciência, que é apreendido numa intuição antes de qualquer reflexão ou mesmo julgamento. Há que deixar livre a sua manifestação: o fenômeno é o que se dá a si mesmo (*Selbstgebung*).

A fenomenologia trata, então, da descrição dos fenômenos, tais como se dão, como simples e puras visadas de consciência, como significações, ou seja, enquanto visíveis e aparentes como tais:

"Nesse '*Wesensschau*', a essência (*Wesen*) não é nem realidade ideal, nem realidade psicológica, mas visada ideal, objeto intencional da consciência, imanente à consciência".²⁸

Afirmar essa imanência da consciência ao fenômeno é essencial para nosso estudo, porque, neste caso, o sentido pode ser situado originalmente na consciência, isto é, apresentar como ponto de partida primário, uma espécie de *a priori* na consciência. Na nossa terminologia, o "primeiro campo de sentido que enseja todos os outros sentidos possíveis".*

O entendimento correto do que seja o fenômeno só pode acontecer no esclarecimento do que Husserl denominou "fenômenos puros", os quais são possíveis e explicáveis pela via da redução fenomenológica cuja compreensão fundamental, ou mesmo objetivo, é a descrição e explicação da constituição dos objetos na consciência.

²⁸ Ibid., p. 23.

* O título da Primeira Parte, dessa dissertação. Sobre as dificuldades que se seguirão desse pressuposto, estamos bem cientes. Mesmo porque haveria uma anterioridade nesse "a priori" da consciência, à própria mediação lingüística. No momento oportuno enfrentaremos tais dificuldades e o postulado do "a priori" na consciência esclarecer-se-á no desenvolvimento.

Na terceira lição, das cinco pronunciadas por Husserl em Göttingen (abril/maio de 1907), podemos encontrar subsídios para sustentar melhor o esclarecimento sobre os fenômenos, em duplo sentido: 1) no sentido de aparência (*Erscheinung*) em que a objetividade aparece; 2) no sentido de objetividade (*objektiät*) somente considerada enquanto justamente aparece nas aparências e, portanto, "transcendentalmente", na desconexão de todas as posições empíricas.²⁹

Nas palavras de Husserl necessitamos da redução para que "não se confunda a evidência do ser da *cogitatio* com a evidência de que existe a minha *cogitatio*, com a evidência do *sum cogitans* e coisas similares".³⁰ O fenômeno puro, no sentido fenomenológico, distingue-se assim, do fenômeno psicológico que se dá em relação ao meu eu, a um fato que eu percebo ou vivo, isto é, a *cogitatio* assim apercebida ou vivida é o fato psicológico, enquanto pela ἐποχή (*epoché*) a respeito de todo transcendente, "obtenho eu um dado (*Gegebenheit*) absoluto que já nada oferece de transcendência". Pondo em questão o eu e o mundo, a vivência do eu como tal e considerando somente o fenômeno desta percepção, quer dizer, "percepção apreendida como minha percepção", como "pura *cogitatio*", privada de toda transcendência, dada como "fenômeno puro no sentido da fenomenologia".

Portanto, a toda vivência psíquica corresponde, por via de redução fenomenológica, "um fenômeno puro, que exhibe sua essência

²⁹ Cf. Introdução de Walter BIEMEL. In: **A idéia da fenomenologia**, p. 14.

³⁰ HUSSERL, **A idéia da fenomenologia**, terceira lição, *passim*.

imane (singularmente tomada) como dado absoluto", enquanto toda a posição de uma realidade não imane", não contida no fenômeno, se bem que nele intentada, está "desconectada", isto é, "suspensa".

É evidente que a consideração de tais dados absolutos, ainda que se refiram intencionalmente à realidade objetiva ou não, está dada como o puramente imane, como o "dado absoluto do próprio fenômeno". Na fenomenologia "movemo-nos no campo dos fenômenos puros. No entanto, por que é que digo campo? É antes um eterno rio *heraclitiano* de fenômenos".³¹

§3. A intencionalidade: caminho para a redução fenomenológica

"A intencionalidade é o que caracteriza a consciência em seu pleno sentido e o que autoriza de vez a designação da corrente inteira das vivências como corrente de consciência e como unidade de uma consciência"³². Tomada a intencionalidade dessa forma, constitui-se como a peculiaridade das vivências, de ser consciência de algo. A consciência está, pois, como algo direcionado para, como uma visada em direção a, como o modo de ser do *cogito*.

No entanto, é preciso ir com cuidado aqui, porque não é qualquer visada que caracteriza a intencionalidade, do contrário desapareceria

³¹ Ibid., p. 74.

³² HUSSERL, *Ideas relativas...* p. 198.

justamente o próprio da *intentio* que se constitui na doação de sentido aos objetos, intencionais e intencionados pela, e na consciência: "levada a cabo uma consciência intencional atualmente, ou seja, no modo do *cogito*, nele se 'dirige' o sujeito ao objeto intencional"³³ e, "ao *cogito* mesmo é inerente, como imanente a ele, um 'mirar a' o objeto, que, por outra parte, brota do 'eu', o qual não pode, pois, faltar nunca".³⁴

A distinção entre ato, próprio do modo de ser e atuar do *cogito*, a corrente de vivências resultantes desse atuar e a intencionalidade que confere à consciência, não só a própria possibilidade de ser ato em si, mas também consciência desse ato, é muito importante para a questão-objeto desse estudo, por isso, seguiremos de perto a relação denominada por Husserl, "noético – noemática".

Nóema e nóesis são conceitos que vêm do grego. O primeiro designa o objeto do pensamento e o segundo o ato de pensar. Em razão da natureza intencional da consciência, para Husserl, todo nóema comporta uma nóesis (por exemplo, toda "percepção", um "perceber"), e toda nóesis reenvia à possibilidade de um nóema. Desses dois nomes foram formadas as expressões "noético", que diz respeito à nóesis, e "noemático" que se refere a nóema.

Consciência e objeto constituem uma estrutura intencional, cuja unidade, no domínio fenomenológico apresenta "esta notável dualidade da $\epsilon\upsilon\lambda\eta$ sensível e da $\mu\omicron\rho\phi\acute{\eta}$ intencional". Impõem-se, nas palavras de

Husserl,³⁵ literalmente estes conceitos de matéria e forma, "sempre que nos representamos intuições claras ou valorações, atos de agrado, vontade, etc., claramente levados a cabo". Assim, as vivências intencionais se apresentam como unidades em virtude da operação de dar sentido, sendo os dados sensíveis a "matéria" para "conformações intencionais" ou "operações de dar sentido" em diversos graus. Portanto:

O que forma com as matérias vivências intencionais e confere o específico da intencionalidade, é exatamente o mesmo que dá ao termo de consciência sua acepção específica, segundo a qual a consciência alude *eo ipso* a algo de que ela é consciência. Mas como o falar de elementos da consciência (...), assim como falar de elementos intencionais, resulta inteiramente impossível, devido a seus múltiplos equívocos (...), introduzimos o termo de elemento noético ou mais concisamente de nóesis. Estas nóesis constituem o específico do *nous* no sentido mais amplo da palavra, cujas formas de vida atuais todas nos fazem retroagir a *cogitationes* e logo a vivências intencionais em geral e que por fim abarca tudo aquilo (e em essência só aquilo) que é um suposto eidético da idéia de nóema.³⁶

Igualmente, não deixa de ser convincente que a palavra *nous* recorde em uma de suas mais assinaladas significações justamente o sentido, ainda que, o dar sentido que acontece com os elementos noéticos possua um alcance variado, enquanto o fundamento do "dar sentido" é um só e está vinculado ao conceito plenário de sentido, que, na fenomenologia, não se refere aos atos psíquicos, como os entende a psicologia. Por isso, "sustentamos ou aderimos à palavra 'noético' e dizemos: a corrente do ser fenomenológico tem uma camada material e uma camada noética".³⁷

³³ Ibid., p.199

³⁴ Ibid., §37, p. 83 ss.

³⁵ Ibid., §85, p. 203 ss.

³⁶ Ibid., §85, p. 205.

³⁷ Ibid., §85, p. 206.

§4. Nóesis e nóema: a constituição das objetividades da consciência

A questão que se deve enfrentar e que constitui um problema de ordem funcional é o como se constituem as objetividades da consciência, ou, como funciona a consciência. Nas palavras de Husserl, como "a nóesis, animando o material e entrelaçando-se em contínuos e sínteses multiplamente unitários, originam uma consciência de algo de tal sorte que pode uma consciência objetiva da objetividade 'dar-se a conhecer' coerentemente, 'comprovar-se' e determinar-se 'racionalmente' ".³⁸

No que respeita à intencionalidade, é fundamental a distinção entre os componentes próprios das vivências intencionais enquanto tais e os correlatos intencionais, isto é, de um lado uma análise dos ingredientes da vivência e, de outro, da vivência intencional enquanto consciência "de algo".

Assim, toda vivência intencional³⁹ é, devido aos seus elementos noéticos, justamente noética, por ser da sua essência albergar uma coisa como a que chamamos sentido, e eventualmente um múltiplo sentido, que torna possível novas operações que resultam precisamente "com sentido", por causa desse sentido. A questão está, no entanto, no "de algo", aqui denominado ingrediente ou componente

³⁸ Ibid, §86, p. 207.

³⁹ HUSSERL, *Ideas relativas...* 88, p. 212 ss., passim.

das vivências, ou mais precisamente, "nóema". O sentido só se efetiva nesse noemático, por exemplo, na percepção o percebido enquanto tal, no juízo o julgado enquanto tal, na recordação o recordado enquanto tal, enfim, é sempre necessário tomar o "correlato noemático", que aqui se chama "sentido" (em uma significação muito ampla), exatamente assim como está "imaneente" na vivência da percepção, do juízo, da recordação, ou seja, como se perguntando puramente a esta vivência mesma, o que é nos oferecido por ela.

É próprio, pois, da vivência intencional, de toda vivência intencional e que constitui mesmo o "miolo da intencionalidade", ter seu "objeto intencional", isto é, seu "sentido objetivo". Em outras palavras: "ter sentido ou 'ter em mente' algo é o caráter fundamental de toda consciência, a qual, graças a ele, não se limita a ser uma vivência em geral, mas uma vivência que tem sentido, uma vivência 'noética'".⁴⁰

O nóema, entendido plenamente, consiste de um complexo de elementos noemáticos e, nesse complexo, o elemento sentido forma uma "espécie de núcleo" no qual estão essencialmente fundados outros elementos, que são igualmente elementos do sentido, porém, de uma forma mais ampla.

A dificuldade que se nos depara neste ponto é o esclarecimento do "objeto intencional", sua índole é representação mental, enquanto o objeto real da percepção⁴¹ externa é outra coisa? Quer dizer, o objeto real é a coisa percebida e o "conteúdo" da vivência, o objeto

⁴⁰ Ibid., p. 217.

⁴¹ No conhecido exemplo da macieira em flor num jardim, relatado no § 88, a atitude comum e natural, separa, de um lado a macieira real e, de outro lado, a macieira representada na consciência, correspondente à real.

intencional imanente? Estamos frente a dois objetos, o que é um contra-senso, porque nos defrontamos com duas realidades e, é claro, só uma é possível. Frente a tais desvios, ensina-nos Husserl que "temos de ater-mo-nos ao dado na vivência pura e tomá-lo dentro do marco da claridade exatamente tal como se dá".⁴² Então, devemos "colocar entre parênteses" o objeto "real deveras", encontrado na atitude natural e, portanto, a coisa que está aí fora e permanecer na atitude fenomenológica por via de redução, na qual, toda posição transcendente é como que "desconectada", o que implica na ausência de todo e qualquer juízo que faça uso da coisa "real deveras" ou da sua natureza transcendente. Enquanto fenomenólogos, nos abstermos de toda posição semelhante. Nas palavras de Husserl, mantendo tais desconexões, o que é que "entra" no fenômeno inteiramente reduzido?

"Na percepção entra, justamente isto: ter seu sentido noemático, seu 'percebido enquanto tal', 'esta árvore em flor que está aí no espaço' – entendido como indicam as aspas – justo o correlato inerente à ausência da percepção fenomenologicamente reduzida".⁴³

Tais considerações nos levam diretamente para as explicações e esclarecimentos sobre a "redução fenomenológica, tema do segundo capítulo da primeira parte dessa dissertação.

⁴² Ibid., p. 219.

⁴³ Ibid., p. 220.

Capítulo II

A redução fenomenológica

§5. O método fenomenológico

O método fenomenológico* está baseado numa atitude, pode-se dizer, numa postura, cujo ponto crucial e necessário é a *εποχη* fenomenológica que consiste em tomar uma vivência e "suspendê-la", ou colocá-la "entre parênteses", ou entre "colchetes" (*Einklammerung*), ou "desligá-la" (*Auschaltung*).

Importante se torna entender que a redução não é o método ou vice-versa. A redução é uma espécie de movimento, ou talvez, em palavras mais corretas, um pressuposto metodológico que, no nosso entender, funciona como uma espécie de axioma ou postulado do qual se parte e que, por isso mesmo, torna o "*μετά-όδός*" possível.

Nas palavras de Husserl,⁴⁴ um método não é, com efeito, nada que se traga, nem se possa trazer, de fora, para um domínio. Um método determinado – não em sua mera especificidade técnica, senão em seu tipo metodológico em geral – é uma norma que emerge da forma regional fundamental do domínio e das estruturas universais

* Para o estudo que empreendemos é de capital importância o correto entendimento do funcionamento e possibilidades do método fenomenológico porque é no seu movimento que entendemos estar, originalmente situado, o conferir "sentido" e, portanto, o primeiro campo dessa fundamentação.

⁴⁴ HUSSERL, *Ideas relativas...* § 76, p. 171 e 172.

desta, ou seja, que do conhecimento destas estruturas depende-se essencialmente para apreendê-lo epistemologicamente.

O método tem, assim, uma especificidade metodológica no seu acontecer, mas este acontecer só se faz efetivamente, com base num solo teórico que o justifica, esclarece e torna viável. Portanto, a redução como movimento sustenta a especificidade metodológica referida, enquanto o método se baseia na filosofia fenomenológica como fenomenologia pura.

Temos, pois, que explicar a redução fenomenológica na fundamentação teórica da fenomenologia pura, o que devemos empreender a seguir.

§6. A redução fenomenológica: fundamentação

Todos nós, seres humanos, estando no mundo, vivemos naturalmente aqui, sem questionar ou mesmo duvidar desse mundo em que nascemos, crescemos, trabalhamos, estudamos, etc. Vivemos, nós todos, na sua esmagadora maioria, no que Husserl, denominou de "atitude natural"⁴⁵ e não há nada de reprovável, ou de menos, nessa atitude, só que ela não basta para explicar e justificar nossa existência e permanência aqui: vivemos e, também os outros, mergulhados no dia-a-dia, nos nossos problemas, preocupações, alegrias, conquistas,

⁴⁵ Ver a descrição da atitude natural, no §27, p. 64, In: *Ideas relativas...*

sofrimentos, isto é, circunstâncias comuns e conhecidas do nosso cotidiano.

Em termos filosóficos mais rigorosos, o mundo que "está aí", diante de mim, a realidade com a qual se me deparo, tal como se me dá, como estando aí, precisa, para uma teoria do conhecimento, de um ponto de partida ou, de uma tomada de posição mais radical, diríamos, mais isenta, para fundamentar, conhecer, explicar, entender e compreender, não só nossa existência e a do mundo que nos circunda e envolve, mas também o como que esta fundamentação é possível e passível de crédito, isto é, de ser verdadeira.

A "tese geral da atitude natural"* é, por conseguinte, que eu encontro constantemente aí diante, como algo que me faz frente, a realidade espacial e temporal, uma mesma, à qual pertenço eu mesmo, como também todos os demais homens, que nela se encontram e a ela estão referidos de igual modo. Para nós, porém, que aspiramos entrar pelas "portas da fenomenologia" urge uma mudança radical dessa atitude, sem, no entanto, negá-la, porque o que faremos será "desconectá-la", realizando uma ἐποχή, um "colocar entre parênteses". A tese continua existindo, como o "colocado entre parênteses", assim como o desconectado segue existindo fora da conexão. É possível também afirmar que a "tese é uma vivência", porém não fazemos dela "nenhum uso", é "posta fora de jogo" e, guardando um certo rigor

* Para a exposição que se segue, usaremos aspas na terminologia de Husserl e estamos tomando as considerações e explicações que se encontram nos §§ 30-32, p. 69 ss. das *Ideas relativas...* op. cit.

terminológico, "a imagem do colocar entre parênteses" se ajusta mais à esfera do objeto, enquanto o pôr "fora de jogo" se ajusta melhor à esfera do ato da consciência.

Há, nessa atitude de desconexão, ou suspensão, ou colocação de lado, um endereço único, que, de uma certa forma, limita a universalidade dessa ἐποχή e que se pode formular assim:

Pomos fora de jogo a tese inerente à essência da atitude natural. colocamos entre parênteses todas e cada uma das coisas abarcadas em sentido ôntico por essa tese, assim, pois, este mundo natural inteiro, que está constantemente 'para nós aí diante', e que seguirá estando permanentemente, como 'realidade' da qual temos consciência, ainda que a tenhamos colocado entre parênteses.⁴⁶

A questão que Husserl formula em seguida é justamente sobre o resultado dessa suspensão, sobre o que resta efetivamente quando "se tem desconectado o mundo inteiro, inclusive nós mesmos, com todo o *cogitare*"?

Explica, primeiramente, que se trata de assinalar, "por razões essenciais", o que designa como "vivências puras", "consciência pura", com seus "correlatos puros" e, de outro lado, seu "eu puro" desde o eu, desde a consciência, "as vivências que se nos dão na atitude natural".⁴⁷

No caso o "eu sou", o eu do homem real leva a cabo *cogitationes*, ou seja, "atos de consciência", em um sentido amplo e restrito, sendo, portanto, a expressão "consciência", tomada no sentido amplo como "consciência de todas as vivências". Porém, que tipo de vivências? As

⁴⁶ Ibid., §32, p. 73.

⁴⁷ Ibid., §33, p. 75.

vivências da atitude natural à qual estamos habituados. Se, no entanto, procedermos a um estudo atento, a uma "análise essencial e sistemática" da "consciência em geral" e do que lhe é imanente, antes mesmo da desconexão fenomenológica poderemos obter a visão que "nos temos proposto", a saber que:

"A consciência tem de seu um ser próprio, que, no que tem de absolutamente próprio, não resulta afetado pela desconexão fenomenológica. Por fim, resta este ser como 'resíduo fenomenológico', como uma região de ser, em princípio *sui generis*, que pode ser de fato o campo de uma nova ciência – da fenomenologia".⁴⁸

Esta consciência "pura" será designada também como "consciência transcendental" e a operação pela qual se pode ter acesso a ela, "ἐποχή transcendental". Como esta operação poderá utilizar vários passos redutivos, o método tomará o caráter de uma redução progressiva, razão pela qual falar-se-á também de "reduções fenomenológicas".⁴⁹

Assim, a essencialidade do método da redução fenomenológica será a possibilidade de acesso a essa consciência, como um verdadeiro substrato *a priori*, do próprio eu individual e de qualquer situação que se configure objetiva, porque o ser próprio dessa consciência é ser "consciência de algo" e a sua constituição se dá pela "corrente de vivências fenomenológicas", quer dizer, intencionais, tanto no sentido de intencionadas pela, como na consciência.

O que caracteriza a forma de ser da vivência é a de ser por princípio perceptível no modo da reflexão, porém, não de qualquer

⁴⁸ Ibid., §33, p. 76.

⁴⁹ Ibid., §33, p. 77.

modo perceptivo, mas à maneira de uma nova atitude, isto é, a atitude fenomenológica, essa verdadeira "conversão" que a consciência realiza ao suspender a realidade do mundo exterior para se posicionar como "consciência pura", transcendental, condição de aparição desse mundo e doadora de seu sentido, justamente porque o mundo é primeiramente o que aparece à consciência, no campo original da intencionalidade: "o mundo, na atitude fenomenológica, não é uma existência, mas um simples fenômeno",⁵⁰ dado na evidência irrecusável de sua vivência.

Explica Thévenaz⁵¹ que a redução é "fenomenológica" porque se trata de ganhar o mundo, não na sua realidade de fato ou na sua existência (que são colocadas entre parênteses) mas na sua realidade imanente à consciência. A colocação entre parênteses, "o coeficiente de nulidade", na expressão de Husserl, atribuído ao mundo, significa que a redução tem por tarefa essencial fazer aparecer essa ligação de essencialidade entre a consciência e o mundo. O mundo continua onde estava, entretanto, pode-se agora perceber que todos os conhecimentos remetem a um sujeito (o *Ego* transcendental) "como a um termo último e primeiro que é a origem, o suporte ou o fundamento de seu sentido".⁵²

§7. O "resíduo" da redução fenomenológica

⁵⁰ HUSSERL, E. **Méditations cartésiennes**. Introduction a la phénoménologie. Traduit de l'allemand par Mlle. Gabrielle Peiffer et M. Emmanuel Levinas. Paris: J. Vrin, 1980, p. 27.

⁵¹ Cf. THÉVENAZ, P. **Qu' est-ce que la phénoménologie?** p. 25.

⁵² *Ibid.*, p.25.

A consciência pura no seu ser próprio absoluto fica como o "resíduo fenomenológico" buscado. Não perdemos, propriamente, nada, mas ganhamos a totalidade do ser absoluto, o qual, se o entendemos corretamente, é a categoria radical do ser em geral, na qual têm suas raízes todas as demais regiões do ser e da qual todas dependem essencialmente.⁵³

Há, é importante então compreender, uma relação profunda entre essa esfera transcendental, o ser "como consciência" e a esfera transcendente, o ser como ser que se "dá a conhecer" na consciência, cuja realização só é possível pela redução fenomenológica. Esta conduz,⁵⁴ portanto, simultaneamente, à "evidencia apodítica" do eu (ao *cogito*, à consciência de si) e ao "mundo – fenômeno – intencionado" por esta consciência transcendental, e sobretudo, à essencialidade dessa ligação, "absolutamente fundamental e indissolúvel" (intencionalidade da consciência transcendental). Este *cogito*, não é, porém, como em Descartes, a certeza indubitável de um ser, de uma *res cogitans*, que põe em dúvida o mundo exterior, nem a experiência interna de um fato primitivo, um eu, mas o apossar-se de si, fora do mundo natural, em uma evidência indubitável, como "subjetividade transcendental", isto é, como origem de todas as significações, como sentido do mundo.

Para a nossa finalidade, de uma fenomenologia do sentido, este aparecer do mundo como fenômeno, esta manifestação, não mais na

⁵³ HUSSERL, *Ideas relativas...* § 76, p. 169.

sua existência ou na sua realidade, mas no seu sentido é extremamente importante, porque o sentido do mundo reside no fato de que ele é um *cogitatum* visado pelo cogito e, portanto, constituinte e constituído.

Assim, o que a redução fenomenológica-transcendental faz emergir, não é um eu isolado, só, mas o ego-cogito-cogitatum,⁵⁴ quer dizer, a consciência deste mundo, a consciência constitutiva do sentido do mundo.

Na radicalidade e essencialidade dessa correlação da subjetividade transcendental e da sua transcendência reside a nossa afirmação do primeiro campo de sentido, como possibilidade de todos os outros sentidos possíveis.

Aqui se justifica também a escolha de nossa terminologia de "campos de sentido" que só são o que são, na e pela redução fenomenológica.

Necessário também é o esclarecimento para o qual alerta Thévenaz, isto é, de que não se trata de dois mundos, duas esferas que repartiriam o conjunto da realidade: o mundo natural e o campo transcendental, que seria como um "*arrière-monde métaphysique*" suscetível, por sua vez, de ser descrito. Não há senão um mundo e o transcendental é antes, "me parece, como um outro nome da intencionalidade constituinte da consciência".⁵⁵

⁵⁴ Cf. THÉVENAZ, P. *Qu' est-ce que la phénoménologie?* p. 25 e 26.

⁵⁵ HUSSERL, E. *Meditaciones cartesianas*. Traducción y estudio preliminar: Mario A. Presas. Madrid: Editorial Tecnos, 1997, §14, p. 47.

⁵⁶ THÉVENAZ, op. cit. p. 26.

A radicalidade da postura fenomenológica remete, pois, à própria fundamentação da filosofia porque se trata de situar a filosofia em uma "nova dimensão" à qual corresponde um "método novo – novo desde o seu fundamento – que se contrapõe ao 'natural'".⁵⁷ Na explicação de Thévenaz,⁵⁸ o método da redução permitiu a Husserl promover a descrição fenomenológica e, ao mesmo tempo, promover nela mesma a solução do problema do fundamento radical, ou seja, do ponto de partida, do qual é possível partir a própria filosofia: sentido do fundamento apodítico, de uma verdade evidente racional e filosófica.

A redução fenomenológica dá o acesso à "evidência apodítica do fundamento radical" e nos tira de um realismo ingênuo e de todo naturalismo, enquanto a intencionalidade projeta a consciência diante e no mundo, assegurando a junção entre "o vivido contingente e o sentido necessário desse vivido".⁵⁹ Portanto, não se poderia falar em "retorno ao vivido" pela redução, porque nunca se "saiu" dele: "agora vive-se, vê-se de outro modo, aprendendo a vê-lo no seu sentido, na sua apoditicidade, na sua racionalidade fundamental".⁶⁰

§8. O idealismo transcendental: um esclarecimento necessário*

⁵⁷ HUSSERL, A *idéia da fenomenologia*, p. 49.

⁵⁸ HUSSERL, *op. cit.* p. 29.

⁵⁹ THÉVENAZ, *Qu' est-ce que la phénoménologie?* p. 29.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 30.

* Julgamos ser pertinente este esclarecimento que ora empreendemos, para os fins da fundamentação teórica dessa dissertação já que ela está calcada neste "idealismo transcendental" e, portanto, é imprescindível sua correta compreensão.

Quem não entendeu que o idealismo transcendental é a fenomenologia mesma, quem não compreendeu o sentido profundo do método intencional ou o sentido da redução transcendental – ou um ou outro – pode querer separar a fenomenologia e o idealismo transcendental e continuar, assim, "no absurdo de uma filosofia transcendental que segue estando no terreno natural".⁶¹

O idealismo transcendental⁶² difere do "idealismo" que combate o "realismo", porque não nega a existência real do mundo real (e em primeiro lugar da natureza). Sua única tarefa é aclarar o sentido, exatamente o sentido em que este mundo vale para cada um como efetivamente existente e, também, com que direito vale nesse sentido. Daqui resulta, para Husserl, que somente a subjetividade transcendental tem o sentido do ser absoluto "irrelativo", enquanto o mundo real existente tem sempre uma essencial relatividade à subjetividade transcendental, uma vez que só pode ter sentido de existente como produto intencional dessa mesma subjetividade que é "doadora" desse sentido.

Há, portanto, a necessidade de uma autêntica fundamentação da radicalidade do *Ego* transcendental:⁶³ tão logo se procede uma meditação sistemática sobre si mesmo, e como "ego puro", no campo total de sua consciência, reconhecer-se-á que tudo o que é para esse "ego puro" se constitui nele mesmo e que toda classe de ser, "compreendido aquele caracterizado como transcendental" em algum

⁶¹ HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, § 41, p. 72 e 73.

⁶² Cf. a nota 36, do tradutor Mário A. Presas, da edição espanhola das *Meditações cartesianas*, p. 114 e 115, passim.

sentido, tem sua constituição particular. Sendo assim, "a transcendência em todas as suas formas é um caráter imanente do ser que se constitui no interior do ego. Todo sentido, todo ser concebível, se chame imanente ou transcendente, cai dentro do âmbito da subjetividade transcendental enquanto aquela que constitui o sentido e o ser".⁶⁴

A fenomenologia é, em primeiro lugar, uma autoexplicitação do ego levada ao fim "em constante evidência e ao mesmo tempo em plena concreção". Em sentido estrito mostra de uma "maneira sistemática como o ego se constitui a si mesmo" e, em sentido mais amplo, mostra que, a partir dessa explicitação, se constitui também, nele, o "outro" e assim tudo o que tem, em cada caso, "validez de ser como não-eu no eu".⁶⁵

Portanto, diferente de outros "idealismos", a fenomenologia, nesta autoexplicitação, é "idealismo transcendental" já que é para esse ego que todo o sentido de ser se constitui.

Este idealismo é a explicitação do sentido, levada ao fim em um efetivo trabalho, de todo tipo de ser que eu, o ego, seja capaz de conceber, especialmente, do sentido da transcendência (que já me havia sido dada efetivamente pela experiência) da natureza, da cultura, do mundo em geral.⁶⁶

⁶³ Cf. o § 41 da **Quarta meditação**, na edição espanhola, p. 110 a 117 e na edição francesa, p. 70 a 74.

⁶⁴ HUSSERL, **Meditaciones cartesianas**, §41, p. 111.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 113.

§9. A intersubjetividade transcendental: abertura para a passagem ao segundo campo de sentido

Merleau-Ponty⁶⁷ escreve que a fenomenologia possui a ambição de ser uma filosofia como "ciência exata" (ou rigorosa no dizer de Husserl), mas que é também uma filosofia para a qual o mundo já está "sempre ali", antes da reflexão, como uma "presença inalienável" e que é, portanto, também um "relato do espaço e do tempo do mundo 'vivididos'".

Este convite que Husserl nos brinda, mais ao final de sua obra, o convite para viver em plenitude o *Lebenswelt*, perpassa em movimento contrário, do final para o começo, toda a reflexão que se possa proceder da fenomenologia.

O ser-no-mundo de Heidegger já está sugerido na anterioridade do pensamento de Husserl e, assim, tudo aquilo que eu possa saber de uma experiência de mundo, será sempre uma experiência para mim, porque, "eu não poderia apreender nenhuma coisa como existente se primeiramente eu não me experimentasse existente no ato de apreendê-la", a consciência me dá a "absoluta certeza de mim para mim, como a condição sem a qual não haveria absolutamente nada, e o ato de ligação como fundamento do ligado".⁶⁸

O mundo está aí, antes de qualquer reflexão que eu possa fazer dele e o que me resta, nesta experiência, é a sua "descrição" e não a

⁶⁶ Ibid., p. 114.

⁶⁷ Estaremos nos fundamentando neste parágrafo, no prefácio da **Fenomenologia da percepção**, de Maurice MERLEAU-PONTY, tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura, São Paulo: Martins Fontes, 1999.

sua constituição. O que posso fazer, isto sim, é constituir o seu sentido. "A percepção não é uma ciência do mundo" é, antes de mais nada, "o fundo sobre o qual todos os nossos atos se destacam e ela é pressuposta por eles". Portanto, o mundo não é "um objeto do qual possuo comigo a lei de constituição",⁶⁹ mas o meio natural, o campo de todo o meu viver e de todo o viver dos outros – eus que não são "eu mesmo". Assim, a dialética paradoxal do *Ego* e do *Alter Ego* só é possível se ambos estão referidos a uma mesma situação, quer dizer, ao mundo vivido, e são definidos justamente nessa referência.

O *cogito* deve revelar-me "em situação" e é apenas sob essa condição que a subjetividade transcendental poderá ser, no dizer de Husserl, "uma intersubjetividade".

O verdadeiro *Cogito* não define a existência do sujeito pelo pensamento de existir que ele tem, diz Merleau-Ponty, não converte a certeza do mundo em certeza do pensamento do mundo. Ele é o que é na absoluta relação com o mundo:

"É porque somos do começo ao fim relação ao mundo que a única maneira, para nós, de apercebermo-nos disso é suspender este movimento, recusar-lhe nossa cumplicidade (encará-lo *ohne mitzumachen*, diz freqüentemente Husserl), ou ainda colocá-lo fora de jogo".⁷⁰

Toda redução, explica Husserl, ao mesmo tempo em que é transcendental é, necessariamente, eidética. Traz, nela mesma, a

⁶⁸ Ibid., p. 4.

⁶⁹ Ibid., p. 6.

⁷⁰ Ibid., p. 10.

captação de um "eidos" do transcendente e, justamente, porque somos essencialmente ligação com o mundo, que nos definimos por esta correlação.

"A redução eidética é a resolução de fazer o mundo aparecer tal como ele é antes de qualquer retorno sobre nós mesmos, é a ambição de igualar reflexão à vida irrefletida da consciência".⁷¹

Assim, porque estamos no mundo "estamos condenados ao sentido" em que o mundo fenomenológico nos coloca e que não é o "ser puro", mas o sentido que transparece na intersecção de minhas experiências" e também na "intersecção de minhas experiências com aquelas do outro". É, portanto, inseparável subjetividade de intersubjetividade e "nós assistimos, a cada instante, a este prodígio da conexão das experiências, e ninguém sabe melhor do que nós como se dá, já que nós somos este laço de relações".⁷²

Tais considerações nos facultam a passagem para o nosso segundo campo de sentido, o campo social, na nossa terminologia fenomenológica, o *Lebenswelt*, o mundo vivido com os nossos outros – eu, nas relações imediatas com os nossos mais próximos e, por isso, mais relevantes, que fazem parte do nosso viver diário e com os outros que, como nós, estão e vivem neste mundo. Portanto, o *Lebenswelt* é um mundo não só natural, mas histórico, mundo de bens e valores, mundo histórico – cultural concreto, experimentado pelo homem como uma realidade rica, complexa, diferenciada, que o próprio homem

⁷¹ Ibid., p. 13.

⁷² Ibid., p. 18 e 19.

constrói e ao qual confere sentido no "horizonte" possível dessa existência comum.

SEGUNDA PARTE

A fundamentação do sentido antes da significação e a construção dos sentidos e das significações por sujeitos sociais

Segunda Seção

O segundo campo de sentido: a vida social

Capítulo I

A construção do sentido por atos de significação

§10. Distinguindo sentido e significação

Devemos, ao iniciar a fundamentação do nosso segundo campo de sentido, separar sentido de significação, tentando, na medida das nossas reflexões, sustentar o sentido antes da significação. É uma tarefa árdua, porque a mediação lingüística permeia todas as nossas relações humanas e a linguagem ganhou, na filosofia do século XX, um status comparável ao da razão para o Iluminismo. A linguagem foi alçada à posição de fundamento para o estudo, o entendimento e a compreensão do ser humano, daí a célebre frase de Gadamer:⁷³ "ser que pode ser compreendido é linguagem".

Para Heidegger, a linguagem é a casa do ser, é a nossa morada humana, é o que nos define como pro-jeto, no sentido existencial, o

⁷³ GADAMER, H. G. **Verdade e método**. Tradução: Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 23.

limite que une a nossa facticidade e a possibilidade de sua superação ou transcendência.

No nosso entender, a linguagem é a impressão digital da espécie humana e, em nenhum momento trabalharemos contra a linguagem e a favor da consciência, porque tal dicotomia é impossível, não existe linguagem de um lado e consciência de outro, são indissociáveis.

Então, por que o sentido antes?

Vamos, continuar, às apalpadelas, devagar e com cuidado.

A linguagem humana, oral e escrita, opera com signos lingüísticos. Sabe-se que signos são sinais que apresentam um significante e um significado e, portanto, toda linguagem está assentada, fundada em atos de significação.

O que defendemos é que a intencionalidade confere um sentido preciso às significações e, por isso, falávamos, na primeira parte, de um "*a priori*" do sentido na consciência transcendental, *a priori* este entendido como uma espécie de anterioridade, não de primazia, ou de um "antes" temporal, mas de possibilidade, quer dizer, de tornar possível a própria significação.

Usaremos um exemplo simples, do nosso cotidiano para ilustrar o que estamos querendo dizer: toda mãe que lida com a criança quando ela está aprendendo a falar sabe que, antes de enunciar uma palavra, ou palavras, para expressar o que sente ou quer, a criança se comunica por gestos, choro, etc. Quando, já que varia de criança para

criança, em vez de apontar para a água e fazer um gesto, enquanto a mãe mostra a água e pergunta:

– Você quer água? Está com sede?

E a criança faz um gesto de assentimento com a cabeça. Quando, ela, em vez disso, enuncia a palavra água? Quando, ela substitui o gesto que expressa um desejo, uma necessidade, uma vontade, pela palavra falada?

Não vamos lidar aqui com teorias do desenvolvimento infantil, é um exemplo simples que estamos usando, já que nós mesmos absolutamente não lembramos o que se passava na nossa cabeça, à época de nossas primeiras palavras, e o que sabemos é sempre por meio de narrativas de terceiros, nossos pais, avós, tios, irmãos.

O que estamos querendo enfatizar é uma espécie de anterioridade do sentido, de conferir sentido, antes mesmo da própria significação lingüística. É evidente que, na seqüência do nosso existir, na chamada "atitude natural", no nosso dia-a-dia comum, não há essa separação. A distinção é para fins teóricos de explicação e justificação e porque estamos nos aproximando de uma idéia que ousaremos defender, isto é, que a doação de sentido, pela via da redução fenomenológica, confere um "sentido" realmente diferenciado qualitativamente do que usualmente entendemos por sentido, ou pelo que faz sentido.

Vamos introduzir mais um termo à nossa fundamentação, porque, falaremos de um sentido fenomenológico e, portanto, de um sentido

que dá às "coisas mesmas" o estatuto de fenômeno e não de simples ocorrências.

Para fins mais práticos continuaremos falando de sentido (na segunda acepção), isto é, fenomenológico, empregando somente o conceito sentido, deixando, porém, completamente claro que o sentido que buscamos fundamentar filosoficamente é um sentido diferenciado, porque, construído e constituído pelo sujeito por via de redução, mediado não só lingüisticamente, mas também pelo nível que passa pela vontade, pela emoção, pelo sentimento.

Já deu para perceber que o método fenomenológico utiliza a *desconexão* ou *colocação entre parênteses* da atitude natural, o que é difícil, exige disciplina, concentração, crédito na postura e vai acabar, como veremos, numa ética de relações, com os nossos outros *eus*. Em outras palavras, é preciso ser ensinado, aprendido e apreendido e, portanto, não é qualquer um que realiza o movimento, mas aquele que realmente se exercita conscientemente na metodologia própria da análise intencional.

Outro esclarecimento que precisa ser mencionado é o desdobramento, ou melhor dizendo, os desdobramentos possíveis do método fenomenológico, que tem sido aplicado em áreas diversas do conhecimento, como a história, a sociologia, a psicologia, o estudo das religiões e outras tantas, que não vem ao caso citar agora.

Estamos remetendo, então, para a eficácia do método que, para a nossa fundamentação, está mais no movimento de saída da redução,

do que na própria redução, argumento que procuraremos desenvolver e defender no momento oportuno.

Voltando para o exemplo da criança e ao momento das primeiras enunciações ou palavras ditas, a ênfase está, justamente, no "quando", sempre impreciso. Acontece de repente, porque um dia a criança não fala ainda e, no dia seguinte, está falando. Reportando para a complexa problemática da indução, isto é, "quando" várias enunciações particulares se transformam numa enunciação de tipo universal? Utilizando o célebre exemplo aristotélico,⁷⁴ do exército em debandada que, de repente, resolve voltar e enfrentar o inimigo. Em que momento um soldado pára de correr em fuga e resolve ficar e enfrentar o inimigo, e outros vão fazendo a mesma coisa, de modo, que é todo o batalhão que se mobiliza novamente? Como determinar o momento?

Correndo o risco de nos tornarmos repetitivos, em que momento o signo "palavra" substitui o gesto e me torna muito mais fácil de ser compreendido? Está provado que uma criança aprende a falar, vendo e escutando os outros falarem, o que nos coloca na idéia que apresentaremos em duas etapas, nesse nosso segundo campo de redução:

1. A construção da significação por sujeitos sociais.
2. O movimento de saída da redução fenomenológica na antecipação consciente da conferência do sentido.

⁷⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Analíticos posteriores*, 100 a 11-13, apud H. G. GADAMER, *A universalidade do problema hermenêutico*, p. 193 e 194.

§11. Por que "atos de significação"?

Somos seres sociais. Esta é uma afirmação que virou lugar comum, porque sabemos, quase por instinto, que não vivemos e nem sobrevivemos sozinhos. É parte da nossa espécie o "viver com". Até aí, não há problema, a novidade fica por conta das contribuições da Sociologia do Conhecimento: não é só uma questão da sobrevivência viver e con-viver com os outros seres humanos, é uma questão de conhecimento também. Se quisermos utilizar a expressão, nem sempre aceita por todos, de "produção" do conhecimento, poderemos dizer que essa produção é, também, conjunta. Quer dizer, aquele "sujeito do conhecimento", asséptico, só, na relação sujeito/objeto, existe como um pressuposto conceitual para fins teóricos explicativos e de fundamentação. Na prática, o que existe são pessoas que, vivendo socialmente, constroem e avançam no conhecimento. O mundo da vida (*Lebenswelt*) é um mundo comum, mundo de homens e mulheres, mundo social, mundo de valores, de bens, de cultura.

Não estamos negando ou suprimindo o sujeito do conhecimento, nem a consciência transcendental, o que seria um contra-senso, só que

* As aspas remetem para o título da obra do psicólogo americano Jerome BRUNER, *Acts of meaning*, publicado em 1990 e traduzido para o português em 1997, com o título **Atos de significação**.

qualquer sujeito passível de conhecimento é sempre um ser humano inserido no mundo, contextualizado, fazendo parte de uma circunstância determinada. O ser-no-mundo é justamente o que a expressão representa, que cada um é o que é, em referência a um "estar" aqui original, um "estar-no-mundo".

Este "ser-aí", este sujeito submetido à intencionalidade é capaz de, não só viver, mas também sobreviver, em meio às dificuldades, problemas os mais diversos, trabalho, preocupação, é um ser capaz de reverter tudo isso, isto é, fazer de tudo isso um passo a mais na direção de algo melhor, de uma excelência maior na vida.

Na filosofia que acreditamos e defendemos, o homem com consciência é, antes de mais nada, sujeito de compreensão e sentido. Com isso estamos querendo dizer que o sujeito é o que é, pela intencionalidade, enquanto as coisas são o que são, enquanto são para ele, quer dizer, sua própria consciência de si.

O sentido é próprio de uma consciência que Husserl denominou transcendental. Transcendental porque a sua própria possibilidade de ser está na abertura, no ser o que é pelo encontro com as coisas como elas se nos apresentam. A fenomenologia apresenta-se, então, como uma verdadeira filosofia no sentido originário grego: ser o que é pelo movimento que engendra na tentativa de explicação e compreensão dos entes, de tudo que nos rodeia.

O sentido é próprio, portanto, do sujeito que pensa, ou em outro modo de se exprimir, o sujeito é portador de uma consciência transcendental, como um a priori que o faz agente da doação de

sentido. Há aqui a "questão do originário", isto é, a questão da "origem do sentido".⁷⁵

Este sujeito, porém, não esqueçamos e nem alimentemos ilusões, é social, é com os outros, é o que é também pela cultura na qual está inserido.

Diremos que o sentido é uma alternativa possível do ser humano para explicar/entender o que ele faz e, também, o que deve fazer no mundo.

O sentido é como um radar que direciona a nossa caminhada terrena, que orienta e justifica a nossa ação, é, assim, ao mesmo tempo, constitutivo do nosso modo de ser e, constituído por nós, na medida em que conferimos sentido ao nosso existir. E admitimos "existir" mesmo, porque "todos nós vivemos, mas nem todos nós existimos, realmente", ou seja, a existência autêntica se reveste desse sentido originário e construído, que estamos tentando defender. Ênfase, portanto, na constituição: pode ser "criado" por nós.

Poderíamos acrescentar que o sentido é uma espécie de "explicitação" dos nossos atos, ou melhor, de um ato. Nos exemplos:

1. "Eu escrevo nesta mesa".
2. "Eu estou escrevendo nesta mesa".

⁷⁵ Cf. RICOEUR, P. *O discurso da ação*. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 2.

Há uma diferença que faz a "diferença" no 2º exemplo, porque, há a explicitação do meu ato de escrever, "eu estou", aqui, nesta mesa, escrevendo, há a consciência do meu ato de escrever. Como, porém, expressei tal ato, se não, justamente, em um enunciado? Ora, um enunciado possui uma significação pela qual me expresso e faço com que os outros compreendam o que estou querendo dizer, no entanto, e aqui vamos insistir, qualquer significação remete para um sentido anterior, ou melhor dizendo, para uma anterioridade do sentido.

É como se, ao concordar – porque é evidente – que somos seres portadores de linguagem, isto bastasse e não nos perguntássemos, mas "como" é possível que sejamos capazes de falar, e de escrever, o que falamos? Ou, o que faz com que os seres humanos se diferenciem de todos os outros viventes, justamente por causa da linguagem simbólica?

Citando, para endossar tal afirmação, uma advertência de Heidegger,⁷⁶ não na acepção original da questão do ser, mas como uma alegoria para clarificar a anterioridade do sentido.

"Por não olhar senão o que está à vista, o pensamento esqueceu de se interrogar sobre a luz que lhe permite ver".

§12. A produção do significado

⁷⁶ HEIDEGGER, M. **Conferências e escritos filosóficos: o que é metafísica**. Tradução e notas: Ernildo Stein, São Paulo: OS PENSADORES. Abril Cultural, 1979.

Jerome Bruner,⁷⁷ psicólogo norte americano contemporâneo, pertencente ao movimento que ficou conhecido como cognitivismo e, posteriormente, foi denominado revolução cognitiva, tem-se dedicado, nos seus estudos mais recentes, à defesa de uma psicologia cultural cujo interesse central repousa nos significados, juntamente com os processos e transações envolvidos na construção desses significados. Esta postura preocupa-se, pois, com a natureza e a modelagem cultural da produção de significado e o lugar central que ela ocupa na ação humana.

A defesa da psicologia numa vertente de orientação cultural apoia-se no estudo da cultura humana, entendendo-se por cultura a possibilidade dos homens construírem "sistemas simbólicos compartilhados e modos de viver e trabalhar em conjunto".⁷⁸ Tem um medidor importante, representado pela psicologia popular que domina as "transações da vida cotidiana" e que se apresenta como "um sistema pelo qual as pessoas organizam sua experiência no mundo social, seu conhecimento sobre ele e as trocas que com ele mantém".⁷⁹

A ênfase no significado e no que está envolvido em sua produção baseia-se em dois argumentos correlatos: de um lado, para entender o homem é preciso entender como suas experiências e seus atos são moldados por estados intencionais, e de outro lado, que a forma desses estados intencionais acontece por meio da participação em "sistemas

⁷⁷ Cf. BRUNER, J. **Atos de significação**. Tradução: Sandra Costa. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997, prefácio, p. IX – XII.

⁷⁸ Ibid., p. 22.

⁷⁹ Ibid., p. 41.

simbólicos da cultura". Como esta também é constitutiva da mente, "o significado atinge uma forma que é pública e comunal, em vez, de privada e autista".⁸⁰

Nesta "psicologia cultural"* é muito importante entender que há uma relação essencial entre dizer e agir (ou experimentar) e que tal relação é interpretável no contexto da vida cotidiana, na conduta humana comum. Estará esta psicologia preocupada tanto com ações, especialmente com a ação situada, com ações situadas em um cenário cultural e, igualmente, com os estados intencionais interagentes dos participantes, que se realizam, justamente, pela sua participação em sistemas simbólicos.

Vemos, portanto, que a produção de significados não depende só de indivíduos, porque se efetiva numa cultura, na partilha de sistemas simbólicos comuns, o que mostra a cultura em constante processo de ser recriada, à medida que é interpretada e reelaborada por seus membros.

O que chama atenção para esta espécie de construção de significados, que demandam também em uma certa normatividade, quer dizer, em normas de ação, é que certas instituições podem intensificar tal elaboração e a educação é (ou deveria ser) um dos principais focos para realizar tal possibilidade, já que se apresenta como meio

⁸⁰ Ibid., p. 39.

* Apesar do objetivo do autor da obra referida, ser a explicitação e justificação dessa psicologia, tal não é o nosso intento. Usaremos suas excelentes reflexões para fundamentar o nosso segundo campo de sentido, isto é, a construção do significado por sujeitos sociais.

extremamente propício à troca, transmissão e construção do conhecimento.

Fica claro que falar em sistemas simbólicos remete à linguagem que, além de transmitir, cria ou constitui conhecimento ou realidade. Assim sendo, a linguagem impõe não apenas um ponto de vista sobre o mundo ao qual se refere, mas também ao uso da mente em relação a esse mundo. Nesse sentido, ela nunca é neutra, mas constitutiva de um modo de pensar, falar e agir.

A revolução cognitiva visava, originalmente, as atividades simbólicas que os seres humanos utilizavam para construir e extrair significado do mundo e de si mesmos. Sua meta inicial era, pois, descobrir e descrever formalmente "os significados que os seres humanos criavam a partir de seus encontros com o mundo" e, então, levantar "hipóteses sobre que processos de produção de significado estavam implicados".⁸¹

Se o problema é encontrar o significado dos conceitos sociais, seja no mundo, seja na mente de quem atribui o significado ou na relação intersubjetiva e interpessoal – somos compelidos a responder que é nesta. As realidades da sociedade e da vida social são, na sua grande maioria, produtos do uso lingüístico e, assim, se se está discutindo sobre realidades sociais, como democracia, comunicação, economia, a realidade não está na cabeça, mas no ato de discutir, compreender, de uma forma comum, o significado de tais conceitos. Podemos, então, enunciar:

⁸¹ Ibid., p. 16.

O significado é aquilo sobre o que podemos concordar ou pelo menos aceitar uma base operacional para se buscar concordância sobre o conceito em questão (...) As realidades sociais não são tijolos nos quais tropeçamos ou nos contundimos quando os chutamos, mas os significados que conquistamos ao partilhar cognições humanas.⁸²

Dessa forma, o mundo que emerge para nós é um "mundo conceitual", mesmo nas experiências mais diretas e, "uma vez que se assume a visão de que a cultura em si compreende um texto ambíguo que precisa ser constantemente interpretado", pelos seus participantes diretos, isto é, que dela fazem parte, então a linguagem assume um papel constitutivo na criação da "realidade social".⁸³

A linguagem é, portanto, uma das principais maneiras que o homem dispõe para lidar inteligentemente com o mundo que o cerca, com ele mesmo e com os outros. Bruner designou-a "ferramenta", porque ela amplia a capacidade humana:

"Se eu tivesse que escolher um lema para o que tenho a dizer, seria o de Francis Bacon, usado por Vygotsky, proclamando que nem a mente sozinha nem a mão sozinha podem realizar muito sem os auxílios e as ferramentas que as aperfeiçoam. E entre esses auxílios e ferramentas, os principais são a linguagem e os cânones de seu uso".⁸⁴

§13. A psicologia popular e a partilha dos significados

A psicologia cultural, ao considerar as ações partilhadas por indivíduos que possuem em comum o fato de pertencerem a uma mesma cultura, que, de certa forma, confere as características

⁸² BRUNER, J. **Realidade mental mundos possíveis**, Tradução: Marcos A. G. Domingues. Porto Alegre: Artes Médicas, 1998, p.128.

⁸³ Id.

⁸⁴ Id.

principais do modo peculiar de ser dessa vida social, dessa sociedade, busca o conhecimento, a interpretação e a compreensão do que Bruner tem designado como "psicologia popular" ou "ciência social popular" ou até mesmo, "senso comum".⁸⁵

Esta psicologia popular domina as transações da vida cotidiana e, por ser um reflexo da cultura, partilha com ela seus modos de valorizar e conhecer, mudando com as transações culturais que ocorrem em resposta ao mundo e às pessoas que nele vivem. Assim, há uma preocupação não só com o que as pessoas realmente fazem, mas também com o que elas dizem que fazem e com o que elas dizem que as fez fazer o que fizeram. Igualmente, direciona-se para o que as pessoas dizem que os outros fizeram e porque e, principalmente, volta-se para as descrições que as pessoas fazem dos que seus mundos são.⁸⁶

Vê-se, portanto, que dizer e fazer representam uma unidade funcionalmente inseparável e que "há uma conseqüência publicamente interpretável entre dizer, fazer e as circunstâncias nas quais o dizer e o fazer ocorrem", o que aumenta a importância da interpretação e o do significado em ações situadas, isto é, ações pertencentes a um cenário cultural e decorrentes dos estados intencionais mutualmente interagentes dos participantes.⁸⁷

Todas as culturas têm como um dos seus mais poderosos instrumentos constitutivos "um conjunto de descrições mais ou menos

⁸⁵ BRUNER, J. *Atos de significação*, p. 40.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 24 e 25.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 27.

conectadas, mais ou menos normativas", sobre como os seres "pulsam", como é a nossa própria mente e a dos outros, o que podemos esperar que seja "uma ação situada, quais os estilos de vida possíveis, como nos comprometemos com eles"⁸⁸. Nós estamos em constante aprendizagem da nossa cultura desde muito cedo, à medida que aprendemos a utilizar a própria linguagem e a conduzir as trocas interpessoais necessárias à vida em comum.

Nos estudos da condição humana deve-se, portanto, levar em consideração essa "psicologia popular", pela qual podem ser interpretadas as noções culturalmente criadas, em cujo entendimento as pessoas unificam suas vidas, organizam sua auto-apreciação, dos outros e do mundo. Torna-se essa psicologia, assim, "uma fonte essencial não apenas de significados pessoais, mas também de coesão cultural, pois é em apoio aos seus princípios que criamos nossas instituições".⁸⁹

A própria noção de si-mesmo (*self*) é construída nas circunstâncias históricas que moldaram a cultura da qual fazemos parte: "as vidas e si-mesmos que construímos são o resultado desse processo de construção de significado".⁹⁰

§14. O ingresso no significado

⁸⁸ Ibid., p. 40.

⁸⁹ Ibid., p. 115.

⁹⁰ Ibid., p. 115.

A questão que nos propomos refletir Bruner formula nestes termos: como a criança "capta o significado" de situações (ou contextos) de uma forma que pode ajudá-la a dominar o léxico e a gramática que se encaixam nessas situações?

Para responder são necessárias algumas considerações prévias sobre a linguagem, o que Bruner vai sustentar fazendo o que ele denomina "biologia do significado".

O recém-nascido não pode captar "significados". Ainda assim, muito rapidamente (começo do uso da linguagem), ele é capaz de fazê-lo. Como isso acontece?

Com Charles S. Peirce⁹¹, ficou reconhecido que o significado depende, além de um sinal e de um referente, de um interpretante, quer dizer, uma representação do mundo em termos da qual a relação sinal referente é intermediada. Para isto, lembra Bruner (...) Peirce distingue ícone, índice e símbolo. No ícone, a relação é de semelhança, como uma fotografia; no índice, é um relacionamento contingente, como por exemplo, entre fumaça e fogo; e quanto ao símbolo há a dependência de um sistema de sinais, de modo que a relação com seu referente é arbitrária e governada apenas pela posição que ocupa dentro do sistema de sinais que ele representa. Assim, os símbolos dependem da existência de uma linguagem que é convencional e obedece à regras de uso.

O significado simbólico depende então de alguma forma crítica, da capacidade humana de interiorizar tal linguagem e utilizar seu sistema de

⁹¹ Cf. PEIRCE, C. S. apud BRUNER, op. cit.

sinais com um interpretante nesse relacionamento em que uma parte representa a outra. O único modo pelo qual seria possível conceber uma biologia do significado neste ponto de vista, seria por referencia a algum tipo de sistema protolingüístico. Assim conceber a questão seria invocar um caráter inato, alegar que nós possuímos um dom inato para linguagem.⁹²

As várias teorias e posições que tratam dessa possibilidade, constituindo uma vasta literatura, não sem controvérsias, têm colaborado para surgimento de pesquisas empíricas sobre as condições que cercam a aquisição da linguagem e que fazem surgir três alegações sobre a privacidade dessa aquisição. Elas podem auxiliar então a busca por uma justificação de uma "biologia do significado".⁹³

1. a aquisição da linguagem pela criança requer muito mais assistência das pessoas que dela cuidam, assim como interação com elas. A linguagem é adquirida não no papel de espectador, mas pelo uso. Bruner, citando John Austin, diz que aprender uma língua é aprender "como fazer coisas com palavras". Ou seja, a criança não está aprendendo simplesmente o que dizer, mas como, onde, para quem e sob que circunstâncias dizer;
2. determinadas funções ou intenções comunicativas acontecem antes que a criança esteja preparada para formulá-las lingüisticamente, por meio da linguagem formal; elas incluem, indicar, rotular, solicitar e mesmo enganar;

⁹² BRUNER, J. *Atos de significação*, p. 67.

⁹³ *Ibid.*, p. 67-68.

3. a aquisição de uma primeira língua é bastante sensível ao contexto, o que quer dizer que a criança "progride" muito mais rapidamente se ela já capta, de algum modo pré-lingüístico, o significado do que está sendo falado ou da situação na qual a fala está ocorrendo.

À luz das duas últimas décadas de pesquisa, Bruner propõe responder à questão inicial com o que denominou "apreensão do contexto". Sem pretender diminuir a importância da forma sintática da linguagem, o foco principal de seus trabalhos cai na função, isto é, trata do argumento sobre como nós "ingressamos na linguagem". Diz basear-se em um conjunto seletivo de "aptidões pré-lingüísticas para o significado". Há determinadas classes de significado com as quais os seres humanos estão inatamente sintonizados e as quais buscam ativamente. Antes da linguagem, tais significados existem primitivamente, como "representações protolingüísticas do mundo" e são posteriormente realizados com a ferramenta cultural da linguagem.

Mas o que é então essa aptidão pré-lingüística para classes seletivas de significado? "Nós a caracterizamos como uma forma de representação mental. Mas do que ela é uma representação? Acredito que ela é uma representação altamente maleável e, ainda assim, inata, disparada pelos atos e expressões dos outros e por determinados contextos sociais básicos nos quais os seres humanos interagem."⁹⁴

⁹⁴ Ibid., p. 69.

A defesa é, pois, da forma social de "aptidão para o significado", como produto do nosso passado evolutivo. Em suma, "nós viemos inicialmente equipados, senão com uma 'teoria' da mente, certamente com um conjunto de predisposições para interpretar o mundo social de uma forma particular e para agir sobre nossas interpretações".⁹⁵

A questão é que, vale ressaltar, antes mesmo da linguagem ter essa característica principal de interação humana, não se pode interagir humanamente com outros sem alguma "teoria da mente" protolingüística. Ela é "inerente ao comportamento social humano" e expressar-se-á de forma apropriada até mesmo em baixos níveis de maturidade, quer dizer, com crianças antes de completarem um ano de idade.

O que ainda é preciso explicar, fazendo jus às considerações do autor em questão, é a presença de mais um fator, importante, à postulação de uma "biologia do significado". Trata-se, além de um sistema protolingüístico, da constatação de que a criança, ao ingressar na linguagem, o faz, não por sentenças isoladas, mas por "unidades de discurso que preenchem uma função discursiva "pragmática" ou "matética". Significa isso que as funções pragmáticas envolvem fazer com que os outros ajam em nosso interesse e as matéticas se relacionam com a expressão dos nossos pensamentos. Assim, a

⁹⁵ Id.

expressão pela narrativa é, na comunicação humana, uma das formas mais poderosas de discurso, é "inerente" à "práxis de interação social".⁹⁶

Nós julgamos conveniente fazer essa passagem pelo ingresso no significado, como uma passagem mesmo, à guisa de reforçar o que desenvolveremos nos parágrafos a seguir, isto é, que a construção dos significados é uma aquisição social, conjunta dos seres humanos, na vida e na práxis social.

Capítulo II

A dimensão social do homem

§15. O drama vital

O filósofo espanhol José Ortega y Gasset (1883-1955), refletiu profundamente sobre a vida humana, não como uma entidade abstrata, mas como a vida de cada qual. Explicava que essa vida de cada um de nós é uma "realidade radical", não porque é a única realidade, nem sequer porque é superior, "mas simplesmente porque é para mim a raiz de todas as outras realidades, as quais, para ser-me tais realidades,

⁹⁶ Ibid., p. 71.

têm de aparecer ou anunciar-se de alguma maneira dentro da minha vida".⁹⁷

Essa vida que cada um, intransferivelmente, tem de viver, é uma tarefa, um *quehacer*, o que significa que tenho de decidir a todo instante, sem interrupção, sem descanso, o que fazer da minha vida inexoravelmente: "viver é sentir-se fatalmente forçado a exercitar a liberdade, a decidir o que vamos ser neste mundo".⁹⁸

Ora, essa lide que se chama viver está sempre numa circunstância, ou melhor, o viver consiste em que o homem, está sempre em uma circunstância, que se acha de imediato e sem saber como submerso, projetado em um orbe ou contorno insubstituível, neste de agora. Tal constatação apresenta a vida constituída por duas dimensões inseparáveis: a primeira, é estar eu, "o eu de cada qual", na circunstância e não ter outra saída senão enfrentá-la; a segunda, é um intento de resolução da primeira, porque pensamos a "circunstância" e "esse pensamento nos fabrica uma idéia". Chamamos "mundo ou universo", a essa arquitetura que o pensamento traça sobre nosso contorno: "este, pois, não nos é dado, não está aí, casualmente, mas é fabricado por nossas convicções".⁹⁹

Por outro lado, as nossas convicções não podem ser entendidas somente como formadas conscientemente, no sentido de forjadas só por nós mesmos, porque ao nos encontrarmos vivendo, encontramos-nos

⁹⁷ ORTEGA y GASSET, J. *Una interpretación de la história universal*, p. 311.

⁹⁸ ORTEGA y GASSET, J. *A rebelião das massas*. Tradução: Marilene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 1987, p. 92.

⁹⁹ ORTEGA y GASSET, J. *Em torno a Galielu: esquema das crises*. Tradução e introdução: Luiz Felipe Alves Esteves. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 34.

entre os homens e as coisas, não só na terra, mas na sociedade. Isto significa que existe já, em vigência, uma interpretação da vida, uma visão de mundo, um repertório de idéias e atitudes. Assim, "um dos fatores constitutivos de nossa fatalidade é o conjunto de convicções ambientes com que nos encontramos. Sem nos darmos conta, achamo-nos instalados nessa rede de soluções já feitas para os problemas de nossa vida".¹⁰⁰

O próprio idioma em que pensamos os nossos próprios pensamentos é já um "pensamento alheio, uma filosofia coletiva, uma elementar interpretação da vida, que fortemente nos aprisiona".¹⁰¹

Há uma "estrutura vital" em andamento, na qual vivemos e, se por um lado, o ponto de partida é a radicalidade da minha vida, por outro, esta vida não é um ponto isolado entre outros, ela está urdida em um "drama" existencial, um drama próprio da época em que vivemos e que é também resultado de uma história já constituída. De modo que nas condições nas quais nos encontramos é sempre necessário buscarmos segurança, frente ao que já está aí, dado, o que significa definir um horizonte dentro do qual temos que viver, formando nossas próprias convicções ou, construindo uma autenticidade na "nossa conduta vital".¹⁰² Ora, a busca dessa autenticidade começa pela consciência, pelo entendimento de que, o que nos acontece não está em nossa mão,

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 35.

¹⁰¹ *Id.*

¹⁰² ORTEGA y GASSET, *Em torno a Galileu*, *passim*.

"já que nem sequer está em nossa mão não morrer dentro de um instante".¹⁰³ O que possuímos, o que está em nossa mão é "o sentido vital de quanto nos aconteça, porque isso depende do que decidimos ser". Assim, diante das múltiplas possibilidades de ser, há que se escolher uma, vinculada a um projeto geral de vida, pelo qual se decidiu viver". O viver é, pois, não poder dar um passo sem antecipar a direção ou sentido geral de quantos vai dar em sua existência".¹⁰⁴

A consciência dessa constatação é de que cada homem, entre seus vários possíveis, encontra sempre um que é seu autêntico ser. E a voz que o chama a esse autêntico ser, nosso autor denomina "vocação". Que fique claro, no entanto, que esse verdadeiro "si-mesmo", do que vive verdadeiramente sua vocação, do que tem um programa de vida que é o vocacional compreende todas as ordens da existência e não se refere só a uma profissão ou ofício. Porém, e isto é importante, a maior parte do que temos de ser para sermos autênticos, nos é comum com os demais homens do nosso tempo.

Esclarecendo, vamos exemplificar com o conhecimento científico, que é objetivo: "todos temos de pensar o mesmo em quantas ordens caem rigorosamente dentro do círculo da ciência. É o destino do homem atual ter de pensar, queira ou não, cientificamente, isto é, conforme o estrito raciocínio, em todo assunto que caia na órbita da ciência".¹⁰⁵ Conclui-se, portanto, que a razão científica toma parte da autenticidade do homem atual.

¹⁰³ Ibid., p. 147.

¹⁰⁴ Id.

¹⁰⁵ Id.

Nessa linha de raciocínio é bom frisar que a objetividade, enquanto algo já dado, que está aí, independente do nosso concurso ou influência, não é exclusiva da ciência, mas existe também em outros âmbitos, como, por exemplo, é o caso da política. O que hoje podemos decidir como opinião política, para o futuro, não está na individualidade, mas em uma "autenticidade política" que é comum, "há uma vocação geral política",¹⁰⁶ o que corrobora, mais uma vez, que a nossa vocação é, em grande parte, comum. Há uma co-responsabilidade na vida, no viver social não há neutralidade, nem no meu modo de ser eu mesmo, nem na relação com os outros. Somos o que somos no mundo, sempre: "Encontramos sempre o homem instalado em um mundo, como numa casa que construiu para abrigar-se".¹⁰⁷ Assim, o nosso modo de ser é conforme, em última instância, à maneira de ser da nossa época, do nosso tempo, do nosso agora. Este nosso agora é um mundo planetário, racional, perpassado pela ciência e pela tecnologia.

Dessas considerações segue-se que falar de uma dimensão social do homem, nesta perspectiva, é muito mais do que admitir que o homem vive em sociedade. Neste "estar" aí e aqui, o homem forja constantemente "horizonte", faz mundo, a partir da interpretação contínua dessa mesma vida social e, neste procedimento, qualquer mudança desse "horizonte vital", traz consigo uma mudança na "estrutura do drama vital". Mesmo que "o sujeito psicofisiológico que

¹⁰⁶ Ibid., p. 149.

¹⁰⁷ Ibid., p. 42.

vive, a alma e o corpo do homem" não mudem, não obstante "muda a sua vida", porque mudou o mundo. E o homem não é sua alma e seu corpo, mas "sua vida, a figura de seu problema vital".¹⁰⁸

§16. A dimensão social do conhecimento

O problema do conhecimento sempre esteve presente nas preocupações filosóficas, porém, é inegável que, desde Descartes, conquistou um lugar central na filosofia moderna e atual. Com a modernidade converteu-se em "núcleo e raiz do pensar", isto é, seu enfoque mudou radicalmente, tornando-se "o ponto originário e originante de todo o filosofar".¹⁰⁹ Tal fato não é um fato isolado, mas compreensível pelo próprio desenvolvimento da ciência que foi acontecendo em sincronia com este novo modo de encarar o conhecimento. Entretanto, é conveniente frisar que o problema central, ou nuclear, da teoria do conhecimento é o próprio conhecimento, "o conhecer do conhecer" e, por isso, o interesse fixa-se mais no conhecimento enquanto atividade e conteúdos de um "eu" ou de uma consciência, do que nas coisas conhecidas.

"O filósofo, se não renuncia, pelo menos recorta suas aspirações acerca do saber da natureza, para centrar-se em um 'saber de si

¹⁰⁸ Ibid., p. 43.

¹⁰⁹ Cf. ROMEO, S. R. *Teoría del conocimiento*. Madrid: Ediciones Akal, 1998, p. 9-10.

mesmo', concentrando cada vez mais este saber em torno à consciência sujeito, à razão cognoscente".¹¹⁰

A ênfase desse estudo volta-se para o *homo theoreticus* e, basicamente, para a capacidade da razão teórica ou do entendimento.

Sem tirar qualquer mérito de seus grandes representantes, as fundamentações filosóficas posteriores ao idealismo e mais contemporâneas têm chamado a atenção para algumas carências nessas teorias, notadamente, um certo esquecimento da dimensão prática do homem, ou seja, "frente ao *homo theoreticus* se fez omissão do *homo praxicus*"¹¹¹, do homem em seu existir comum, cotidiano.

O ser humano na sua complexidade/totalidade não é, somente, um ser de razão, mas um ser de sentimentos, vontades, desejos, emoções. Mais, não é um "eu" solitário ou avulso, mas um ser constituído na trama do viver social e, portanto, membro de uma sociedade.

Nessa elucidação, a sociologia do conhecimento forneceu importantes contribuições para o entendimento da dimensão social do conhecimento, dos condicionamentos sociais aos quais nos encontramos submetidos, tanto enquanto conteúdos, quanto às diversas valorizações dos mesmos.

Houve, também, nesse processo de centralidade na razão, um esquecimento do corpo, da corporeidade em que vivemos e,

¹¹⁰ Ibid., p. 11.

¹¹¹ Ibid., p. 99.

principalmente, o esquecimento de que o homem conhece e expressa seus conhecimentos pela linguagem.

Assim, devemos ter claro que a subjetualidade que serve de ponto de partida e, mesmo, fundamento, para a pluralidade dos conhecimentos humanos, não pode reduzir-se a um sujeito pensante ou transcendental e, portanto, sem negar uma inter-subjetividade transcendental, podemos buscar outros âmbitos ou interconexões de intersubjetividade, como é o caso da sociedade e da comunicação lingüística. Faz-se necessário para o enriquecimento do conhecer humano e, para nós, das possibilidades da conferência de sentido, abrir-se para "novas formas de subjetualidade e intersubjetividade".¹¹²

§

§

§17. Interconexões entre homem e sociedade

Feitas as considerações do parágrafo anterior, julgamos pertinente destacar os vínculos fundamentais que estabelecem as interconexões entre a sociedade e os membros que a constituem.

Segundo o autor¹¹³ em que ora nos apoiamos, não parece haver dúvida de que o vínculo fundamental é a linguagem, que se constitui como o código fundamental do universo simbólico da cultura. Sem o código lingüístico, os outros códigos que compõem tal universo – mitologia, artes, religião, valores, etc. – seriam impraticáveis.¹¹⁴

¹¹² Id.

¹¹³ ROMEO, op. cit.

¹¹⁴ Ibid., p. 103 e ss.

Pela linguagem a sociedade se expressa, se comunica, persiste e constitui a bagagem cultural, garante a sua perenidade pela transmissão de geração a geração, põe em vigência um modo de pensar, tanto o seu próprio tempo, como o passado e o futuro possível. O mundo humano, pode-se dizer, é criado pela linguagem, com ela as idéias são objetivadas e reificadas, as experiências são organizadas, repassadas e compartilhadas. A tradição se constitui mesmo tradição pelo suporte que a linguagem lhe confere. Como já foi dito anteriormente, em outra passagem dessa dissertação, consideramos a linguagem a impressão digital da espécie humana.

Rabade¹¹⁵ recorda a afirmação de *Lévi-Strauss*, segundo a qual, "quem diz homem diz linguagem, e quem diz linguagem diz sociedade".

Outro vínculo importante entre o homem e a sociedade é constituído pelo trabalho que, como bem fundamentou Habermas, em "Conhecimento e interesse", é um fator essencial de objetivação que integra cada membro de uma sociedade nesse processo de objetivação e nos resultados advindos do mesmo.

Nomearemos, ainda, um terceiro vínculo de mediação e interconexão representado pelas instituições de todo tipo que a sociedade forma, desenvolve, transforma.

"As instituições legitimam os conhecimentos e a cultura de cada sociedade, convertendo-se, por isso, em codificadoras de

¹¹⁵ Ibid., p. 112.

comportamentos sociais e cognitivos de inegável influência nos indivíduos e membros dessa sociedade".¹¹⁶

Não menosprezando, absolutamente, a importância do trabalho e das instituições, mesmo na própria concepção do que faz "sentido" para o homem contemporâneo, ficaremos, nos limites desse escrito, no desenvolvimento das questões pertinentes à linguagem e ao universo da significação que a linguagem engendra.

§18. Os significados e os conhecimentos sociais

Para encerrar as considerações desse segundo capítulo consideramos a conveniência de um esclarecimento final sobre os condicionamentos sociais.

Que eles existem e que estamos, na maior parte das vezes, a eles submetidos é inegável, porém, que fique claro que não endossamos determinismos sociais, ou melhor dizendo, não acreditamos que determinismo e condicionamento sejam sinônimos ou queiram significar a mesma coisa. Se assim procedêssemos estaríamos minando toda a base teórica de nossa sustentação porque negaríamos a própria constituição do sentido pelo sujeito.

Determinismo social seria, portanto, aceitar que todo o nosso conhecimento e sua conseqüente expressão estariam, em geral, determinados socialmente, o que seria, efetivamente, negar a liberdade e mesmo, o livre arbítrio.

¹¹⁶ Ibid., p. 104.

É evidente que ao defendermos um mundo objetivo social, comum, partilhado por membros de uma mesma comunidade lingüística e, por essa razão, condicionados pelos usos e costumes de uma língua, não estamos subestimando a nossa subjetividade individual que, sem "perder este caráter, abre-se para uma intersubjetividade comunitária, em virtude da qual, pensando eu como indivíduo, penso em uma certa comunidade constituída pelos membros da sociedade e da cultura à qual pertença".¹¹⁷

Afirmar que os significados são construídos e compartilhados pelos membros de uma sociedade, inserida em uma determinada cultura com suas especificidades, equivale, justamente conferir existência aos significados, porque se não o fossem partilhados em um entendimento e uso comum, não seriam significados e não constituiriam o suporte para as expressões lingüísticas que carregam nelas mesmas o sentido de uma linguagem.

O mundo da vida enquanto mundo social foi alvo dos estudos de Alfred Schutz que "cumpriu a importante função de prover a sociologia do conhecimento com uma base fenomenológica".¹¹⁸

Interessa-nos aqui, para os fins desse parágrafo, o que Schutz denomina de "mundo dos contemporâneos", quer dizer, daqueles que coexistem comigo no tempo, mas não necessariamente em uma experiência direta, em uma situação "face a face", porque a apreensão

¹¹⁷ Ibid., p. 109.

¹¹⁸ HEKMAN, S. *Hermenêutica e sociologia do conhecimento*. Tradução: Luis Manuel Bernardo. Lisboa: Edições 70, 1990, p. 55.

dos outros, em uma experiência indireta, em que só o tempo é uma dimensão comum, necessita de outras condições, trazidas não pelo grau de familiaridade, mas de anonimato. Assim:

O mundo ambiente (tomado em seu sentimento sociológico), onde o eu e o tu fazem a experiência mútua de sua dupla presença na imediatidade espacial e temporal, pode transformar-se no mundo com os outros (Mitwel), que são meus contemporâneos, mas não me são dados em uma imediatidade espacial, e por transformações múltiplas, se acresce ao mundo dos meus predecessores e ao mundo de meus sucessores.¹¹⁹

Creusa Capalbo (1979), explicando a fenomenologia social de Alfred Schutz, alerta para a consequência mais importante que se pode tirar de uma realidade social totalmente anônima, isto é, de que os "sistemas de signos, por meio dos quais se realiza a comunicação social, serão tanto mais objetivos quanto mais anônimo for o interlocutor" e que, portanto, a significação de contexto subjetivo substitui-se pela significação de contexto objetivo.

Schutz separou-se, no entanto, de Husserl, ao fundamentar o mundo da vida, enquanto mundo social, na fenomenologia constitutiva da atitude natural, ou seja, o homem da atitude natural está situado "biograficamente no mundo da vida",¹²⁰ sobre o qual ele deve agir e que funciona como esquema de referência para toda interpretação de mundo.

¹¹⁹ ALFRED SCHUTZ, *apud* CAPALBO, N. **Metodologia das ciências sociais: a fenomenologia de Alfred Schutz**. 2ª ed. Londrina: Ed. da Universidade Estadual de Londrina, 1998, p. 40.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 94.

De toda forma, sustentar um contexto objetivo não é negar o contexto subjetivo, antes é entender que a subjetividade se realiza nesse encontro com a objetividade na medida em que cada indivíduo interage em uma "rede de significados ordenadores e legitimadores do mundo natural e humano".¹²¹ Como membros de uma sociedade integramo-nos neste universo simbólico, cooptamos este mundo, não só nas nossas condutas individuais, mas no nosso modo de concebê-lo.

Assim, a cultura de uma sociedade não só oferece, mas também impõe, em certa medida, um elenco de categorias para compreender, ordenar e estruturar a realidade. Com isso os diversos membros de uma sociedade adotam "uma *Weltanschauung* ou cosmo-visão comum".¹²²

Porém, se cada sociedade possui um patrimônio cultural que está à nossa disposição e do qual dependemos inicialmente e pelo qual começamos a formar nossos conceitos, cabe a uma postura reflexiva e crítica superá-lo, e, na medida em que for necessário, contribuir mesmo para mudanças e/ou modificações, tornando a cultura instituinte e não, efetivamente, instituída.

¹²¹ Sérgio Rabade ROMEO, *Teoría del conocimiento*, p. 101.

¹²² Id.

Capítulo III

O movimento de "saída" da redução fenomenológica na antecipação consciente da conferência do sentido

§18. O movimento de "saída" da redução fenomenológica: esclarecimento inicial

Durante todo o processo de leitura, estudo e reflexão que fizemos dessa filosofia, denominada Fenomenologia Pura, foi-se instalando e crescendo uma profunda admiração e respeito pela competência, honestidade e grandeza intelectual desse genuíno filósofo e pensador, chamado Edmund Husserl, que com seu conhecimento e dedicação à fundamentação de uma filosofia rigorosa, honra e engrandece o patrimônio comum da humanidade.

É conhecida e comentada sua humildade, até uma certa angústia, tal o cuidado ao apresentar as suas idéias, ao ponto de afirmar que, se talvez lhe fosse dado viver a idade de Matusalém, poderia ser chamado de "filósofo".

Estamos enfatizando o valor de sua contribuição por dois motivos que nos parecem pertinentes nesse esclarecimento inicial a saber,

1. A história, também das idéias, é uma construção con-junta dos seres humanos.
-

2. Todo sistema extrapola o seu fundamento originário, sua base inicial e se enriquece cada vez mais, na medida em que outros pensadores vão realizando sua *ερμηνεια*, tanto em um sentido positivo, de aceitação e acréscimos, como nas críticas e denúncias de erros possíveis, às quais é sistematicamente submetido.

Comecemos pelo primeiro motivo.

José Ortega y Gasset, ao sustentar sua concepção de história, diz que o presente do destino humano, presente no qual vivemos é o que é porque "sobre ele gravitam todos os outros presentes, todas as outras gerações.¹²³ Se houvesse sido outra a estrutura da vida passada, desses "presentes passados", nossa situação também seria outra. Nesse sentido, "cada geração humana traz em si todas as anteriores e é como um escorço da história universal". É preciso reconhecer, portanto, que "o passado é presente, somos seu resumo". O nosso presente está apoiado, confeccionado com a "matéria desse passado", o qual é atual, "o oculto do atual". Vejamos, nas suas palavras e modo de expressar-se, a "imagem" dessa situação:

Se não fosse tão barroca a imagem, deveríamos representar-nos as gerações, não horizontalmente, mas na vertical, umas sobre as outras, como os acrobatas do circo quando fazem a torre humana. Uns sobre os ombros dos outros, o que está no alto goza a impressão de dominar os demais, mas deveria advertir, ao mesmo tempo, que é seu prisioneiro. Isso nos levaria a precaterno-nos de que o passado não se foi sem mais nem mais, de que não estamos no ar, mas sobre os seus ombros, de que estamos no passado, num passado determinadíssimo que foi a trajetória humana até hoje, a qual podia ter sido muito distinta da que foi, mas que uma vez sido é irremediável, está aí: é nosso presente no qual, queiramos ou não, bracejamos náufragos.¹²⁴

¹²³ Cf. ORTEGA y GASSET, *Em torno a Galileu: esquema das crises*, Lição IV, p. 52-63, passim.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 54 e 55.

Assumimos, por nossa conta e risco, que o nosso presente pode ser vivido e constituído na vigência do sentido que faz toda a diferença, nas sendas abertas pela fenomenologia.

Quanto ao segundo motivo, queremos assinalar o fato extraordinário de um sistema, no nosso caso, filosófico, ser progressiva e continuamente, retomado, re-pensado, re-proposto e aplicado por outros pensadores. De tal modo que, com as incorporações posteriores, vai adquirindo um estatuto que talvez não possuísse inicialmente e que lhe vai solidificando, enriquecendo e, ao mesmo tempo, fornecendo novas possibilidades de utilização. Assim, nessa progressão e nos acréscimos, já não é um constructo de duas mãos e um pensamento, mas constitui-se por múltiplas mãos e pensamentos, ainda que a denominação e identificação iniciais permaneçam.

Do ponto de vista em que nos colocamos, Husserl tem a genialidade dos que dão o ponto de partida, o "donde sair" para os demais. Ilumina um ponto de referência inicial que influencia qualquer caminhada futura.

Na imagem que gostamos de usar, isto é, nas sendas do conhecimento, a trilha que a fenomenologia tem desbravado, confere à nossa fundamentação do sentido sua própria possibilidade de ser o que é, ou seja, construído, constituído, inesgotável e criador.

Portanto, nos limites do nosso esforço e competência, tendo como pano de fundo, as considerações feitas acima, ousamos enunciar e justificar que a constituição do sentido se dá, preferencialmente, no

momento de saída da redução, ou como, já nomeamos, no "movimento de saída" da análise intencional.

Podemos, então, agora, iniciar nossa argumentação.

§19. A "saída" da redução fenomenológica: possibilidades e aplicação

Pode parecer paradoxal que falemos em "saída" da redução fenomenológica já que afirmamos em outra passagem¹²⁵ que pela redução não se "retorna" ao mundo vivido porque nunca o perdemos, muito pelo contrário. Para resguardarmos, portanto, a veracidade do movimento engendrado pela e na redução fenomenológica transcendental é preciso esclarecer porque estamos utilizando a terminologia "saída". Estamos com isso querendo dizer que, nesta nova atitude, a fenomenológica, é este novo modo de olhar o vivido, conferindo-lhe um sentido diferente, o lugar possível, justamente, da doação criadora e constituidora do sentido. E aqui enfrentaremos a questão da mediação lingüística, quer dizer da esfera necessária da linguagem para todo e qualquer tipo de pensamento, ou melhor dizendo, para todo processo de inteligibilidade do real. Seria, na realidade um "contra-sentido" total utilizar um método descritivo e negar a importância fundamental e necessária da linguagem oral e escrita para tal realização.

O que uma fenomenologia pura como filosofia defende é um *a priori* da consciência transcendental, como fundamento radical de todo

¹²⁵ Ver §7, p. 42, da primeira parte dessa dissertação.

e qualquer conhecimento possível e, nós, aí sustentamos o campo originário da doação de sentido. Não se nega, em nenhum momento a importância da linguagem, só que a linguagem não é colocada na esfera do fundamento e é este o grande problema que os críticos do idealismo transcendental apontam, principalmente, porque a filosofia tornou-se, no século XX, em grande parte, análise lingüística, posição com a qual não concordamos. Para nós, a filosofia pode ser, também, análise lingüística, mas não pode nunca reduzir-se a isso, porque, perderia justamente a sua vocação primária e primeira, pela qual mesmo surgiu e se tem sustentado, isto é, este *pathos*, este *thauma*, diante do mundo.

Sem ignorar, portanto, os rumos que a filosofia tem tomado, principalmente, na crítica às filosofias que ainda se situariam referidas ao esquema sujeito-objeto e a ênfase conferida à linguagem, na chamada "reviravolta lingüístico-pragmática",¹²⁶ que consiste, fundamentalmente, na passagem de uma concepção instrumental da linguagem, para a qual a linguagem é instrumento de comunicação de um conhecimento conseguido sem ela, para uma concepção transcendental segundo a qual a linguagem é condição ineliminável de todo o acesso ao mundo, situaremos nossa análise proposta neste parágrafo, sem entrar no mérito dessa questão.

¹²⁶ Cf. OLIVEIRA, M. A. . *Reviravolta lingüística* – pragmática da filosofia contemporânea, São Paulo: Loyola, 1996, p. 117 e ss.

Em outras palavras, por essa reviravolta, todas as questões epistemológicas e filosóficas, de modo geral, podem ser resolvidas através de uma análise das estruturas da linguagem e, no caso do objeto desse estudo, a questão do sentido seria dada nos limites de uma crítica da linguagem, posição que não foi a nossa escolhida. A polêmica sobre a relação entre pensamento e linguagem parece hoje superada, já que há um consenso na atualidade, de que "não há pensamento nem conhecimento à margem da linguagem: pensamos e conhecemos verbalmente, sem que isto queira dizer que necessitamos formular oralmente ou por escrito o que estamos pensando ou conhecendo".¹²⁷

Vamos, pois, continuar buscando os subsídios na fenomenologia pura, para encontrar no movimento de "saída" da redução fenomenológica uma "gênese constituinte do sentido", via esse universo simbólico e lingüístico, porque como já dissemos, "somos do começo ao fim relação ao mundo"¹²⁸ e é, a partir dessa experiência que se medem todas as significações da linguagem.

"No silencio da consciência originária, vemos aparecer não apenas aquilo que as palavras querem dizer, mas ainda aquilo que as coisas querem dizer, o núcleo de significação primário em torno do qual se organizam os atos de denominação e expressão".¹²⁹

A linguagem, nessa perspectiva, além do papel de simbolizar e significar, recebe uma nova atribuição, pois a palavra, enquanto

¹²⁷ ROMEO, *Teoría del conocimiento*, p. 112.

¹²⁸ Cf. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da percepção*, p.10.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 12.

inserção do ser, no mundo da vida, possui a tarefa de expressar e realizar esse comportamento intencional.

Para Merleau-Ponty,¹³⁰ a linguagem habita o pensamento, realizando seu aspecto existencial no mundo e o que aparece, em primeiro lugar, antes de qualquer teorização da relação pensamento/ linguagem, é o fenômeno do ato de falar, enquanto momento primordial de expressão e realização do pensamento pela linguagem: é preciso considerar que o pensar progride por "fulgurações; cabe-nos em seguida, apropriarmo-nos dele e é pela expressão que ele se torna nosso".

§20. Atos intencionais e atos expressivos

Havíamos afirmado no §11 dessa dissertação que o sentido é uma "espécie de explicitação de um ato". Enfrentaremos agora a natureza desse ato, denominado "ato intencional" na fenomenologia husserliana e o "como" ele se efetiva.

Guido A. de Almeida* ,ao iniciar a explicitação da natureza do ato intencional, diz que a fenomenologia, como as outras teorias do conhecimento tradicionais, tem como objetivo explicar a possibilidade do conhecimento que se exprime em forma discursiva, estando, portanto, em questão não só a objetividade de um discurso pelo qual o

¹³⁰ Ibid., p. 188.

* Estaremos nos remetendo ao longo deste parágrafo (20) ao artigo de Guido Antonio de Almeida, publicado no 1º capítulo do livro "Filosofia da Linguagem e Lógica", que apresenta outros artigos e tem como organizadores o autor já citado e Raul Landim Filho, Rio de Janeiro: Loyola, 1980.

conhecimento se expressa, mas também a possibilidade do próprio conhecimento que se exprime dessa maneira. Inicia-se, pois, na Fenomenologia, por referir a objetividade do discurso e o conhecimento a "atos que são caracterizados como intencionais",¹³¹ implicando tal decisão em duas conseqüências:

- a) no que diz respeito ao discurso, elementos e forma lógico-lingüística que assume são referidos a atos, a operações de uma instância pessoal, isto é, sua força expressiva deriva, não de suas partes constitutivas, mas da pessoa que discorre, que entende, que significa este discurso;
- b) os atos que constituem a forma expressiva de um discurso interessam, ao contrário do que se pode usualmente entender, não enquanto dados da consciência imediata, nem enquanto ocorrências de uma consciência individual, mas sim "na medida em que esses atos de compreensão, de referência, asserção etc. contêm um sentido que os especifica como tais e que nos permite falar de uma repetição do mesmo ato".¹³²

Encontramo-nos, assim, não perante atos singulares de um sujeito consciente, mas diante de atos referidos a um sentido objetivo orientado para um conteúdo invariante que permanece idêntico ao

¹³¹ Ibid., p. 10.

¹³² Ibid., p. 10 e 11.

longo das diferentes efetivações do mesmo ato e que, portanto, é a "estrutura intencional" desses atos do discurso que nos interessa.

Em seguida, é preciso distinguir o conteúdo intencional do ato e o correlato objetivo que ele pode assumir, independente da existência efetiva ou não do objeto visado no ato:

Assim podemos compreender o sentido de qualquer expressão lingüística independentemente da existência do objeto que ela visa (...) O que temos na visada intencional é a compreensão de um 'sentido' que permite eventualmente a identificação de um objeto dado (...), sem que nada, porém, prejudique da possibilidade e muito menos da realidade desse objeto.¹³³

O objeto se realiza, ou melhor, depende na sua efetivação, justamente, da "efetiva realização intuitiva do sentido pela doação do objeto segundo o modo pelo qual é compreendido na visada intencional".¹³⁴ Por isso, toda visada intencional remete ao que Husserl chama de "preenchimento intuitivo". O objeto, em todo ato cognitivo, está dado como aquilo que se pode visar e identificar por meio de um sentido já compreendido. Enquanto termo de uma identificação, o objeto do conhecimento é aquilo mesmo que se pode visar. Tal é, portanto, o caráter antecipador, "projetivo" do ato intencional.

Torna-se muito importante entender que "o conteúdo intencional imanente ao ato intencional" não pode ser identificado a um objeto *extra-mentem*, nem a um conteúdo mental do sujeito ou do ato, uma

¹³³ Ibid., p. 11.

¹³⁴ Id.

vez que é "um sentido objetivo que permite apreender e identificar um objeto".¹³⁵

O paradoxo apresenta-se, então, na própria noção de intencionalidade, porque, se aponta para uma relação, tem a estranha peculiaridade de ser uma "relação" que se coloca "antes" dos termos relacionados. De forma que, antes de uma relação, ela é a dimensão originária na qual se constitui posteriormente o objeto e, também, o sujeito.

Falando-se, finalmente, no sujeito, é bom esclarecer que na determinação do ato intencional não há um sujeito que subjaz ao ato, muito pelo contrário, a unidade da consciência intencional é uma unidade imediata e já sempre dada em cada ato intencional, ou seja, "a unidade do fluxo temporal das vivências" se efetua por "fusão" (*Verschmelzung*) das vivências entre si, na medida em que "toda vivência, todo ato intencional traz consigo um horizonte de antecipação e retenções".¹³⁶

Explica Almeida que Husserl, posteriormente às *Investigações Lógicas*, descobriu que "a consciência intencional não se caracteriza apenas pela auto-referência imediata das vivências na unidade de um mesmo horizonte temporal", mas igualmente "pela auto responsabilidade de uma consciência chamada por si mesma", quer dizer, "pela própria natureza antecipada da visada intencional".¹³⁷ E aqui está o mais importante, porque é o reconhecimento da

¹³⁵ Ibid., p. 12.

¹³⁶ Ibid., p. 13.

¹³⁷ Id.

racionalidade e exigência de responsabilidade dos atos intencionais que possibilita a Husserl ver na consciência intencional um "eu" que "de agora em diante tem as suas vivências como suas, não no sentido de encerrá-las dentro de si, mas como atividade pela qual responde".¹³⁸

O ato intencional tem a sua unidade assegurada na própria efetuação (temporal) do ato enquanto visada de alguma coisa, enquanto antecipação de um objeto segundo um "modo" ou "sentido" determinado. Pergunta-se, então, que "modo"? Ora, existem modos de ser para a consciência diferentes, conforme se trate de diferentes modos de apreensão, o que leva à constatação de que se deve distinguir entre o conteúdo real de uma percepção (como a sensação, por exemplo) e o objeto da percepção, entre a percepção de uma coisa e a percepção de um signo. Assim, deve-se distinguir "o ato intencional enquanto ato de apreensão do conteúdo real, vivido, (...), e o conteúdo intencional, que é o visado enquanto tal".¹³⁹ O fenômeno intencional, ou o tornar-se consciente de um objeto, é função do modo "específico de efetuação" de um ato, o que significa que só posso perceber ou visar alguma coisa se apreendo uma diversidade dada segundo uma anterioridade do sentido.

A relevância do conceito de sentido-de-apreensão livra a Fenomenologia do estigma de uma teoria interpretada segundo o esquema sujeito-objeto e, portanto, impossibilitada de captar algo

¹³⁸ Ibid., p. 13.

¹³⁹ Ibid., p. 15

(como é o caso das significações lingüísticas) que não tem um caráter nem objetual, nem subjetivo.

Interessa-nos frisar que a intencionalidade é uma dimensão do sentido, constituído na efetuação do ato intencional, conforme o sentido-de-apreensão que ele apresenta: "essa dimensão pré-objetual e não-subjetiva", como o "modo determinado de efetuação de uma síntese de apreensão segundo um sentido dado". A citada dimensão (pré-objetual e não-subjetiva) é, portanto, a dimensão da compreensão do sentido dos atos pelos quais apreendemos e expressamos o que foi visado e pode ser dado como objeto.¹⁴⁰ O ato intencional apresenta, assim, nesse seu caráter "projetivo" uma estrutura bem mais complexa do que um esquema do tipo sujeito-objeto.

Portanto, a visada intencional admite diversos modos de se efetuar e também o momento da projeção, com seu possível preenchimento, admite graus e modos diferentes de efetuação.¹⁴¹

Nos limites desse parágrafo e para os fins dessa Segunda Parte trata-se, então, de entender o porquê do ato intencional tornar-se um ato expressivo, ou melhor dizendo, de expressão lingüística.

Voltando ao sentido-de-apreensão, repetimos que ele não só especifica a visada e a diferencia de outras, como também determina o que é dado como objeto. Remetendo para uma concepção tradicional de apreensão, o objeto dado, sabe-se, é da ordem do pensamento e

¹⁴⁰ Id.

¹⁴¹ Sobre a classificação dos "conteúdos intencionais" ver op. cit. p. 16 e 17. Uma teoria da intencionalidade só pode ser completada quando houver distinguido e classificado os diferentes modos de efetuação do ato intencional.

não da intuição e chama-se conceito. Explica Almeida (p. 18) que o próprio Husserl sublinhou o fato da complexidade do ato intencional remeter-se à articulação tradicional das noções de pensamento e intuição, para a explicação do nosso modo de compreender e experimentar as coisas. Para Husserl, a célula última, de nossa experiência e compreensão das coisas é um "ato" (no sentido apresentado) que se constitui nessa unidade do pensamento e da intuição por ele antecipada. E aqui está o que nos interessa de perto, a "esfera do pensamento", a "*esfera do logos*", em geral, é para Husserl a esfera da "expressão significativa", ou seja, a esfera da linguagem.¹⁴² Isto porque o próprio da visada é a conferência do sentido ao objeto e a constatação de que este sentido se efetiva por meio de um simbolismo, preferencialmente, no caso da visada não ter o objeto na presença, um signo de tipo lingüístico. O sentido-de-apreensão, nesse caso, é mediatizado por outro tipo de presença que remete ao objeto ausente, como meio material para a significação. Portanto, "com razão se pode dizer que a visada intencional tem um caráter signitivo, e portanto, lingüístico".

O ato intencional se constitui, ao utilizar os signos lingüísticos, em um ato de significação. "Visar, pensar é querer dizer, através de um simbolismo lingüístico qualquer, algo que possa eventualmente se dar a nós de um modo determinado".¹⁴³

¹⁴² Ibid., p. 18.

¹⁴³ Ibid., p. 19.

O nosso modo de acesso ao ato intencional fica, assim, clarificado, na medida em que a designada "visada" se efetua mediatizada pela compreensão de um signo lingüístico, de uma expressão significativa e, nessa direção, pode-se afirmar que "compreender" o ato intencional é compreender um ato de linguagem".¹⁴⁴ Supondo-se, então, que o ato intencional se efetue em uma dimensão lingüística, conclui-se que, para Husserl, o dado da experiência só é objetivado na medida em que é visado expressamente por esse ato, isto é, na medida em que "se vê significado através de uma expressão".¹⁴⁵

O ato intencional não é, desse modo, um processo mental a se desdobrar na interioridade de uma consciência e aí acessível à observação interna, mas, pelo contrário, deve ser visto como o modo determinado de se apreender um objeto por meio da compreensão do sentido de uma expressão lingüística. Sua significação confere o caráter especificador do ato intencional: "o sentido que é a regra de identificação ou determinação de um objeto". Regra, neste caso, como uma certa "operacionalidade" do ato intencional, que se define (a regra) como o modo de desempenho da compreensão de um sentido que funciona como o modo antecipador da doação de um objeto dado.

Tais constatações nos bastam, por ora, e nos abrem a passagem para adentrar ao nosso terceiro campo de sentido, isto é, a fundamentação de uma hermenêutica do sentido, baseada na questão

¹⁴⁴ Ibid., p. 19.

¹⁴⁵ Ibid., p. 20.

da compreensão, o que só será possível, pela e na mediação lingüística.

TERCEIRA PARTE

Uma hermenêutica do sentido baseada na questão da compreensão

Terceira Seção

O terceiro campo de sentido: a hermenêutica

Capítulo I

O sentido e a sua vinculação com a linguagem

§21. Linguagem e sentido

A linguagem é tão natural ao nosso modo de ser e de viver neste mundo, nesta peculiar situação vital que, movendo-nos na e pela linguagem, podemos, na chamada atitude natural, não nos darmos conta da complexidade e das dificuldades que envolvem sua elucidação, explicitação e entendimento.

Começaremos por esclarecer que a linguagem constitui-se como dimensão fundamental desse nosso modo de ser humano e adquire, na sua utilização pelo homem, matizes diferenciados, conforme se trate da linguagem verbal, oral e escrita, isto é, linguagem simbólica, como

também, das outras diversas linguagens, tais sejam, a música, os sinais, as artes em geral, enfim, expressões e impressões que carregam nelas mesmas algo mais do que o aparentemente dado.

Falar em algo mais do que a aparência pode conferir leva ao conceito de símbolo que está na base de toda e qualquer linguagem, remetendo, portanto, à idéia de uma ausência que, justamente por ser ausência, constitui a presença.

Símbolo vem do grego *σύμβολον*, do verbo *συμβάλλειν*, "lançar com", "arremessar ao mesmo tempo", "jogar-com", trazendo a idéia de união entre duas partes, entre duas metades de uma moeda, por exemplo, com o objetivo de identificar duas pessoas separadas há muito tempo ou de autenticar uma mensagem levada por um mensageiro legitimado pela metade faltante da moeda. É a união de duas partes que só são o que são, na junção, que no ato mesmo de unir, torna-se símbolo de algo, do selamento de um pacto, de uma amizade, por exemplo. O símbolo remete, pois, para a expressão de uma equivalência entre objeto e o que significa.

Literalmente o lançar (*βάλλειν*) junto (*σύν*) tem como sentido "lançar as coisas de tal forma que elas permaneçam juntas". É um processo complexo, porque significa re-unir as realidades, congregá-las a partir de "diferentes pontos e fazer convergir diversas forças num único feixe".¹⁴⁶

¹⁴⁶ BOFF, L. **O despertar da águia: o dia-bólico e o sim-bólico na construção da realidade**. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 11-12.

O símbolo constitui-se, portanto, de uma presença cujo significado está em uma não-presença, como é o caso dos signos lingüísticos, nos quais o significante, sinal visível ou imagem acústica (Saussure) é o que é pela significação que carrega, ou seja, a presença da palavra traz com ela a sua "outra metade" ausente que é o significado.

Paul Ricoeur¹⁴⁷ alerta para o fato de que o estudo dos símbolos incorre em duas dificuldades devido ao caráter duplo que um símbolo apresenta, porque, no seu interior, além do caráter semântico, há também algo não-semântico. Assim, uma primeira dificuldade está no fato dos símbolos pertencerem a demasiados e excessivamente diversos campos de investigação e uma segunda dificuldade ocorre na constatação de que o conceito "símbolo" reúne duas dimensões, uma de ordem lingüística e outra de ordem não-lingüística. O caráter lingüístico dos símbolos demonstra a possibilidade de construir uma semântica dos símbolos, uma teoria que se explicaria em termos de sentido e significação. Mas, a dimensão não-lingüística, tão óbvia quanto a primeira, traz dificuldades adicionais, justamente na referência a algo que escapa ao universo lingüístico e remete para um além do próprio signo lingüístico.

Estamos, portanto, ao tratar das questões relativas à linguagem, movendo-nos em "círculo", o chamado "círculo hermenêutico",¹⁴⁸ pelo qual ao escolhermos a linguagem como objeto de análise, estamos já

¹⁴⁷ Cf. RICOEUR, *Teoria da interpretação*, p. 57 ss.

¹⁴⁸ Ver, HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, §32, p. 204 ss.

instalados em um lugar, em um ponto, que é a própria linguagem e dele partimos para esclarecer o nosso objeto, ou nas palavras de Heidegger,¹⁴⁹ "toda interpretação que se coloca no movimento de compreender já deve ter compreendido o que se quer interpretar".

Já Friedrich Schleiermacher, bem antes de Heidegger, fala expressamente em um "círculo" em que se move toda compreensão, significando com isso "a relação recíproca do singular e do todo de que esse singular faz parte, ou do especial e do geral".¹⁵⁰ Estes dois elementos da compreensão colaboram e formam uma unidade, como dois momentos de um único acontecimento, do qual é próprio esta estrutura circular.

A interpretação por um lado, parte de um primeiro acesso à compreensão, que "se projeta adivinhando, e chega, por outro lado, a uma compreensão mais rica, mais expressamente desenvolvida em seus momentos".¹⁵¹

É preciso compreender o todo para poder compreender a parte e o elemento e, ainda mais geralmente, é preciso que o texto e o objeto interpretado e o sujeito interpretante pertençam ao mesmo horizonte de modo, por mim assim dizer, circular.¹⁵²

¹⁴⁹ Ibid., §32, p. 209.

¹⁵⁰ CORETH, E.. **Questões fundamentais de hermenêutica**. Tradução de Carlos Lopes de Matos. São Paulo: EPU, Ed. Universidade de São Paulo, 1973, p. 81.

¹⁵¹ Ibid., p. 82.

¹⁵² Cf. REALE, G.; ANTISERI, D. **História da Filosofia: do romantismo até nossos dias**. Tradução: Álvaro Cunha. Vol.3, São Paulo: Edições Paulinas, 1991, p. 33.

Está colocado, assim, o que as teorias modernas chamariam de "círculo hermenêutico", ou seja, no fundo do problema proposto pelo círculo hermenêutico está, tanto a questão da totalidade do objeto a interpretar, como a referência a uma totalidade maior, à qual pertencem tanto o objeto como o sujeito da operação de interpretação.

Igualmente no domínio da compreensão histórica ou das ciências naturais (Droysen e Dilthey) mostra-se uma estrutura circular, "enquanto o particular deve ser compreendido no todo, mas este a partir do singular".¹⁵³ Assim, a compreensão do particular pressupõe uma pré-compreensão do todo, dentro do qual ele deve ser entendido, porém, a compreensão do todo se efetiva na compreensão dos momentos particulares, que se estruturam na totalidade.

Esclarece Emerich Coreth¹⁵⁴ que essa totalidade pode ser entendida de modos diferentes, como contexto histórico (Droysen), como unidade de vida (Dilthey), como o "mundo da vida" (Husserl), ou como totalidade da condição do ser-no-mundo (Heidegger), mas será vista sempre como um acontecimento circular, no qual um elemento supõe e ao mesmo tempo determina o outro, em certa estrutura circular da compreensão.

Foi, entretanto, Heidegger que, por primeiro, descreveu o círculo hermenêutico como estrutura básica da compreensão. Até *Ser e Tempo*, a relação estrutural circular, entre o todo e suas partes estava no fato de ter-se que compreender o particular pelo geral e o geral por

¹⁵³ CORETH, op. cit. p. 82.

¹⁵⁴ Ibid., p. 82 e 83.

seus elementos particulares, sempre numa referência ao conteúdo objetivo dessa compreensão, num contexto igualmente objetivo.

Para Heidegger, é primordial entrar no círculo o sujeito que compreende. Ele toma consigo o todo de seu mundo, a partir do qual realiza a projeção do sentido e no qual se abre a possibilidade de um conteúdo individual de sentido. A compreensão é constituída para o ser da existência humana, como um ser-no-mundo que compreende.

Na explicação de Heidegger, o problema não está no círculo ou na sua saída, mas no modo adequado de sua entrada. Diremos, com ele, que a nossa tentativa de vincular linguagem e sentido deverá estar, desde o início, clarificada por um conhecimento mais originário, baseado na volta às coisas mesmas, entendendo-se que o sentido alcançado na e pela linguagem, leva necessariamente à elucidação da compreensão.

"O 'círculo' da compreensão pertence à estrutura do sentido, cujo fenômeno tem suas raízes na constituição existencial da pre-sença, enquanto compreensão que interpreta. O ente em que está em jogo seu próprio ser como ser-no-mundo possui uma estrutura de círculo ontológico".¹⁵⁵

Assim, compreender significa ao mesmo tempo uma qualidade de comunicar, ser compreendido e compreender o que é dito e existir neste modo peculiar da compreensão. Ora, o lado do compreender pela comunicação implica um modo de ser anterior que possibilita o próprio compreender, portanto, "deve haver uma comunicação não produzida

¹⁵⁵ Ibid., § 32, p. 210.

pela linguagem, mas que só aparece quando se produz a comunicação pela linguagem".¹⁵⁶

Fica claro, então, que a possibilidade originária, como uma espécie de anterioridade, só pode ser dada pelo ser-no-mundo, mas como não podemos analisar esta compreensão primeira para daí chegar à compreensão segunda, que se dá na linguagem, teremos que utilizar da própria linguagem para falar daquilo que lhe dá a própria possibilidade de ser.

Daí, a feliz afirmação de Heidegger, "a linguagem é a casa do ser",¹⁵⁷ ressaltando o poder revelador-velador da linguagem, enquanto põe em relevo dois aspectos de ser, a casa e o ser que nela se abriga e se revela. Assim, a linguagem não é o ser, mas é ser, não é o ser, mas o torna possível para o homem, donde "enquanto a linguagem concede esse favor, o ser do homem repousa na linguagem".

A fala não é um poder dado à linguagem por aquele que a utilizar, antes é um poder que a linguagem, no seu movimento próprio, no seu acontecer, concede a quem a utiliza, ensejando a esse sujeito ser "captado, por força daquilo que, através da linguagem, manifesta".¹⁵⁸

Resumindo, existem dois modos de compreender: o compreender de uma proposição e o compreender anterior que é já sempre saber como se está no mundo e como se pro-jeta em sendo no mundo, o que traz a exigência de uma posse prévia de sentido, ou "uma espécie de

¹⁵⁶ STEIN, *Aproximações sobre hermenêutica*, p. 26.

¹⁵⁷ HEIDEGGER, *Sobre o "Humanismo"*, In: *Os pensadores*, p. 159.

¹⁵⁸ FALCÃO, R. B. *Hermenêutica*. São Paulo: Malheiros, 1997, p. 68.

projeto no qual se dá sentido".¹⁵⁹ Como o sentido é possível em se constituindo na e pela linguagem, na medida em que a linguagem se expressa, por um "ato intencional",¹⁶⁰ então a linguagem está multiplamente envolvida com o sentido. Sentido este, vivo, pelo caráter antecipativo e pro-jetivo daquele ato, podendo-se daí afirmar que a linguagem é vida, estuante de sentido e o sentido dependente dela é criador e inesgotável, trazendo para o sujeito uma responsabilidade muito séria, na condição de gerador de sentido.

O compreender é, pois, uma qualidade do ser humano enquanto se realiza como humano, na condição de agente e de apreensor do sentido, na e pela linguagem. É preciso, porém, deixar claro que o sentido não se deixa aprisionar pelas palavras, antes, é na sua articulação e possíveis combinações que ele escapa, vive e re-vive, na intencionalidade da consciência, que se radica no encontro noético-noemático, do qual provém todo o sentido possível.

§22. Elucidação do sentido: o caminho para a hermenêutica

Há uma passagem em *Ideen I*, §124* que tem dado ensejo a certos mal-entendidos, notadamente para os que vêem na Fenomenologia uma relegação da linguagem para um segundo plano.

¹⁵⁹ STEIN, *Aproximação sobre hermenêutica*, p. 27.

¹⁶⁰ Ver § 20 dessa dissertação.

* Cf. p. 295-299 da edição espanhola que estamos usando e que leva o título *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*.

Trata-se da passagem em que Husserl alude à linguagem como uma "camada não-produtiva" da intencionalidade constitutiva. Tem-se entendido por esta afirmação o valor e o papel secundário da linguagem, porque esta seria tão somente a reprodução, não a produção originária do sentido, ou seja, a simples expressão de um sentido já constituído".¹⁶¹

Do lugar em que nos colocamos pensamos que entender dessa forma é, antes de mais nada, não ter entendido no que se radica a redução fenomenológica e, muito menos, ter compreendido a natureza do ato intencional.

Vamos, portanto, tentar explicar o parágrafo referido (124) por duas razões:

1. Esclarece e justifica a última afirmação do §21.
2. Abre o caminho para adentrar ao campo propriamente dito da hermenêutica.

O título do §124 é: "O estrato noético-noemático do Logos, o significar e a significação".

Escolhe Husserl inicialmente restringir o uso dos termos "significar" e "significação" ao significar e à significação "lógicos" ou "expressivos", mesmo que em outras passagens tenham sido aplicados à esfera noético-noemática, como correlatos, isto é, em um sentido

¹⁶¹ Cf. ALMEIDA, G. A ; LANDIM FILHO, Raul. (Org.) *Filosofia da linguagem e lógica*. São Paulo: Loyola; Rio de Janeiro: PUC, 1980, p. 20 ss.

mais amplo, "significação" e "sentido" seriam idênticos. ("sentido" designa em *Ideen I* o "núcleo noemático" de uma intenção, enquanto a intenção significativa seria idêntica à nóesis).¹⁶²

Aqui, porém, trata-se de continuar com "sentido" como conceito mais amplo e restringir "significar" e "significação" ao uso lingüístico.

A busca do rigor terminológico assenta na necessidade de distinguir os atos intencionais de caráter lingüístico (atos de pensamento) dos atos não lingüísticos (atos intuitivos).

Explica Husserl¹⁶³ que a percepção enquanto tal resolve-se na própria visada, sem precisar qualquer expressão, seja no sentido de palavras proferidas ou no simples significar verbal. Se, porém, temos pensado ou enunciado que "isto é branco", está aí um novo estrato que se une ao "visado enquanto tal". Afirma¹⁶⁴ pois:

Todo "visado enquanto tal", toda visada no sentido noemático (e mais especialmente enquanto núcleo noemático) de um ato qualquer é *expressável mediante "significações"*. Em geral, assentamos, pois: *uma significação lógica é uma expressão*. A palavra proferida só pode se chamar uma expressão porque a significação que lhe pertence exprime; é nela que reside originariamente o expressar. A "expressão" é uma forma estranha que se deixa ajustar a todo "sentido (ao núcleo noemático) e que o eleva ao reino do "logos", do *conceptual* e, assim, do "universal".

Assim, continua explicando, com o termo "expressar" designa-se, na direção noética, um estrato especial de atos, ao qual cabe adaptar de forma *sui generis* todos os outros atos restantes, uni-los, fundi-los,

¹⁶² Ibid., p. 20.

¹⁶³ HUSSERL, *Ideas relativas...*, p. 296 e 297.

¹⁶⁴ Ibid., p. 297.

de tal modo que todo sentido e referência objetiva encontre sua expressão conceptual.

Distingue-se o estrato pré-lingüístico da percepção e o estrato lingüístico do expressar, cuja essência reside na adaptação de todos os outros atos, de modo que estamos diante de "um peculiar meio intencional que tem por sua essência o privilégio de espelhar (...) a forma e o conteúdo de qualquer outra intencionalidade, reproduzindo-a com sua própria coloração e imprimindo-lhe sua forma peculiar, a do 'conceptual'".¹⁶⁵

Não caindo na ambigüidade que os termos *espelhar*, *refletir*, *reproduzir*, podem sugerir, mas entendendo que o desempenho da expressão reside no fato de que ela se adapta ou se ajusta ao *sentido* (ao núcleo noemático) e, ao mesmo tempo, eleva o sentido ao nível do conceito, poderemos ler, sem estranhamento, a afirmação em questão:¹⁶⁶

“O estrato da expressão não é produtivo – é o que constitui sua peculiaridade – prescindindo de que preste expressão a todas as demais intencionalidades. Ou se se prefere: sua produtividade, sua função noemática, esgota-se no expressar e na forma conceptual que se introduz com ele”.

Estamos entendendo o não-produtivo aqui mencionado no sentido de que o desempenho do pensamento conceptual, logo da expressão lógica de um ato intencional, não traz os objetos à autoação

¹⁶⁵ Ibid., §124, p. 297.

¹⁶⁶ Ibid., §124, p. 298.

originária, mas somente consiste na determinação objetiva do conteúdo perceptivo e não na sua doação.

Esclarece-se, também, à luz dessa compreensão o que Husserl afirma no §126, quando trata da generalidade da expressão em contraposição à particularidade dos conteúdos intuitivos, ou seja, de que é inerente ao sentido de generalidade que pertence à essência do expressar, "que jamais se possam refletir na expressão todas as peculiaridades do expresso. O estrato do significar não é, e isso por uma questão de princípio, uma espécie de reduplicação do estrato inferior".¹⁶⁷

Nós diremos, concluindo este parágrafo, que o expressado nunca dá conta do intencionado na sua totalidade, porque depende, precisamente, da conferência do sentido e este é da ordem do pensamento e não só da linguagem. Donde a linguagem "refletir" ou "espelhar" o pensamento pela expressão, mas não totalmente ou acabadamente. Há, e esta é uma posição nossa, própria, um *hiato* necessário entre pensamento e expressão lingüística, justamente, a esfera do *sentido*. Nesta asserção e somente nos limites desta asserção, pode-se dizer que o sentido é, de certa forma, *inefável*.

Está, portanto, entreaberto o caminho para a hermenêutica que, como veremos adiante, sustenta-se na explicitação da questão da compreensão, conceito vazio sem a idéia do sentido. A atmosfera que respiramos na tradição hermenêutica está saturada de sentido, porque,

¹⁶⁷ Ibid., §126, p. 302.

"a idéia do sentido é propriamente o tema principal da hermenêutica".¹⁶⁸ Com isso, estamos querendo dizer que não é só uma questão do sentido encontrado no modo de compreender uma linguagem, mas que há uma espécie de horizonte do sentido, do qual a compreensão recebe a sua própria razão de ser possível.

§23. O caráter de ἑρμηνεύειν

A expressão "hermenêutico deriva do verbo grego ἑρμηνεύειν. Este refere-se ao substantivo ἑρμηνεύς que pode ser aproximado do nome do deus ἑρμῆς (Hermes), num jogo de pensamento mais obsequioso do que o rigor da ciência. Hermes é o mensageiro dos deuses. Ele é o portador do anúncio do destino; ἑρμηνεύειν é dar à luz do dia que traz ao conhecimento na medida em que está pronta para escutar um anúncio. Um tal dar à luz do dia se torna, em seguida, exegese do que foi dito pelos poetas – eles que segundo a palavra de Sócrates no diálogo *Ion*, de Platão (534 e) ἑρμηνῆς εἶρην τῶν θεῶν são os mensageiros dos deuses".¹⁶⁹

Tomando a citação acima como o momento de chegada ao nosso terceiro campo de sentido, diremos que ele se *ilumina*, recebe uma coloração mais forte, que o destaca de seu fundo fenomenológico, para pôr *no manifesto* esta capacidade tão nossa, tão óbvia e, por isso mesmo, tão difícil de explicar e entender, tal seja, a nossa capacidade

¹⁶⁸ STEIN, *Aproximações sobre hermenêutica*, p. 21.

¹⁶⁹ HEIDEGGER, M. *Acheminement vers la parole*. Traduit: Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier et François Fédier. Paris: Gallimard, 1976, p. 114-115.

de *interpretar, compreendendo*. Num gesto *obsequioso*, os deuses nos concedem, pela intermediação de Hermes, interpretar o conteúdo de uma mensagem, colocando no manifesto, *à luz do dia*, o que não poderíamos compreender só com as nossas próprias forças.

Vivemos, neste modo peculiar, o de interpretar, compreendendo, transparecendo a interpretação como uma essencialidade do ser humano, porque, o próprio fato de existir é já, de uma certa forma, um processo constante de interpretação.

A questão que se apresenta é: como interpretar uma mensagem cifrada que não conseguimos decifrar? Ou, como compreender algo que é hermético, que não se dá a conhecer, que escapa à nossa possibilidade de compreensão?

Hermes, o deus-mensageiro-alado, "transforma" tudo aquilo que ultrapassa a compreensão humana em algo que essa inteligência possa compreender. ἑρμηνεύειν e ἑρμηνεύς, remetendo em uma aproximação ao nome do deus *Hermes*, sustentam originariamente a questão hermenêutica, o processo de "tornar compreensível": ερμηνευειν é esse descobrir de qualquer coisa que traz uma mensagem, na medida em que o que se mostra pode se tornar compreensível. Analogamente, o sacerdote residente no Templo de Delfos, o *oráculo de Delfos*, era chamado *hermeíos*, o que traduzia e interpretava os dizeres do oráculo.

O portador da mensagem do destino torna-a compreensível e, traduzindo para a condição humana, o papel do mediador, que mediando, faz compreender, encarna a origem da linguagem para os

humanos, ou seja, é este o papel originário da linguagem: mediar algo para torná-lo, pelo interpretar, compreensível.

Ora, dizer que algo é passível de interpretação, significa afirmar um sentido possível em que a compreensão se efetiva e a pergunta pelo sentido é, de novo, mais radical, enquanto está na "raiz", na origem da própria interpretação e compreensão, por isso, o conceito sentido tem essa característica de "ser uma espécie de código fundamental da hermenêutica".¹⁷⁰

A hermenêutica pode ser definida, em termos genéricos, como a teoria ou filosofia da interpretação do sentido, embora apresente linhas e perspectivas diferentes, conforme os vários autores que a têm estudado.

A necessidade e a urgência de fundamentar e explicitar o nosso modo de compreender, que passa pelo reconhecimento de que as expressões humanas contêm um componente significativo que precisa ser reconhecido pelo sujeito e transposto para o seu próprio sistema de valores e significados, faz emergir o problema hermenêutico, ou seja, o problema de saber como se torna possível este processo e como "tornar objetivas as descrições de sentido subjetivamente intencional, tendo em conta o fato de passarem pela subjetividade do próprio intérprete"¹⁷¹

¹⁷⁰ STEIN, *Aproximações sobre hermenêutica*, p. 30.

¹⁷¹ BLEICHER, J. *Hermenêutica contemporânea*. Tradução: Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 13 .

Sabe-se que a questão da interpretação é muito mais antiga que o conceito de hermenêutica e se coloca inicialmente no âmbito da correta interpretação da Sagrada Escritura. Como estudo da interpretação está, portanto, ligada inicialmente à exegese dos textos bíblicos. Em épocas mais modernas, Friedrich Schleiermacher e Wilhelm Dilthey ampliaram o conceito de interpretação para um horizonte mais amplo, entendendo como hermenêutica a ciência geral de todos os textos, literários e bíblicos. Eles perceberam que os textos são expressões humanas, de modo que, para compreender um texto, deve-se compreender o autor e o tempo, o lugar e o pensamento do mesmo. Para Schleiermacher, além de simples técnica de compreensão e de interpretação dos vários escritos, a hermenêutica começa também a se tornar compreensão em geral da estrutura de interpretação que caracteriza o conhecimento enquanto tal. Para ele, a hermenêutica é a "arte da compreensão" ou mais exatamente uma arte no sentido prático de uma técnica da boa interpretação de um texto falado ou escrito.¹⁷² Trata-se aí da "compreensão" que se tornou desde então o conceito básico e a finalidade de toda questão hermenêutica.

Paul Ricoeur explica que um dos sentidos tradicionais do termo hermenêutica é já fornecido por Aristóteles, para o qual a "*hermenéia*" não se limita a alegorias, mas diz respeito a todo discurso significativo que "interpreta" a realidade. Há *hermenéia*, porque "a enunciação é

¹⁷² CORELTH, *Questões fundamentais de hermenêutica*, p. 19.

uma apreensão do real mediante expressões significantes, e não uma obtenção de pretensas impressões provenientes das coisas mesmas".¹⁷³

Explicando a hermenêutica na visão de Dilthey, Ricoeur esclarece que, para este autor, a interpretação dos documentos fixados pela escritura é somente uma província do domínio mais vasto da compreensão, a qual vai de uma vida psíquica a uma vida psíquica estranha. O problema hermenêutico encontra-se então situado ao lado da psicologia: "compreender é, para um ser finito, transportar-se para outra vida".¹⁷⁴

A compreensão histórica levanta um problema: "como um ser histórico pode compreender historicamente a história?" ou ainda, "como a vida, ao se exprimir, pode objetivar-se?" e, "como, ao objetivar-se, elucida significações suscetíveis de serem retomadas e compreendidas por outro ser histórico, que supera sua própria situação histórica?"

Além disso, esclarece Ricoeur, expandindo o conceito de hermenêutica, a compreensão, valendo-se da linguagem para o entendimento dos signos, leva a uma compreensão de si.

O problema hermenêutico, principalmente com a filosofia de Martin Heidegger, adquire um estatuto próprio e mais originário que terá sua continuidade na hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer.

¹⁷³ RICOEUR, P. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica**. Tradução: Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978, p. 8.

O problema hermenêutico, no entanto, parece radicar-se em uma base ainda mais originária, que é a questão da própria possibilidade e fundamentação da compreensão em geral.

À semelhança da pergunta crucial da Teoria do Conhecimento, *o que é conhecer?* coloca-se a pergunta para a hermenêutica: *mas, afinal, o que é compreender?*

Nos limites desse estudo, isto é, sob a perspectiva da questão do sentido, enfrentaremos a questão, sob dois aspectos:

1. A hermenêutica filosófica como uma ontologia da compreensão.
2. A hermenêutica fenomenológica de Paul Ricoeur.

Capítulo II

A hermenêutica filosófica como uma ontologia da compreensão

§24. A hermenêutica ontológico-existencial de Heidegger

Martin Heidegger, ao escrever *Ser e Tempo*, faz uma ontologia da questão do ser, ou melhor, da questão do sentido do ser e o faz de uma forma nova e inusitada, já que é a existência em sua facticidade,

¹⁷⁴ Ibid., p. 9.

denominada *Dasein*, que será estudada e analisada, como lugar possível da manifestação do Ser em geral.

Sabe-se das dificuldades da tradução desse termo, porque, num sentido, o *Da-sein* designa o homem, na medida em que o homem é este ente singular que é para si próprio uma questão, "o ente para o qual se trata, em seu ser, de seu ser". Não se trata, porém, de estudar o homem, como problema para o próprio homem, como questão nesse estar-em-questão que o define, mas o homem é o *aí* (Da) onde o *Ser* (Sein) se coloca como questão, de modo que se trata no homem de muito mais que o homem.¹⁷⁵

"Por *Dasein* designa-se muito mais o que deve ser antes de tudo experimentado como lugar, a saber como o campo da verdade do ser, e em seguida, pensado conforme esta experiência".¹⁷⁶

E na seqüência: aquilo em que se pensa com a palavra "*ser-aí*" através de todo o tratado de *Ser e Tempo* recebe já uma luz desta proposição decisiva, que diz: "A 'essência' do *ser-aí* consiste em sua existência".¹⁷⁷

Entenda-se por existência esta emergência ao Ser que o homem descobre antes de toda definição de si próprio, antes de todo pensamento e antes de toda linguagem, a interrogação que o homem traz em si antes de formulá-la por que é essa interrogação.¹⁷⁸

¹⁷⁵ DARTIGUES, *O que é a fenomenologia?*, p. 124.

¹⁷⁶ HEIDEGGER, *Que é metafísica?*, p. 59.

¹⁷⁷ Id.

¹⁷⁸ DARTIGUES, *op. cit.*, p. 124-125.

Trata-se, portanto, para o *Dasein*, da interrogação não só do ser em geral, mas da própria interrogação das suas estruturas de existência, já que é a partir delas que o Ser se des-vela ou mesmo se encobre.

"Que significa 'existência' em *Ser e Tempo*? A palavra designa um modo de ser e, sem dúvida, do ser daquele ente que está aberto para a abertura do ser, na qual se situa, enquanto a sustenta."¹⁷⁹

Mas como encontrará a existência em si mesma os recursos de sua própria compreensão?

É aqui, nesta interrogação, que a fenomenologia deverá mudar de orientação e realizar um giro hermenêutico, porque, não se trata mais de um método descritivo dessa ocorrência de ser, isto é, descrição do que aparece, mas antes interrogação do dado que aparece, não mais como algo a ser visto, mas como algo que deverá ser compreendido. A compreensão é própria de uma fenomenologia que deverá tornar-se *hermenêutica*, cuja tarefa será, precisamente, decifrar o sentido do ser, o que só é possível na autenticidade da existência do *Dasein*, como ser-no-mundo.

Eis porque, com Heidegger, a hermenêutica se torna uma ontologia da compreensão, na medida em que se constitui como uma hermenêutica desse *ser-aí*.

Há, portanto, uma nova maneira de conceber a fenomenologia e o seu método, porque não é a redução eidética o caminho para a elucidação do *Dasein*. Antes, é uma nova maneira de se conduzir

¹⁷⁹ HEIDEGGER. *O que é metafísica?* p. 59.

fenomenologicamente, já que a autêntica dimensão de um método fenomenológico o torna hermenêutico e a própria fenomenologia, como fenomenologia do *Dasein*, é hermenêutica, "no sentido originário da palavra em que se designa o ofício de interpretar".¹⁸⁰

Da própria investigação do ser dos entes, como ontologia, emerge o caráter da descrição fenomenológica como interpretação. "O λόγος da fenomenologia da *pré-sença** possui o caráter de ἔρμηνεύειν. Por meio deste ἔρμηνεύειν proclamam-se o sentido do ser e as estruturas ontológicas da *pré-sença* para sua compreensão ontológica constitutiva".¹⁸¹

A questão a ser enfrentada está no correto entendimento do que se denominou "compreensão".

§25. A compreensão e a interpretação

Dizer que a compreensão é ontológica significa que o próprio modo como o ser concebe-se a si próprio como ente, enquanto é, enquanto existe, é como compreensão. Ontologia, na apresentação de Heidegger é, basicamente, compreensão. Do quê? Compreensão de si mesmo e compreensão do ser, porque a compreensão que o homem tem do sentido é a de que nós só temos o sentido pela compreensão,

¹⁸⁰ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, § 7, p. 68.

* Na edição brasileira de "*Ser e Tempo*", Vozes, 1988, o termo "Dasein" foi traduzido como pre-sença.

¹⁸¹ *Ibid.*, §7, p. 68.

justamente, porque é a compreensão do sentido do ser: "é a compreensão do ser enquanto compreensão do que é".¹⁸²

Entenda-se compreensão do ser, não como objeto, mas como compreensão da totalidade, isto é, enquanto compreendemos a totalidade, nos compreendemos.

É por esta razão também que nós possuímos o sentido da própria existência, pela compreensão da totalidade, porque o compreender é constituído, é constituinte da condição humana. O ser humano é compreensão, se faz pela compreensão, sendo que o compreender pode explicitar-se na linguagem que manifesta algo, na medida em que essa linguagem é interpretada.

Escreve Heidegger, em *Ser e Tempo*, §32, que na compreensão o *Dasein* projeta seu ser para possibilidades. Esse modo de ser para possibilidades é constitutivo da compreensão, a qual neste projetar elabora-se em formas. Chamamos de interpretação essa elaboração. "Nela, a compreensão se apropria do que compreende. Na interpretação, a compreensão se torna ela mesma e não outra coisa".¹⁸³

Portanto, a interpretação se funda existencialmente na compreensão e não vice-versa. Assim sendo, interpretar não é tomar conhecimento de que se compreendeu, mas elaborar as *possibilidades projetadas* na compreensão. É da estrutura do compreender essa questão do poder-ser, de tal maneira que é ao mesmo tempo interpretação. O que está à mão se *explicita* na visão da compreensão.

¹⁸² Id.

¹⁸³ HEIDEGGER. *Ser e tempo*, § 32, p.204.

"O que se interpreta, reciprocamente na circunvisão de seu ser-para como tal, ou seja, que se explicita na compreensão possui a estrutura de *algo como algo*".¹⁸⁴

O algo como algo, o compreendido "como", constitui a estrutura da explicitação do compreendido: *ele constitui a interpretação*.

Entretanto, o compreender algo como algo já não significa que antes há algo simplesmente dado e que daí é apreendido "como"? Quer dizer, na interpretação cotidiana da circunvisão, há já uma posição prévia, ou, nas palavras do filósofo, *ao apropriar-se da compreensão, a interpretação se move em sendo para uma totalidade conjuntural já compreendida*. É a estrutura prévia da compreensão e estrutura – como – da interpretação.

Assim, a interpretação de algo como algo funda-se, essencialmente, numa *posição prévia, visão prévia e concepção prévia*.

E aqui vem a razão principal das reflexões desse parágrafo para a continuidade do fio condutor do nosso estudo, por isso, cautela! Está na página 208 e reside no seguinte:¹⁸⁵

No projeto da compreensão o ente se abre em sua possibilidade. O caráter de possibilidade corresponde ao modo de ser de um ente compreendido. O ente intramundano em geral é projetado para o mundo, ou seja, "para um todo de significância em cujas remissões referenciais a ocupação se consolida antecipadamente como ser-no-mundo". Se junto com o ser da *pré-sença* o ente intramundano também

¹⁸⁴ Ibid., § 32, p. 205.

¹⁸⁵ As palavras e os conceitos que estaremos usando são do autor, p. 208 e 209.

descobre, isto é, chega a uma compreensão dizemos que ele tem *sentido*. Rigorosamente, porém, o que é compreendido não é o sentido, mas o ente e o ser. "Sentido é aquele em que se sustenta a compreensibilidade de alguma coisa".¹⁸⁶

Chamamos de "sentido aquilo que pode articular-se na abertura da compreensão. O conceito de sentido abrange o aparelhamento formal daquilo que pertence necessariamente ao que é articulado pela interpretação que compreende".¹⁸⁷

Dessas considerações, depreende-se que o "sentido é a perspectiva em função da qual se estrutura o projeto pela posição prévia, visão prévia e concepção prévia. É a partir dela que algo se torna compreensível como algo".¹⁸⁸

Enquanto a compreensão e a interpretação constituem o ser do *aí*, existencialmente, sustentam o sentido como o modo existencial-formal da abertura pertencente à compreensão. Assim, sentido é um *existencial da pré-sença*, e não uma "propriedade colada sobre o ente", que se acha por "de trás" dela, ou que paira não se sabe onde, numa espécie de "reino intermediário". O *Dasein* só "tem" sentido na medida em que a abertura do ser-no-mundo pode ser "preenchida" por um ente que nela se pode descobrir.

Somente o Dasein pode ser com sentido ou sem sentido.

Precisamente, no núcleo desta afirmação chegamos onde pretendíamos.

¹⁸⁶ Id. op. cit., § 32, p. 208.

¹⁸⁷ Id.

¹⁸⁸ Id.

O *Dasein* tem uma pré-compreensão desse ser-no-mundo que se manifesta pelo sentimento de situação (*Befindlichkeit*), sentimento de um *já-aí* revelador da facticidade de sua existência. Esse sentimento articulado com a dimensão fundamental e originária da compreensão (*Verstehen*),¹⁸⁹ descobre-o não somente como "lançado" no mundo, mas também, e principalmente, em abertura, quer dizer, em ser "lançado no modo de ser como pro-jeto", enquanto definido por possibilidades que o levam a ultrapassar incessantemente seus próprios limites.

Este movimento de tensão e dis-tensão que caracteriza o *já-aí*, o *estar lançado* e o *ser como projeto* cava o τόπος possível do acontecer do sentido.

Em assim sendo, continuamos sustentando a nossa tese de que o sentido é constituído, constitutivo, criador e inesgotável.

O "como" será esclarecido no próximo parágrafo.

§26. O caráter projetivo da compreensão

Vamos explicitar e sustentar o que estamos denominando de caráter projetivo da compreensão (*Verstehen*).

Para Heidegger, este conceito toma uma especificidade própria, referindo-se ao poder de "captar as possibilidades que cada um tem de ser, no contexto do mundo vital em que cada um de nós existe".¹⁹⁰

¹⁸⁹ Cf. DARTIGUES. *O que é fenomenologia?* p, 127.

¹⁹⁰ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Tradução: Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999, p. 135.

A compreensão não é algo que se possua, antes é um modo ou característica do ser-no-mundo. É a estrutura do ser que torna possível a efetivação da compreensão, como base de toda interpretação e, neste sentido, é contemporânea do modo de ser daquele que é, enquanto está presente em todo o ato de interpretação.

Há, como já dissemos, uma anterioridade da compreensão no próprio modo do ser-aí, tanto no seu aspecto de situado, ou em situação, como no seu caráter de um ser em projetando-se. A compreensão opera sempre no interior de um conjunto de relações já interpretadas e em vigência, num *todo relacional (Bewantnisganzheit)*,¹⁹¹ que se constitui como totalidade, porque é um compreender do mundo, não como *um continente de conteúdos, mas de um mundo que é a própria transcendência*.¹⁹²

Aparece aqui o que estamos buscando, isto é, o caráter projetivo da compreensão, o fato da compreensão estar nesta pertinência ao futuro, porque "a essência da compreensão não está na simples captação de situação de cada um mas sim na revelação das potencialidades concretas do ser, no horizonte da situação que cada um ocupa no mundo".¹⁹³

A hermenêutica do *ser-aí*, que se apoia na circularidade já referida, toma a totalidade como antecipação, na medida em que esta totalidade é compreendida como o horizonte vital onde o ser humano está mergulhado, como o campo onde a temporalidade e a historicidade

¹⁹¹ Ibid., p. 136.

¹⁹² Cf. STEIN. *Aproximações sobre hermenêutica*, p. 61.

¹⁹³ PALMER. *Hermenêutica*, p. 136.

do ser estão radicalmente presentes. Neste "lugar" o ser se traduz em significação, em compreensão e interpretação.¹⁹⁴ É, portanto, o campo do processo hermenêutico, processo pelo qual o ser se tematiza enquanto linguagem.

O fato da utilização da linguagem quer dizer que as palavras devem possuir um significado que possa dar conta da compreensão e conseqüente interpretação do nível em que estão estruturados as relações, ou melhor, em que as relações podem ser construídas.

Assim, as palavras possuem a possibilidade ontológica de ter um significado pleno de sentido, porque tal significado funda-se sobre algo anterior à linguagem, a totalidade relacional.

"Por muito que as palavras possam moldar ou produzir sentido, apontam sempre mais além do que o seu próprio sistema, para uma significação que já reside na totalidade relacional do mundo".¹⁹⁵

A significação é uma concessão da linguagem ao ser humano e pela qual a interpretação torna explícita a compreensão, naquele movimento já referido, como compreensão do já dado e também do que pode tornar-se. A compreensão e a significação conjuntamente constituem a base da linguagem e da interpretação, a tal ponto que Heidegger dirá, em uma fase tardia de sua filosofia, que o ser realiza-se na sua lingüisticidade.

¹⁹⁴ Ibid., p. 138.

¹⁹⁵ Ibid., p. 139.

"As palavras e a linguagem não constituem cápsulas, em que as coisas se empacotam para o comércio de quem fala e escreve. É na palavra, é na linguagem, que as coisas chegam a ser e são" .¹⁹⁶

Tal posição ficará mais clara na hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer.

§27. A temporalidade e a historicidade da compreensão

Husserl, como já vimos, situa os seres no mundo e o próprio mundo na perspectiva do horizonte da intencionalidade da consciência. Ao ideal positivista e objetivista da ciência, opõe o que denominou *mundo da vida (Lebenswelt)*, isto é, o horizonte intencional em que cada um vive e partilha com os outros *eus* e que da mesma forma experimentam-no.

Heidegger, ao realizar o que chamamos de giro hermenêutico, desloca o lugar dessa interpretação, afastando-a de uma subjetividade transcendental e passando a interpretá-la historicamente.¹⁹⁷ O que isto quer dizer?

Significa que a intencionalidade da consciência é interpretada *historicamente* e torna-se a base de sua crítica à consciência histórica. Mesmo tendo como pressuposto o método fenomenológico, distancia-se dele e da subjetividade transcendental, elegendo a *facticidade* da

¹⁹⁶ Cf. HEIDEGGER. *Introdução à metafísica*, p.44.

¹⁹⁷ Cf. PALMER. *Hermenêutica*, p.183.

existência como o primeiro e o último referencial no qual pode se dar a análise existencial do *Dasein*.

O *Dasein* não é algo solto, avulso, por aí, mas está ontologicamente situado no mundo da vida, como horizonte no interior do qual tudo se revela, se destaca e também pode ser encoberto. Assim, é nesta realidade que vivemos, é a este mundo vital experiencialmente dado que pertencemos radicalmente. Esta pertença originária se faz ao modo da "compreensão", somos no mundo como compreensão. O processo é tão essencial que não é uma coisa que se faça entre muitas outras, antes é um processo no qual e pelo qual existimos como seres humanos.¹⁹⁸ Por isso, como já dissemos, esta interpretação da compreensão é ontológica, descrevendo o processo de ser.

Temos sustentado o sentido como o modo de explicitação de um ato, e também, como a alternativa possível do ser humano para explicar/entender o seu lugar no mundo. O sentido, como o ato do ser-áí compreender-se, no horizonte desse mundo vital, é co-originário da compreensão, porque confere à própria compreensão, sua explicitação em uma interpretação. Este movimento constitui-se como acontecimento na linguagem, na história e no tempo.

Heidegger mostrou, na sua analítica existencial, que o ser é tempo, nas três dimensões: passado, presente e futuro, que

¹⁹⁸ Ibid., p. 183.

correspondem às dimensões do ser-aí, como compreensão. Senão vejamos:¹⁹⁹

A *compreensão*, que é "pro-jeto", ser-adiante-de-si" é o *futuro*; o *sentimento de situação*, que é "já-ser-lançado", é o *passado*; o *decaimento*, que é o "ser-preocupado-com-objetos-encontráveis", é o *presente*. Esses três *êxtases* se embasam na condição temporal do homem e, no entanto, são também *ek-stases*, o dilaceramento do arrancar-se do homem a si mesmo.

A existência é, portanto, um "projeto já lançado" orientado para o passado ao "estar lançado" no tempo e no mundo, de uma certa maneira e, orientado para o futuro, na expectativa do não-alcançado, como possibilidade no "ainda-não" realizado. O *Dasein* compreende-se nessa dis-tensão entre passado e futuro, enquanto *in-siste* e *ex-siste* no presente.

A temporalidade intrínseca à própria compreensão, como passado, presente e futuro é chamada de *historicidade* da compreensão. Funcionando ou acontecendo simultaneamente nas três modalidades da temporalidade, pode-se entender que a compreensão, como compreensão histórica do passado nunca pode ver o passado como separado de nós no presente e no futuro, mas sempre naquela simultaneidade.

¹⁹⁹ Cf. DARTIGUES. *O que é fenomenologia*, p. 129 e 30.
Cf. também, PALMER. *Hermenêutica*, p.184.
Ver, igualmente, HEIDEGGER. *Que é metafísica*, passim.

Assumindo, portanto, a compreensão como temporalidade na sua historicidade, poderemos adentrar-nos às considerações da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer.

§28. A situação hermenêutica de Hans-Georg Gadamer

Foi mérito de Hans-Georg Gadamer haver recolhido as indicações de Schleiermacher, Dilthey e Heidegger e elaborá-las numa teoria filosófica da compreensão. Preocupou-se em esclarecer o significado positivo do termo "preconceito", que havia tomado um sentido pejorativo a partir do Iluminismo, com a tentativa de elaboração de uma ciência sem pressupostos, quer dizer, sem preconceitos. A palavra toma, então, um novo significado na sua filosofia, sendo entendida como "pré-compreensão" historicamente transmitida, que permite um primeiro acesso da compreensão, preparando uma compreensão mais ampla e mais profunda.²⁰⁰ Tal compreensão será buscada mediante o diálogo do leitor/intérprete com a tradição, na possível fusão desses dois horizontes distanciados no tempo, porém, únicos na compreensão, mediada lingüisticamente.

Em 13 de junho de 1979, Gadamer foi agraciado com o Prêmio Hegel da cidade de *Stuttgart*. Nesta homenagem, coube ao filósofo e ex-colega de docência da Universidade de *Heidelberg*, Jürgen

²⁰⁰ Cf. CORETH. *Questões fundamentais de hermenêutica*, p. 24 e 25.

Habermas²⁰¹, o discurso dirigido ao homenageado, a tradicional *laudatio*.²⁰²

Na sua saudação, Habermas apresenta-o como o filósofo que foi discípulo de Heidegger e que estudou filologia clássica. A sua filosofia caracteriza-se pela tentativa de lançar pontes na crescente distância entre a filosofia e as ciências do espírito.

É próprio desse homem erudito, diz Habermas, o lançar pontes e o transpor as distâncias, não somente entre disciplinas, mas sobretudo no que diz respeito à distância temporal que separa as gerações posteriores, dos textos da tradição, a distância entre as diferentes línguas e também a distância que um pensamento mais radical pode engendrar.²⁰³

Ora, o pensamento de Heidegger, segundo Habermas, é um pensamento desse tipo, que abriu ao redor de si mesmo um abismo. A grande realização filosófica de Gadamer foi o fato de haver lançado pontes sobre este abismo. Como, no entanto, a imagem de ponte pode sugerir falsas conotações, a preferência do autor será afirmar que "Gadamer urbanizou a província heideggeriana".²⁰⁴

Assim, Gadamer é um pensador que se apresenta na originalidade própria de um grande filósofo, enquanto segue Heidegger

²⁰¹ Sobre a conhecida controvérsia HABERMAS/GADAMER acerca da universalidade do problema hermenêutico veja-se o artigo *Raison critique ou raison herméneutique*, José María Aguirre Oraa, in *Revue Philosophique de Louvain*, n.º 91, 1993, p. 409-440.

²⁰² Texto do discurso, intitulado: Hans Georg GADAMER: Urbanização da província heideggeriana, in *Dialética e hermenêutica*, p. 73-85.

²⁰³ HABERMAS, J. *Dialética e hermenêutica*. Tradução: Álvaro L. M. Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987, p. 74.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 75.

à distância e o segue numa distância suficientemente longe para prosseguir de maneira produtiva os seus pensamentos.

A hermenêutica filosófica que Gadamer sustenta não tem o sentido de uma doutrina do método, "mas sim é a tentativa de renovar depois de Hegel, e, portanto, depois do ambíguo fim da metafísica, a pretensão de verdade da filosofia". Sua hermenêutica insere-se na difícil tarefa da reconstrução desta pretensão de verdade.

Gadamer, seguindo a análise de Heidegger do *Dasein*, isto é, a analítica temporal do ser humano, concorda que a compreensão não é um modo de comportamento do sujeito, mas uma maneira constitutiva, do ser-aí. Há hermenêutica porque o homem é hermenêutico, ou seja, finito e histórico, e isso marca o todo de sua experiência de mundo.

Portanto, a experiência da "finitude" e da historicidade" traz para a hermenêutica uma nova responsabilidade, constituindo-se, não mais em um problema de metodologia, mas sim de ontologia.

No prefácio à 2ª edição, de *Verdade e Método*, lê-se o seguinte:²⁰⁵

"Minha intenção verdadeira sempre foi e é uma intenção filosófica: O que está em questão não é o que nós fazemos, o que nós deveríamos fazer, mas o que, ultrapassando nosso querer e fazer, nos sobrevém, ou nos acontece".

À luz do parágrafo precedente (27), explicita-se esta intenção e a sua conseqüência:²⁰⁶

²⁰⁵ Cf. GADAMER. *Verdade e método*, p. 14.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 16.

A compreensão não é um modo de ser, entre outros modos de comportamento do sujeito, mas o modo de ser próprio da pré-sença (*Dasein*). O conceito 'hermenêutica' foi empregado, aqui, neste sentido. Ele designa a mobilidade fundamental da pré-sença, a qual perfaz sua finitude e historicamente, e a partir daí abrange o todo de sua experiência de mundo.

O movimento da compreensão é abrangente e universal porque está ou é da sua natureza. Neste sentido, a compreensão jamais é um comportamento subjetivo frente a um "objeto" dado, mas frente à história efetual, e isto significa, pertence ao ser daquilo que é compreendido.²⁰⁷

A forma da realização da compreensão é o que Gadamer tem denominado *lingüisticidade*.

A questão fundamental é: *Qual o alcance do aspecto da compreensão e de sua própria lingüisticidade? Pode ele suportar a conseqüência filosófica comum, contida na frase "o ser que pode ser compreendido, é linguagem"?*²⁰⁸

A linguagem, de certa forma, é um aspecto da nossa facticidade, porque estamos envolvidos pela linguagem, existe uma experiência da linguagem, de que a linguagem é mais do que nós mesmos, na medida em que a linguagem participa no nosso *enraizamento* no mundo. Mas, uma hermenêutica da facticidade é também o que se refere à soma de todos os elementos históricos, elementos culturais nos quais se assenta a história humana. É a questão da temporalidade que faz parte do modo de ser, do ser-aí, enquanto pro-jeto, somos já projetados, por tudo que nos constitui.²⁰⁹

²⁰⁷ Ibid., p. 19.

²⁰⁸ Ibid., p. 23.

²⁰⁹ STEIN, *Aproximações sobre hermenêutica*, cap. 5, passim.

A consciência histórica efetual está no contraponto da situação hermenêutica, porque, ao mesmo tempo que já estamos, na nossa facticidade, determinados pelos fatos históricos que limitam nossa compreensão, podemos sempre entrar em contato com a tradição, para explicitá-la e interpretá-la, trazendo assim para a compreensão, justamente, o caráter de antecipação que a caracteriza fundamentalmente.

A consciência hermenêutica pode nos dar uma consciência crítica, na medida em que ela concorre para formar a nossa consciência histórica e nos permite assumir uma posição histórica determinada, no diálogo com a tradição, na busca de uma conversação, no movimento da qual “a palavra e o conceito vêm a ser o que são”.²¹⁰ Existe, na questão hermenêutica, portanto, uma espécie de dialética da pergunta e da resposta, algo que se sustenta na linguagem, que possui um substrato lingüístico, de modo que a linguagem confere à hermenêutica sua universalidade.

Diz Gadamer²¹¹ que o homem precisa do *sentido* para o factível, o possível, o correto aqui e agora. Aquele que filosofa tem que ter consciência da tensão entre suas próprias pretensões e a realidade na qual ele está. Uma consciência hermenêutica estará consciente, tanto das tradições históricas que nos constituem como das ocorrências naturais da nossa experiência, do nosso mundo e das nossas vivências com os outros, de forma que é isto que forma o universo hermenêutico,

²¹⁰ GADAMER. *Verdade e método*, p.26.

²¹¹ *Ibid.*, p. 28.

"no qual não estamos encerrados como entre barreiras intransponíveis, mas para o qual estamos abertos".²¹²

A "aplicação" como articulação entre o passado e o presente, surge como o terceiro momento da unidade da compreensão e da interpretação. Compreensão, interpretação e aplicação possuem um meio *universal* (no sentido de ser tão natural que não é visto) no qual acontecem, isto é, a linguagem. Como, porém, a compreensão possui uma anterioridade ontológica, ela se torna possível pela *lingüística* entre compreensão, interpretação e aplicação.

Eis o solo da situação hermenêutica de Hans-Georg Gadamer.

§29. A questão da experiência e a experiência hermenêutica

O conceito de experiência é fundamental para o correto entendimento da experiência hermenêutica e, por isso, é preciso esclarecer a essência geral da experiência, independentemente do tipo de experiência a que se refira, no sentido científico, por exemplo, ou uma experiência comum da vida cotidiana.

A experiência, diz Gadamer, por paradoxal que pareça, é um dos conceitos que menos possuímos. Sem tirar o mérito, evidente, da experiência no procedimento científico, deve-se proceder a um alargamento da compreensão e fundamentação desse conceito.

Há, na base da experiência, a idéia de que uma experiência é válida, até que uma nova experiência venha contraditá-la. É da

²¹² Ibid., p. 35.

essência geral da experiência esta característica. Para explicá-la, Gadamer utilizará o célebre exemplo aristotélico do exército em fuga, o qual foi utilizado para analisar a indução e a constituição de conceitos gerais.* Na descrição dessa experiência Aristóteles enfatiza como acaba se dando a experiência, a unidade una da experiência, a partir de muitas percepções individuais, por meio da retenção dos vários elementos individuais. É a unidade de um geral²¹³ que está em jogo, isto é, a passagem de várias observações individuais que possam garantir uma regularidade comum que dê condições à constituição do geral. Há uma relação entre experimentar, reter e a unidade da experiência que favorece a generalidade, ou seja, a experiência somente se dá de maneira atual nos observações individuais e, portanto, não se pode conhecê-la numa generalidade precedente. O que, porém, lhe dá identidade é a regularidade, até que venha a não ser confirmada e dê ensejo a uma outra experiência ou a uma experiência diferente.

No entanto, há ainda um outro aspecto, talvez mais importante, que é o aspecto negativo da experiência. Ele não pode ser descrito como a formação, sem rupturas, de generalidades típicas, isto porque, ao falar em experiência o registro é duplo: de um lado, as experiências se integram nas nossas expectativas e as confirmam e, de outro, há o como a experiência se faz. "Esta, a verdadeira experiência, é sempre

* Ver o §10 desta dissertação, onde o exemplo já foi mencionado.

²¹³ Cf. GADAMER, *Verdade e método*, p. 518.

negativa".²¹⁴ O sentido negativo possui uma produtividade porque o objeto de nossa experiência é visto de forma diferente (não é o que tínhamos pensado ser) e nós próprios mudamos quando conhecemos um objeto de forma diferente. A negação em virtude da qual há um avanço, é uma *negação determinada*. "A essa forma de experiência damos o nome de *dialética*".²¹⁵

Neste momento dialético a testemunha buscada é Hegel que a define (a experiência) como um produto do encontro da consciência com um objeto de modo que "o movimento dialético que a consciência realiza consigo mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, *na medida em que para ela o novo objeto verdadeiro surge daí*, é na realidade o que chamamos de experiência".²¹⁶

Alerta Gadamer, como Heidegger já havia observado com razão, que Hegel, neste trecho, não interpreta a experiência dialeticamente, mas que, ao contrário, pensa o dialético a partir da essência da experiência. Há uma "inversão da consciência" e, por isso, o movimento é dialético.

As implicações dessa análise não são nada simples, porém, para os nossos fins, basta o entendimento de que a negatividade, na sua realização dialética abre sempre para novas experiências. A verdade da experiência contém sempre a referência a novas experiências, de maneira que é essa abertura à experiência que caracteriza a própria experiência. Neste sentido, a experiência é algo que parte da essência

²¹⁴ Ibid., p. 521.

²¹⁵ Ibid., p. 522.

²¹⁶ HEGEL, apud GADAMER, op. cit. p. 523.

histórica do homem e se sustenta na expectativa, o que pode trazer dor, ou mesmo, sofrimento. O homem, diz Gadamer deve aprender pelo sofrer os seus próprios limites, ou em outras palavras, "*a experiência é experiência da finitude humana*".²¹⁷

A experiência que nos coloca na expectativa nos ensina os limites de toda antecipação, aprendemos a duras penas que não somos senhores do tempo, somos seres finitos e nossas experiências também o são. A verdadeira experiência é, assim, experiência da nossa historicidade, dado que, se pela experiência podemos alcançar o futuro que esperamos é também verdade que as experiências passadas nos ensinam que todos os planos são incompletos. Há algo de duvidoso na experiência.

Tendo assentado a estrutura básica da experiência devemos passá-la para a experiência hermenêutica, como autêntica experiência que é. De modo que "a verdadeira capacidade de conhecimento hermenêutico é a nossa capacidade de ver o que é duvidoso".²¹⁸

Ora, se temos diante dos olhos toda a experiência humana, como tradição, como herança, "chegamos ao nível fundamental a que chamamos (juntamente com Johannes Lohmann) a 'constituição lingüística do mundo'. Ele apresenta-se como consciência produzida pela história (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) e que proporciona uma esquematização inicial de nossas possibilidades de conhecimento".²¹⁹

²¹⁷ Ibid., p. 527.

²¹⁸ Id., *A universalidade do problema hermenêutico*, p. 192.

²¹⁹ Ibid., p. 192.

A consciência produzida pela história realiza-se no que é lingüístico, fala de si própria, como um *Tu*. Chegamos à sua compreensão, mesmo quando nos situamos nela, como uma experiência intrinsecamente lingüística.

Esta relação, na qual nos encontramos, frente à tradição como algo que se situa face a nós, como um *Eu-Tu*, na experiência hermenêutica é o que procuraremos explicar, no que tem sido traduzido como consciência da história efetual.

§30. O significado da distância temporal

A experiência hermenêutica, como acabamos de ver, é um encontro entre a herança, ou a tradição, e o horizonte do intérprete. A lingüisticidade fornece o chão comum a esta experiência do *Eu-Tu*, na qual o significado de um texto interpela o intérprete, não como um objeto qualquer, mas que se situa face a nós, não em uma relação pessoal, intersubjetiva, mas no contexto do fluxo não objetivável de experiências e de história, no qual estamos situados.²²⁰

O caráter dialético da experiência está nesta estrutura do diálogo, da pergunta e da resposta. Há uma reciprocidade entre o texto e o leitor aberto ao texto, como um sujeito de direito e não como um objeto. É esta autêntica abertura que está descrita na conexão *Eu-Tu*, como a estrutura da história efetual.

²²⁰ Cf. PALMER, *Hermenêutica*, p.200.

A tensão presente/passado é ao mesmo tempo estranha e familiar entre a objetividade da herança, que se pretende histórica e distanciada e a nossa pertença a uma tradição. O lugar da hermenêutica está *a meio caminho* dessa situação.²²¹

"Esse entremeio (*Zwischen*) é o verdadeiro lugar da hermenêutica".²²²

Resulta disto que a tarefa da hermenêutica não é desenvolver um procedimento da compreensão mas esclarecer as condições sob as quais surge a compreensão. Essas condições não possuem um modo comum como procedimento que pudesse ser aplicado por qualquer intérprete ou, mesmo, uma espécie de método que orientasse a interpretação. Antes, a preocupação da hermenêutica está na indagação de como isto se dá, isto é, na distância de tempo e no que ela significa para a compreensão: há uma diferença insuperável entre o intérprete e o autor, diferença que é dada pela distância histórica. Entende-se, assim, que há uma produtividade nesta distância, na medida em que a compreensão ulterior possua uma superioridade de princípio face à produção originária que possa ser formulada como um compreender melhor.²²³ Mas, em que sentido?

Cada época entende um texto de maneira peculiar ao seu momento, uma vez que o texto forma parte do todo da tradição e o verdadeiro sentido de um texto, tal como se apresenta ao intérprete

²²¹ Ibid., p. 187.

²²² GADAMER. *Verdade e método*, p. 442.

²²³ Ibid., p. 443.

está sempre determinado pela situação histórica do intérprete e, por consequência, por todo processo objetivo histórico.

O sentido de um texto supera seu autor não ocasionalmente, mas sempre. Por isso, a interpretação não é reprodução, mas comporta uma produtividade dinâmica, não tanto como um compreender melhor, mais acertadamente como, ao lograr compreender, compreende-se de modo diferente.²²⁴

Portanto, o compreender de um modo diferente não se refere à individualidade e suas opiniões, mas à verdade da coisa, porque, *um texto não é entendido como mera expressão vital, mas é levado a sério na sua pretensão de verdade*. O tempo já não é mais um abismo, mas é o fundamento do aparecimento do verdadeiro sentido que há no texto, que não se esgota nunca, porque surgem sempre novas fontes de compreensão que tornam visíveis, ou mesmo filtram, o que não é essencial e trazem à tona o verdadeiro significado, oculto por juízos prévios ou mal-entendidos. Só com a passagem do tempo podemos alcançar o *que diz o texto*, só gradualmente a sua significação histórica emerge e começa a interpelar o presente.²²⁵

A distância temporal torna possível a resolução da questão crítica para a hermenêutica, isto é, distinguir os verdadeiros preconceitos, sob os quais compreendemos, dos falsos preconceitos que produzem os mal-entendidos, de forma que uma consciência formada hermeneutica-

²²⁴ Ibid., p. 143.

²²⁵ Cf. PALMER, op. cit., p. 158.

mente terá, necessariamente, de incluir a consciência histórica. Significa isto que um pensamento verdadeiramente histórico tem de pensar ao mesmo tempo sua própria historicidade. O verdadeiro objeto histórico, explica Gadamer, não é um objeto, mas a unidade do objeto com a sua compreensão: "Uma hermenêutica adequada à coisa em questão deve mostrar na própria compreensão a realidade da história. Ao que é exigido com isso, eu chamo 'história efetual! Entender é, essencialmente, um processo de história efetual'.²²⁶

Encontramo-nos sempre sob os efeitos da história efetual quando procuramos compreender um fenômeno histórico a partir da distância histórica que determina nossa situação hermenêutica como um todo, quer estejamos conscientes ou não, desses efeitos. Quando se nega a história efetual, frente à confiança objetivista em métodos de interpretação, incorre-se numa real deformação do conhecimento.

O tornar-se consciente de uma situação é uma tarefa difícil, porque o conceito de situação se caracteriza, justamente, no fato de não nos encontrarmos frente a ela, mas já estarmos nela e a sua clarificação nunca pode ser completa, ou se dar completamente. O mesmo para a situação hermenêutica, pela qual nos colocamos na tradição que queremos compreender, para iluminá-la pela reflexão da história efetual, que da mesma forma não pode ser plenamente realizada. Isto, porém, não é um defeito, mas encontra-se na essência

²²⁶ GADAMER, op. cit., p. 448.

mesma do nosso modo de ser histórico. "*Ser histórico quer dizer não se esgotar nunca no saber-se*".²²⁷

O conceito de horizonte, muito importante para a filosofia hermenêutica, aparece já, na sua delimitação, na fase mais tardia da filosofia de Husserl, quando ele introduz o *Lebenswelt*, o mundo da vida, como horizonte prévio de compreensão da consciência. Nesse sentido, horizonte significa o conjunto daquilo que no conhecimento individual é percebido ou antecipado atematicamente. Assim, é próprio de toda experiência uma "estrutura de horizonte", na medida em que é acompanhada sempre de um "saber prévio" de novos conteúdos ou determinações que ainda não chegaram a ser dados tematicamente.²²⁸

Na percepção de uma coisa particular a apreensão se dá num "campo" de conteúdos justamente apreendidos. Assim, é próprio da experiência total ter essa "estrutura de horizonte", mas de tal modo que todo horizonte parcial da experiência do singular se refere, acima de si, à totalidade do "mundo da vida".²²⁹

Heidegger retoma o assunto à sua maneira, enquanto situa o ser-aí, como ser-no-mundo, entendido como a totalidade do projeto significativo das possibilidades do ser, ou em outras palavras, o ser se compreende na totalidade de um horizonte de compreensão, o mundo.²³⁰

²²⁷ Ibid., p. 451.

²²⁸ Cf. CORETH. *Questões fundamentais de hermenêutica*, p. 41.

²²⁹ Ibid., p. 75.

²³⁰ Ibid., p. 75-77.

O todo do nosso horizonte de compreensão, pelo qual se torna possível a compreensão de cada uma das coisas, é um mundo lingüístico, mediado e interpretado pela linguagem e, mais especificamente, por uma língua historicamente constituída, recebida por tradição e na qual se realiza toda nossa compreensão.

Portanto, o homem já sempre se encontra previamente em seu mundo como na totalidade de um horizonte, onde a compreensão se faz possível e onde sua vida se realiza.

Ao conceito de horizonte contrapõe-se o conceito de situação que limita as possibilidades de ver. "Horizonte é o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que visível a partir de um determinado ponto".²³¹

É um conceito que retrata bem a amplitude ou a estreiteza do ver, pois, quanto maior o âmbito de visão, mais longe pode-se enxergar, ou filosoficamente falando, aquele que tem horizontes sabe valorizar corretamente o significado de todas as coisas que caem dentro deles. A elaboração da situação hermenêutica está na obtenção do horizonte de questionamento correto para as questões que se colocam frente à tradição.

No âmbito da compreensão histórica, quando da pretensão da consciência de ver o passado em seu próprio ser, isto é, no seu horizonte, e não a partir de padrões e preconceitos contemporâneos, é essencial deslocar-se em direção ao outro (da tradição), colocar-se no lugar dele para entendê-lo. Esta exigência, porém, pode levar à

²³¹ Ibid., p. 452.

questão de horizontes múltiplos e diferentes, ou seja, existem realmente dois horizontes diferentes, aquele no qual vive o que compreende e o horizonte histórico ao qual pretende se deslocar? Ou, pelo contrário, há um horizonte fechado aqui, em direção a outro que cercaria uma cultura?

Não, explica Gadamer, a mobilidade histórica da existência humana apoia-se na não vinculação absoluta a uma determinada posição e, portanto, não existe isso, de um horizonte fechado. Antes, "o horizonte é algo no qual trilhamos nosso caminho e que conosco faz o caminho. Os horizontes se deslocam ao passo de quem se move".²³²

Nesse sentido, a tradição como horizonte do passado do qual vive a vida humana põe em movimento o horizonte abrangente. Com a consciência histórica este horizonte torna-se consciente de si mesmo. A tarefa não consiste em colocarmo-nos, portanto, no horizonte da tradição, mas em alargarmos o nosso próprio horizonte, porque na realidade não existe senão um único horizonte, o horizonte da vida humana como um todo, no qual a consciência histórica está nessa mediação entre passado e presente.

Assim, compreender uma tradição requer um horizonte histórico, o que não significa deslocarmo-nos para esta situação, como para um outro lugar. O presente se forma pelo passado e, não à sua margem. Por conseguinte, é inadequado conceber um horizonte isolado do presente, visto que ele foi, justamente, formado por esse contato com o passado.

²³² Ibid., p. 455.

"Antes, compreender é sempre o processo de fusão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos".²³³

Falar em fusão, quando se está defendendo um único horizonte não é uma contradição?

Gadamer esclarece que todo encontro com a tradição, realizado com a consciência histórica, experimenta por si mesmo a relação de tensão entre texto e presente. A tarefa da hermenêutica consiste em revelar esta tensão, projetando um horizonte que se distinga do presente e que, ao mesmo tempo, entenda que é parte dessa tradição. Por esta razão, ao destacar, recolhe em seguida o que destacou, com o fim de intermediar-se consigo mesma na unidade do horizonte histórico que assim alcança. A realização dessa fusão como atribuição da consciência histórica efetual é um momento do processo da compreensão e só é concebível pela intervenção da linguagem, o que nos leva para o próximo parágrafo.

§31. A lingüisticidade da compreensão

Dizíamos que a fusão de horizontes não é possível sem a intervenção da linguagem. A linguagem é o meio pela qual se articula o passado da tradição com o presente do intérprete, numa *lingüisticidade* como momento estrutural da interpretação. Assim, tal lingüisticidade é algo que se difunde no modo de estar-no-mundo do homem histórico. O

²³³ Ibid., p. 457.

homem tem um mundo e vive no mundo por causa da linguagem.²³⁴ Além disso, a pertença a ou a participação na linguagem como meio de nossa experiência humana no mundo é a base da experiência hermenêutica.

Pertencemos à linguagem e à história, participamos delas. Significa isto que não possuímos, nem controlamos a linguagem, mas antes a aprendemos e nos adaptamos às suas regras, de modo que a linguagem se nos revela um mundo, o mundo da vida: ter um mundo é ao mesmo tempo ter linguagem. Ou seja, a linguagem abre um espaço em que o mundo se revela, não como uma posse da subjetividade, ou como um aspecto impessoal, mas antes o mundo como estando entre as pessoas. É a compreensão partilhada pelas pessoas, e é o meio dessa compreensão, o que se faz pela linguagem.²³⁵

Assim, pode-se entender a afirmação:

(...) a linguagem não afirma, por sua vez, uma existência autônoma, face ao mundo que fala através dela. Não somente o mundo é mundo, apenas na medida em que vem à linguagem – a linguagem só tem sua verdadeira existência no fato de que nela se representa o mundo. A humanidade originária da linguagem significa, pois, ao mesmo tempo, a linguisticidade originária do estar-no-mundo do homem. Teremos que perseguir um pouco mais a relação de *linguagem e mundo*, se quisermos ganhar um horizonte adequado para a linguisticidade da experiência hermenêutica.²³⁶

A filosofia hermenêutica como meio de interpretação tem o seu foro na compreensão da existência em termos de uma linguagem que se nos dirige do interior de si mesma. Por isso, a linguagem não pode

²³⁴ Cf. PALMER. *Hermenêutica*, p. 210.

²³⁵ *Ibid.*, p. 208.

²³⁶ GADAMER. *Verdade e método*, p.643.

ser concebida como uma objetivação mas é, em si mesma, *aquilo que nos fala*.²³⁷

Conseqüentemente, é preciso deixar que o texto nos fale, fazendo-nos "ouvir" o seu sentido que não está na intenção do autor, mas no assunto nele contido e, é neste entendimento, que a tradição nos interpela e que o horizonte é único, o horizonte da linguagem, como meio, processo, fundamento, solo da consciência histórico-efetual.

De modo que afirmar uma dimensão ontológica acessível pela mediação lingüística, capaz de revelar as coisas como são, baseia a linguagem numa ontologia lingüística universal. Suas dimensões mais profundas, capazes de revelar o ser das coisas, "dá-nos aquele fundamento de universalidade ontológica que faz da experiência hermenêutica uma experiência de revelação ontológica imediatamente significativa".²³⁸

O fato de que a experiência hermenêutica se realize no "modo" da linguagem,²³⁹ e que entre a tradição e seu intérprete tenha lugar uma conversação faz desse encontro um "evento" pelo qual o conteúdo da tradição entra em jogo e se desenvolve em possibilidades de sentido e ressonância cada vez novas e ampliadas, como algo sempre renovado. É a plenitude da conversação, em que é expresso algo que não é só meu ou do meu autor, mas comum.²⁴⁰

²³⁷ Cf. BLEICHER. *Hermenêutica contemporânea*, p. 162.

²³⁸ PALMER, op. cit. p. 211.

²³⁹ GADAMER, op. cit. p. 669.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 564 e 565, passim.

Reside justamente aí a dinâmica, a criatividade e a essencialidade da experiência hermenêutica, isto é, a cada vez que o intérprete se situa em um novo horizonte, o evento que se traduz lingüisticamente é algo de novo que aparece, algo que não existia antes e que se torna possível pelo encontro dialético com o sentido do texto transmitido.

Pode-se compreender melhor, com a clareza exigida, o que quisermos afirmar quando dissemos que o *sentido é inesgotável*.

Para encerrar as considerações desse 2º capítulo, não é demais insistirmos no seu fio condutor: a linguagem é o ser como compreensão significativa enquanto tal. Na linguagem se expressa e aparece, como revelado, uma totalidade de sentido.

Ser que pode ser compreendido é linguagem.

"O que se pode compreender é linguagem: É tal que se apresenta por si mesmo à compreensão (...) Aquilo como o que algo se apresenta a si mesmo faz parte do seu próprio ser".²⁴¹

Capítulo III

A hermenêutica fenomenológica de Paul Ricoeur*

²⁴¹ Ibid., p. 687.

* Paul RICOEUR insere-se na tradição hermenêutica, porém, assume uma posição própria. Sem ir contra Heidegger e Gadamer, escolhe fazer hermenêutica pelo que denominou "via longa". Ver "Existência e hermenêutica", in., O conflito das interpretações, p. 7 e ss.

§32. Existência e hermenêutica

Na apresentação da edição brasileira da obra *Interpretação e ideologias*, de Paul Ricoeur, o tradutor Hilton Japiassu nomeia o autor como *o filósofo do sentido*.²⁴² Apresenta-o com a originalidade de ser um filósofo que não faz filosofia a partir de filosofia, não reflete a partir de idéias, mas é um pensamento que recria, que se serve do pensamento dos outros como um instrumento para propor e adotar um método reflexivo capaz de romper com o idealismo.

Tem como objetivo o esclarecimento, mediante conceitos, da existência. E esclarecer a existência é elucidar seu *sentido*. Em assim sendo, o problema próprio a Ricoeur é o da *hermenêutica*, como extração e interpretação do sentido. Onde? Na experiência fundamental da nossa situação no ser, o que faz com que toda hermenêutica, como abordagem teórica do homem, não possa descer "mais profundamente" que esse "enraizamento na existência". O caráter "inultrapassável da vida" é o solo mesmo onde surgem as várias hermenêuticas em conflito.²⁴³

A tarefa da reflexão filosófica é a de manter o conflito entre as disciplinas do saber. A permanência do conflito enseja o trabalho da elucidação do sentido e torna evidente que não existe uma hermenêutica que seja por si só, suficiente.

²⁴² Cf. JAPIASSU. In: *Interpretação e ideologias*, p.1.

²⁴³ RICOEUR. *Da interpretação: ensaio sobre Freud*. Tradução port. Hilton JAPIASSU, p. 370 s.

Só que esta tarefa se reveste de extremas dificuldades em um tempo no qual a filosofia contemporânea põe em sérias dificuldades o conceito de subjetividade. Ricoeur confere a essa questão uma dignidade conveniente para um tempo de crise ao abordar, sistematicamente, uma posição de *si* no ser, com seus deslocamentos e mediações constantes. Posição irreduzível do desejo de ser e do esforço para existir. A existência, diz Ricoeur, é desejo e esforço: "Chamamo-la de esforço para ressaltar sua energia positiva e seu dinamismo; chamamo-la de desejo para designar sua carência e indigência: *Eros* é filho de *Póros* e de *Penía*".²⁴⁴ O *Cogito* perde a pretensão de por-se a si mesmo, *ele surge como já posto no ser* e não se reduz à mera subjetividade, porque está vinculado ao mundo exterior pelos seus interesses e seus sentimentos. Sua percepção se abre ao mundo que se constitui como horizonte possível de todo o objeto que só é percebido em parte, sendo infinitas as possibilidades de captá-lo. Podemos dizer, falar, das "fisionomias ocultas e não percebidas das coisas",²⁴⁵ pela linguagem. Falamos das coisas em sua ausência, a realidade além de vivida, vista, identifica-se ao que pode ser dito.

Para RICOEUR, é o símbolo que exprime nossa experiência fundamental e nossa situação no ser, de tal forma que o ser se dá ao homem mediante as seqüências simbólicas, de modo que "toda visão do ser, toda existência como relação ao ser, já é uma *hermenêutica*"²⁴⁶

²⁴⁴ RICOEUR. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*, p. 22.

²⁴⁵ Hilton JAPIASSU, *op. cit.* p.3.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 3.

Assim, o homem precisa chegar a uma interpretação criadora de sentido, pela atitude filosófica do compreender.

Portanto, "a hermenêutica coloca em questão o problema geral da compreensão". Por isso, nenhuma interpretação significativa pode constituir-se sem recorrer aos modos de compreensão disponíveis numa determinada época: mitos, alegoria, metáfora, analogia etc. Há um vínculo entre interpretação *no sentido preciso da exegese atual*, com a compreensão, *no sentido amplo da inteligência dos signos*.²⁴⁷

A linguagem é o lugar privilegiado da investigação do sentido do destino humano, o lugar por excelência de meditação ética, cuja tarefa é levar-nos à descoberta de nós mesmos e ao questionamento de nossas relações com a transcendência.²⁴⁸

O ponto de partida é a reflexão crítica a respeito do *cogito*, não na acepção clássica, mas como sujeito de reflexão que renuncia ao sonho de uma mediação total, sujeito que surge como tarefa aberta e constante da busca do sentido, para o qual a reflexão é desejo e esforço de existir, ato, *conatus*.²⁴⁹

Assim, se podemos afirmar que o sujeito é um sujeito do sentido, é porque tanto o sentido do sujeito quanto o da ação são buscados e constituídos num mesmo ato. A compreensão de si e a hermenêutica são um único e mesmo modo da reflexão filosófica. Sozinho ele não pode constituir em si mesmo o sentido, necessita do outro, recorre à

²⁴⁷ RICOEUR. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*, p.8.

²⁴⁸ Cf. CESAR, Constança Marcondes. (Org.) *Paul Ricoeur: ensaios*. São Paulo: Paulus, 1998, p. 42.

²⁴⁹ Cf. ALMEIDA,, D. In: *Paul Ricouer: ensaios*, p. 90

alteridade, ao mundo da cultura, aos símbolos, signos e textos. De qualquer maneira, essa "fragilidade do sujeito" não o impede, pelo contrário, o impele e estimula para a busca do sentido de si e da ação humana.²⁵⁰

A hermenêutica, valendo-se da linguagem para a compreensão dessas recorrências acima apontadas leva à compreensão de si, ou seja, o que "anima o movimento de ultrapassamento do plano lingüístico é o desejo de uma ontologia".²⁵¹

Ir na direção do elo que liga a compreensão dos signos e a compreensão de si é a etapa em direção à existência, pela reflexão. É nesse si que temos chance de reconhecer um existente:²⁵²

Ao propor religar a linguagem simbólica à compreensão de si, penso satisfazer ao desejo mais profundo da hermenêutica. Toda interpretação se propõe vencer um afastamento, uma distância, entre a época cultural revoluta, à qual pertence o texto, e o próprio intérprete. Ao superar essa distância, ao tornar-se contemporâneo do texto, o exegeta pode apropriar-se do sentido: de estranho, pretende torná-lo próprio; quer dizer, fazê-lo seu. Portanto, o que ele persegue, através da compreensão do outro, é a ampliação da própria compreensão de si mesmo. Assim, toda hermenêutica é, explícita ou implicitamente, compreensão de si mesmo mediante a compreensão do outro.

§33. O plano semântico

No ensaio intitulado "Existência e hermenêutica"²⁵³, Paul Ricoeur propõe realizar um enxerto do problema hermenêutico sobre o método

²⁵⁰ Ibid., p. 93.

²⁵¹ RICOEUR. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*, p.18.

²⁵² Id.

²⁵³ Ibid., p. 7-24.

fenomenológico, porque o problema hermenêutico constituiu-se muito antes da fenomenologia de Husserl. Propõe, para isto, duas vias, uma *via curta* e uma *via longa*. A primeira refere-se à ontologia da compreensão de Heidegger e a segunda à esboçada pelas análises da linguagem, baseada, portanto, na elucidação semântica do conceito de interpretação comum a todas as disciplinas hermenêuticas. Estará essa semântica organizada em torno das significações de sentido múltiplo ou multívocas, também conhecidas por significações simbólicas.²⁵⁴

Como a compreensão dessas expressões é um momento da compreensão de si, o enfoque *semântico* se processará como um enfoque *reflexivo*. O enfoque, porém, é deslocado de um *Cogito*, para um sujeito que se interpreta, interpretando os signos: "é um existente que descobre, pela exegese de sua vida, que é posto no ser antes mesmo que se ponha ou se possua", ou em outras palavras, seria de ponta a ponta, um modo de existir como *ser-interpretado*.²⁵⁵

Será, no plano da linguagem, a expressão dessa compreensão ôntica ou ontológica. Deve-se, portanto, procurar do lado da semântica um *eixo* de referência para todo o conjunto do campo hermenêutico.

A exegese tem demonstrado a idéia de que um texto possui vários sentidos, de que tais sentidos estão imbricados, de que o sentido "espiritual" é "transferido" (os *translata signa* de Santo Agostinho) do sentido histórico e literal, por acréscimo de sentido deste. Da mesma forma, Schleiermacher e Dilthey ensinaram que os textos, os

²⁵⁴ Ibid., p. 13.

²⁵⁵ Ibid., p. 14.

documentos, os monumentos, são expressões da vida fixadas pela escrita. "A exegese refaz o trajeto inverso dessa objetivação das forças da vida nas conexões psíquicas e, em seguida, nos encadeamentos históricos".²⁵⁶ Essa objetivação e conseguinte fixação constituem outra forma de transparência de sentido. Mesmo Freud, ao realizar o "trabalho do sonho", ressalta uma seqüência de procedimentos que apresentam algo de extraordinário: "transpõem" um sentido oculto, numa distorção que, ao mesmo tempo, mostra e oculta o sentido latente no sentido manifesto.

Há, na linha dessas considerações, um núcleo, um *nó semântico*, comum, desde a exegese até a psicanálise que poderia ser esboçado como uma "arquitetura do sentido", que podemos chamar de "duplo-sentido", cujo papel consiste, de maneiras diferentes, em mostrar ocultando.²⁵⁷

Esta semântica das expressões multívocas será chamada de *simbólica* e, portanto, é preciso entender o que é símbolo e interpretação neste contexto.

"Chamo de símbolo toda estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, designa, por acréscimo, outro sentido indireto, secundário, figurado, que só pode ser apreendido através do primeiro".²⁵⁸

Já a interpretação será tomada na acepção seguinte: "é o trabalho do pensamento que consiste em decifrar o sentido oculto no

²⁵⁶ Ibid., p. 14.

²⁵⁷ Id.

²⁵⁸ Ibid., p. 15.

sentido aparente, em desdobrar os níveis de significação implicados na significação literal".²⁵⁹

Fica assim assentado e esclarecido que símbolo e interpretação são conceitos correlativos, porque há interpretação onde houver sentido múltiplo e é na interpretação que a pluralidade de sentidos se torna manifesta.

Essa dupla delimitação do plano semântico leva à determinação de tarefas nada fáceis, senão vejamos: no que diz respeito às expressões simbólicas é dupla a tarefa; consiste em proceder a uma enumeração ampla das formas simbólicas e também a uma "criteriologia" que fixaria a constituição semântica de formas aparentadas, como é o caso da metáfora, a alegoria, a similitude, por exemplo.²⁶⁰

Do lado da interpretação, essa criteriologia deve demonstrar que a forma de interpretação é relativa à estrutura teórica do sistema hermenêutico considerado, o que sugere a fidelidade ao método que sustenta o sistema, já que cada interpretação "traduz" o símbolo segundo uma grelha de leitura que lhe é própria.

Uma hermenêutica filosófica, no nível semântico, possui uma amplitude que começa por uma investigação, em extensão, das formas simbólicas, passa para uma análise compreensiva dessas estruturas, prossegue por um confronto dos estilos hermenêuticos e por uma crítica dos sistemas de interpretação, enquanto refere a diversidade

²⁵⁹ Id.

²⁶⁰ Ibid., p. 16.

dos métodos hermenêuticos à estrutura das teorias correspondentes. Torna-se, assim, uma justificativa dos limites de circunscrição teórica de cada interpretação, "a mostrar de que maneira cada método exprime a forma de uma teoria".²⁶¹

O nível semântico é a porta estreita que a hermenêutica filosófica deve transpor, porém, não basta para qualificar uma hermenêutica de filosófica. É preciso que a linguagem seja referida à existência. Só que a existência como compreensão de si, como reflexão, não se dá se não for mediatizada pelos signos, pelos símbolos e pelos textos.²⁶² É a exigência de uma reflexão que precisa das expressões nas quais a vida se objetiva, no dizer de Dilthey. Na terminologia de Jean Nalbert, a reflexão só "poderia ser a apropriação de nosso ato de existir, através de uma crítica aplicada às obras e aos atos que são os signos desse ato de existir".²⁶³

Portanto, "o *Cogito* só pode ser reapropriado mediante uma *decifração aplicada aos documentos de sua vida. a reflexão é a apropriação de nosso esforço por existir e de nosso desejo de ser, através das obras que testemunham esse esforço e esse desejo*".²⁶⁴

§34. As mediações: signos, símbolos, textos

²⁶¹ Ibid., p. 17.

²⁶² Ibid., p. 18.

²⁶³ Ibid., p. 19.

²⁶⁴ Id.

A preocupação de Paul RICOEUR com o deslocamento da questão do *cogito*, na passagem do sujeito da reflexão para o sujeito da interpretação, perpassa todo o seu caminho filosófico.²⁶⁵

Vimos que há a necessidade de interpretar os atos objetivos nos quais o sujeito se constitui nessas mediações. O trabalho de interpretações deve tornar o *si* concreto, sem absolutizá-lo. É o esforço do ser humano na busca de si mesmo. "O si é o irreduzível *de e a* toda hermenêutica".²⁶⁶

Tal compreensão não será possível se não mediatizada pelos signos, símbolos e pelos textos.

A constituição do sentido tem de passar pelo desafio da semiologia, da psicanálise e do estruturalismo. Pelos signos está colocada em questão a pretensão de manter a reflexão do sujeito sobre si mesmo, como um ato fundador, originário.

Os símbolos se constituem em mediações porque eles anunciam uma anterioridade ao sujeito que constitui o sentido: "uma meditação sobre os símbolos parte da plenitude da linguagem e do sentido já presente".²⁶⁷

Uma filosofia intuída pelos símbolos transforma qualitativamente a consciência reflexiva porque os símbolos aparecem como detectores e decifradores de realidade humana. O símbolo nos fala como *índex* de nossa situação no coração do ser.²⁶⁸ Ele nos faz aparecer a situação do

²⁶⁵ Cf. ALMEIDA, In: Paul Ricoeur: ensaios, p. 77.

²⁶⁶ Ibid., p. 85.

²⁶⁷ RICOEUR, *apud* ALMEIDA, op, cit. p.87.

²⁶⁸ Ibid., p. 88.

homem no ser do mundo, pela interpretação dos seus modos de transmissão pelas culturas.

Os textos, inseridos na questão mais ampla da linguagem, trazem um entendimento para o *si* em intensidade, já que um trabalho hermenêutico sério, construído na relação autor/leitor, traz à tona uma situação que ultrapassa o diálogo, porque, está baseada na criação de uma autonomia do texto. Este, ao contrário do que se possa pensar, num primeiro momento dessa relação, abre um mundo, um conjunto de referências. Por aí produz um "alargamento" de nosso horizonte de existência. Nesse sentido, o que compreendemos de um discurso não é a nossa pessoa, mas um pro-jeto, no sentido de Heidegger, o projeto de um novo modo de ser-no-mundo.

Assim, a compreensão de um texto não se resume à apreensão intuitiva da intenção subjacente a ele, seu sentido não está atrás, mas adiante dele, no mundo aberto pelo texto. O leitor efetua a referência do texto e este se abre à "universalidade do sentido".²⁶⁹

É a dialética, que RICOEUR denominou, da explicação e compreensão. O *Verstehen* da tradição hermenêutica alemã e a explicação, o *Erklären* da mesma tradição. Assim, "a compreensão é para a leitura o que o evento do discurso é para a enunciação do discurso e a explicação é para a leitura o que a autonomia textual é para o sentido objetivo do discurso."²⁷⁰

²⁶⁹ RICOEUR. *Teoria da interpretação*: o discurso e o excesso de significação, p. 105.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 83.

Neste caso, a interpretação não é um terceiro termo, nem o nome da referida dialética, a interpretação é um caso particular da compreensão aplicada às "expressões escritas da vida".

Explica Ricoeur que o texto é como uma partitura musical que o leitor, como maestro, segue as instruções da notação. Por conseguinte, "compreender não é repetir o evento do discurso num evento semelhante, é gerar um novo acontecimento, que começa com o texto em que o evento inicial se objetivou".²⁷¹

A compreensão se dirige mais para a unidade intencional do discurso, enquanto a explicação visa mais a estrutura analítica do texto, num encontro que não é de duas subjetividades, mais de dois modos de ser, uma vez que não se trata de compreender um autor, segundo a máxima da hermenêutica romântica, melhor do que ele mesmo. Trata-se, isto sim, da natureza da intenção verbal do texto. a superação da intenção pelo sentido significa precisamente que a compreensão tem lugar num espaço não psicológico, num lugar aproximadamente semântico.

Na perspectiva dessas considerações não se trata, portanto, da imposição de um texto ao leitor, mas antes de **ex-por** esse leitor ao texto, a fim de que ele receba deste, um si mais ampliado.

Entende-se, assim, uma ultrapassagem do *ego*, precisamente, porque para seguir a flecha do sentido do texto, exige-se um novo modo de apropriação de si, por meio, não de uma intenção subjetiva de um autor, mas pela maneira ou modo de ser no mundo.

²⁷¹ Ibid., p. 87.

Inicia-se, pela interpretação, um desvelamento de novos modos de ser, ou de novas formas de vida (*Wittgenstein*), uma nova capacidade de a si mesmo se reconhecer. Nesta autocompreensão, "eu oporia o Si mesmo, que parte da compreensão do texto, ao ego, que pretende precedê-lo. É o texto, com seu poder universal de desvelamento de um mundo, que fornece um Si mesmo ao ego".²⁷²

Concluindo... antes de concluir

§35. Possível contribuição às questões do conhecimento

Expusemos e refletimos até agora sobre a hermenêutica filosófica baseada na questão da compreensão. Vimos as dificuldades e o empenho de grandes pensadores que desenvolveram e estudaram o problema da compreensão e os que ainda se encontram neste afinco e neste *quehacer*.

A questão da compreensão remete sempre, e exaustivamente, à esfera do sentido, já que o que se encontra na base da compreensão é, precisamente, uma apreensão de sentido. De modo que se trata, em primeira e em última instância, da pergunta sobre o sentido, do que se entende por sentido, o que é afirmar que uma coisa tem sentido, que

²⁷² Ibid., p. 106.

um acontecimento tem sentido, de que maneira e em que âmbitos se abrem os conteúdos de sentido, para a efetivação da compreensão.

Quando empreendemos este estudo, nos limites de nosso entendimento e possibilidades, sentimos e constatamos imediatamente que se tratava de um conceito originário, radical e fundamental, daqueles que estão sob, ou na base, do possível entendimento de muitos outros que se lhe decorrem.

Pareceu-nos, desde o primeiro momento, que o sentido precisava de uma explicação constitutiva e buscamos esta fundamentação na filosofia de Edmund Husserl, denominada por ele de fenomenologia.

Tomamos como pressuposto esta postura filosófica baseada no encontro com as coisas mesmas e a sua constituição por uma consciência que só se efetiva, justamente, na abertura, no para algo, no direcionamento ao que está aí, dado, e na sua apreensão pelo método da redução fenomenológica.

O que denominamos o primeiro campo de sentido, a consciência transcendental, que enseja todos os outros sentidos possíveis, deverá ser retomada neste momento em que faremos uma hermenêutica, daqui para lá, quer dizer, do final desta dissertação para o seu começo.

Utilizamos, para fins metodológicos da nossa análise, a delimitação de "campos de redução", denominados, "campos de sentido". O método nos permitiu tratar cada campo, nele mesmo, "desconectando", "colocando entre parênteses" os outros campos. Talvez fosse mais correto afirmar que o movimento dado por essa alternativa, inspirou-se na redução fenomenológica, buscando nesta

epoché, uma espécie de artifício que nos forneceu um certo conforto na apresentação e tratamento da problemática, já que cada campo foi sedimentado nele mesmo, com uma certa independência dos outros.

Dessa forma, quando no segundo campo de sentido, a construção e constituição do sentido e conseqüentes significações passou para o solo social e para sujeitos sociais, não houve negação do primeiro campo, mas tão somente, suspensão. Não se pode afirmar nem que houve contradição já que não estamos avaliando, nem relacionando, nem deduzindo num encadeamento progressivo um campo do que lhe antecedeu.

Em cada campo a busca foi sempre o tratamento do conceito de sentido e, portanto, se há um fio condutor, ele pode ser percorrido nesta tentativa incessante de entender, fundamentar, compreender e esclarecer este conceito.

Para nós o sentido está na base da efetivação existencial humana. Se usássemos a terminologia heideggeriana, o sentido, no lugar em que nos estamos colocando, seria um "existencial" do homem. Só que não sustentamos este existencial no sentido do Ser, mas nas ocorrências vivenciais da consciência transcendental.

Da mesma forma defendemos que o sentido é constituído e constitutivo e o explicamos no movimento do chamado ato intencional, na estrutura do acontecer desse ato. Com isso, assumimos e aceitamos a constituição do mundo na consciência, não no sentido de criar, como Deus criou o mundo, mas "remontar pelo intuição até a origem na

consciência do sentido de tudo que é, origem absoluta já que nenhuma outra origem que tenha um sentido pode anteceder a origem do sentido".²⁷³

Também por isso, ilumina-se a compreensão da citação abaixo:

É preciso aprender a unir conceitos que estamos habituados a opor: a fenomenologia é uma filosofia da intuição criadora. A visão intelectual cria seu objeto, não o simulacro, a cópia, a imagem do objeto, mas o próprio objeto. É a evidência essa forma acabada da intencionalidade, que é constituidora.²⁷⁴

Na efetivação do ato intencional²⁷⁵ está a sua expressividade possível, num ato lingüístico ou melhor dizendo, de expressão lingüística, o que nos facultou a passagem para o terceiro campo de sentido, o da filosofia hermenêutica baseada na questão da compreensão, que tem o seu acontecer na e pela linguagem, trazendo então à tona as dificuldades que se deve enfrentar para esclarecer e fundamentar essa questão.

A compreensão é um acontecimento tão fundamental, como universal. Todo conhecimento, também o científico, baseia-se numa compreensão. As ciências, tanto as do espírito (Dilthey), como as da natureza, necessitam da compreensão e é neste evento, o da

²⁷³ DARTIGUES. O que é fenomenologia, p. 30.

²⁷⁴ G. BERGER, apud DARTIGUES, op. cit., p. 30.

²⁷⁵ Ver §20 dessa dissertação p. 85-92.

²⁷⁶ CORETH. **Questões fundamentais de hermenêutica**, p. 60.

compreensão, que se abre "uma multiplicidade de conteúdos e relações de sentido na totalidade significativa de nosso mundo".²⁷⁶

Toda compreensão, seja de uma palavra falada ou escrita, seja, num aspecto mais amplo, da própria história, realiza-se no todo de nosso modo de compreensão. Essa totalidade permanece pressuposta como o horizonte em que vivemos, falamos, compreendemos.

Há uma urgência na tarefa da compreensão, na exigência de transformar o "mundo" em horizonte de compreensão, no qual e pelo qual pode-se perguntar pelo sentido da compreensão.

A referência ao horizonte sempre foi, no nosso caso particular, um conceito muito caro, desde o tempo em que não havíamos ainda cruzado o limiar da filosofia. No nosso modo de entender, para olhar o horizonte de uma perspectiva frontal foi necessário um longo e árduo processo de luta, conquista e conhecimento de nossa espécie. Tornar este horizonte, num horizonte de mundo da vida, no *Lebenswelt* (Husserl), é uma tarefa não acabada, contínua e sempre progressiva.

E chegamos neste ponto onde queríamos, ou melhor dizendo, na razão principal desse último parágrafo de nossa dissertação.

É claro que toda a fundamentação de uma fenomenologia do sentido que empreendemos esteve direcionada, desde sua frase inicial, à questão mais abrangente, tal seja, a do conhecimento humano em geral, da pertinência do sentido para as questões do conhecimento.

Julgamos, no entanto, necessário um esclarecimento final, talvez uma clareza necessária, como um dever que se nos impõe, tanto a

nossa postura frente à Filosofia, como, e principalmente, a nossa prática docente.

Uma fundamentação teórica encontra sua plausibilidade, sua justificativa e sua razão de ser, na medida em que ela pode se vincular a uma práxis efetiva, a um direcionamento das ações, na busca de uma normatividade que contribua para a excelência e a qualificação da vida em geral.

Uma fenomenologia do sentido, construída teoricamente numa reflexão filosófica, terá sua razão de ser, sua justificativa, num programa de pós-graduação em Educação, se ela cumprir esse papel, tal seja, de ser uma reflexão teórica, que se constitua como uma *hermenéia* para a busca da qualificação, acerto e melhor andamento das questões referentes ao conhecimento formal, sistemático, institucionalizado.

Na vivência acadêmica, como já dissemos no início, temos notado e denunciado uma crescente des-vinculação do sentido nos conteúdos sistemáticos e científicos, uma ausência de significação coerente e razoável para o aluno. Este se defronta com uma quantidade de conteúdos escolares, nos quais ele não encontra sentido nem razão de ser, nem significado existencial direto, ou seja, por que e para quê eu estou nisso além de ter que obter notas para passar de série?

Parece-nos que a educação não tem vínculos com o prazer de aprender, com satisfação pessoal pelo conhecimento, com o aceitar desafios que motivam ultrapassar os limites, ir ao encontro do sentido

na aventura do saber, da significação de estudar, no contexto mais amplo da existência de cada um.

Rubem Alves tem alertado e escrito sobre a ausência do prazer nas situações escolares, ressaltando que educação tem tudo a ver com sedução. Segundo ele, o educador(a) é quem consegue desfazer as resistências ao prazer do conhecimento; é uma sedução para um saber/sabor, para o conhecimento como fruição, porque "pedagogia é encantar-se e seduzir-se reciprocamente com experiências de aprendizagem".²⁷⁷

Para nós, a falta de sentido na educação em geral, está radicada num problema mais grave, porque se situa numa crise da própria civilização do nosso tempo. Husserl apontou e discorreu sobre esta crise, interpretando-a como uma crise das ciências europeias, cujo problema não se situa nos seus fundamentos teóricos, mas no fracasso das ciências, na compreensão do homem.

Na exacerbação do ideal objetivista da ciência há o esquecimento das questões decisivas para uma autêntica humanidade.

Há uma oposição entre o mundo veiculado pelas ciências e o mundo da vida (*Lebenswelt*), mundo experimentado pelo homem, realidade complexa, rica e polivalente, cuja constituição engloba a história, a cultura, os valores.²⁷⁸

²⁷⁷ Rubem ALVES, conferência pronunciada no II Congresso Paranaense de Instituições de Ensino, realizado em Curitiba, nos dias 30-31 de outubro e 1º de novembro, de 1997, PUC.

²⁷⁸ HUSSERL, E. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. Introdução e tradução: Urbano Zilles. Porto Alegre: Edipucrs, 1996, passim.

A ciência esqueceu que o mundo da vida é o seu suporte, que está ligada ao mundo da vida, porque não só a ciência fala deste mundo, mas o próprio cientista fala neste mundo.

O mundo da vida é o conjunto das experiências subjetivas vividas e dotadas de sentido e finalidade, sendo, por isso, necessária a volta do conhecimento científico para a esfera do sentido e da significação encontrados neste mundo.

Há uma anterioridade do mundo da experiência e, mesmo que as ciências se desenvolvam à frente, o objeto cujo sentido elas explicitam está sempre atrás, como esse mundo da experiência primordial do qual o conhecimento não terá jamais acabado de falar.²⁷⁹

A questão do sentido na perspectiva educacional revela a necessidade do aluno encontrar sentido nos conteúdos científicos, em consonância direta com o mundo de sua experiência vital e cotidiana.

Deixamos em aberto, pois, o convite para repensar essas questões sob a luz e na perspectiva proposta nesta fenomenologia do sentido que intentamos apresentar e defender, para alargar as trilhas infindáveis das sendas do conhecimento.

²⁷⁹ Cf. DARTIGUES. *O que é fenomenologia*, p.80.

CONCLUSÃO

A utopia, no sentido de horizonte buscado, traz para o agora, a exigência do depois e, assim, trans-figura o presente, em nome e exigência do futuro.²⁸⁰

No crédito sempre renovado à reflexão humana, que se convencionou denominar Filosofia, estamos finalizando esta dissertação, mas não a questão que foi levantada. A esfera do sentido é inesgotável porque é inerente à existência e à vida dos seres humanos.

Na fusão de horizontes, pela lingüisticidade da compreensão, escutamos as "vozes" da nossa fundamentação.

Ouvimos Husserl propondo uma fenomenologia como filosofia rigorosa na certeza indubitável da intencionalidade da consciência, escutamos Bruner situando a construção dos significados na cultura, como sistemas simbólicos compartilhados e modos de viver e trabalhar em conjunto, ouvimos Ortega falando da radicalidade da vida de cada um na escolha do sentido vital de quanto nos aconteça.

Ecoa nos nossos ouvidos a voz forte de Heidegger chamando a atenção para uma ontologia da compreensão, do todo e de nós mesmos. Reverbera o tom da voz de Gadamer sinalizando a nossa

²⁸⁰ Teresinha Teixeira COLLEONE, In: **Um novo olhar sobre o ensino fundamental: "o currículo de filosofia"** p. 9.

condição frente à tradição, na assertiva de que o ser que pode ser compreendido é linguagem.

Faz-se presente também Ricoeur situando o si-mesmo como um sujeito que pode ser compreendido e explicado pelas suas realizações objetivas.

São as "vozes" que direcionaram a nossa caminhada e iluminaram, cada uma, com a potência, a competência e a autoridade que conquistaram e lhes é própria, o nosso caminho.

Diante delas, o nosso escutar se reveste e se efetiva no sentido da compreensão.

Essa possibilidade, irrevogavelmente humana, de pôr-se na escuta em relação ao passado, ao já feito e pensado, na perspectiva do futuro, do pro-jetar-se, do lançar-se para o que ainda não é, sustenta e efetiva nossos passos na existência.

O sentido, além de tudo o que já foi dito, pode ser ilustrado metaforicamente com a flecha do tempo. Significa isto que em relação ao passado há um re-novar-se hermenêutico que pode ser constante, na medida em que a cada leitura do passado, meu e nosso, nós o interpretamos de novo, diferentemente. Quer dizer, nós re-criamos na memória o passado, dando-lhe sentido. Ao realizar este processo de iluminação e explicitação do passado, há uma transformação do modo como nos vemos no presente.

Neste sentido, há uma dinâmica de mudança no movimento do passado, direcionando o presente e, portanto, o futuro.

O que somos nós nesse movimento?

Justamente, o passado, o presente e o futuro. O presente se constitui neste tencionar, nesta dis-tensão do sentido do passado recriado por uma consciência no presente, mudando assim a perspectiva futura. Somos o que somos no "sentido" do tempo.

O que fomos realmente não importa tanto quanto a leitura interpretativa que possamos fazer do que fomos.

O que somos no momento pode ser visto no duplo registro: o que fomos e o que seremos, enquanto somos.

Qualquer *ἐρμηνεύειν*, particular ou comum, deve levar em conta estas três tensões, do passado, do presente e do futuro.

A interpretação do passado, confere ao presente uma coloração sempre renovável e possibilita a escolha que mudará o encaminhamento do futuro.

Nesta concepção é que o ser é tempo e sentido no tempo: na construção ou idealização possível do futuro.

Na forma antecipativa, de alguma maneira, nós antecipamos o que queremos ser. Também e, talvez principalmente, o que queremos recordar positivamente como memória futura.

Assim, a flecha do tempo deixa de ser simbólica, é real, ou melhor, explica a dinâmica de todo processo.

Gostaríamos de encerrar nossa incursão pela questão do sentido apresentando um conceito final, o conceito de *Καιρός*. Explica Jean Ladrière²⁸¹ que para os gregos, o *Καιρός* é o momento favorável, o

²⁸¹ LADRIÈRE, Jean. **Vida social e destinação**. Tradução: Maria Ivone da Silva Oliveira da Conceição Silva. São Paulo: Convívio, 1979, p. 39.

momento marcado pelo destino, em que nossa vida se deve realizar. Nem somos pura liberdade, nem estamos submetidos a um destino cego. "O que acontece é algo que acontece para nós". Devemos, então, reconhecer o que nos é apresentado: "a liberdade se situa no encontro de um ato interior e uma situação exterior: algo nos é proposto, nós devemos reconhecer a situação e assumi-la".

Assim como o mundo nos faz, nós o fazemos, "somos feitos e fazemo-nos".

O sentido de nossa vida não é pura reflexão ou sonho interior, "o sentido de nossa vida é—nos sugerido pelos encontros que fazemos". Esses encontros, porém, são à nossa medida.

Concluamos dizendo que "tudo está pleno de sentido, mas o homem é o ser que muda o sentido: a liberdade é a revelação do sentido. Crer que há sentido e que só a nós pertence revelá-lo, é a esperança da razão."²⁸²

Oxalá tenhamos contribuído para o acontecer dessa liberdade.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Guido Antonio de; LANDIM FILHO, Raul. (Org.) **Filosofia da linguagem e lógica**. São Paulo: Loyola; Rio de Janeiro: PUC, 1980.

ARISTÓTELES, **Metafísica**. Tradução: Vincenzo Cocco Livros I e II. In: Os pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1979.

BLEICHER, Josef, **Hermenêutica contemporânea**. Tradução: Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1992.

BOFF, Leonardo. **O despertar da águia: o dia-bólico e o sim-bólico na construção da realidade**. Petrópolis: Vozes, 1998.

BRUNER, Jerome. **Atos de significação**, Tradução: Sandra Costa. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

_____. **Realidade mental mundos possíveis**, Tradução: Marcos A. G. Domingues. Porto Alegre: Artes Médicas, 1998.

CAPALBO, Creusa. **Metodologia das ciências sociais: a fenomenologia de Alfred Schutz**. 2^a ed. Londrina: Ed. da Universidade Estadual de Londrina, 1998.

CESAR, Constança Marcondes. (Org.) **Paul Ricoeur: ensaios**. São Paulo: Paulus, 1998.

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

DARTIGUES, André. **O que é a fenomenologia?** Tradução: Maria José J. G. de Almeida. Rio de Janeiro: Eldorado, 1973.

FALCÃO, Raimundo Bezerra. **Hermenêutica**. São Paulo: Malheiros, 1997.

FRAGATA, Júlio. **A fenomenologia de Husserl**. Braga: Livraria Cruz, 1959.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Tradução: Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1977.

_____. **A universalidade do problema hermenêutico**. Leituras II. In: **Hermenêutica contemporânea**. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. **Rhétorique, herméneutique et critique de l'idéologie:** commentaires métacritiques de "Wahrheit und Methode". Archives de philosophie 34, 1971, 207-230.

HABERMAS, Jürgen. **Dialética e hermenêutica.** Tradução: Álvaro L. M. Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987.

HEIDEGGER, Martin. **Acheminement vers la parole.** Traduit: Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier et François Fédier. Paris: Gallimard, 1976.

_____. **Conferências e escritos filosóficos.** Tradução e notas: Ernildo Stein. In: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. **Introdução à metafísica.** Apresentação e tradução: Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

_____. **Ser e tempo.** Tradução: Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 1988.

HEKMAN, Susan J. **Hermenêutica e sociologia do conhecimento.** Tradução: Luis Manuel Bernardo. Lisboa: Edições 70, 1990.

HUSSERL, Edmund. **Investigações lógicas: sexta investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento.** In Os pensadores. Seleção e tradução: Zeljko Loparic e Andréa Maria A. C. Loparic. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. **Méditations cartésiennes.** Introduction a la phénoménologie. Traduit de l'allemand par M^{lle} Gabrielle Peiffer et M. Emmanuel Levinas. Paris: J. Vrin, 1980.

_____. **A idéia da fenomenologia.** Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. **Conferências de Paris.** Tradução: Antonio Fidalgo e Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. **Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.** Traducción: José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

_____. **Invitación a la fenomenología. Introducción.** Reyes Mate. Traducción: Antonio Ziriñ; Peter Baader; Elsa Tabernic. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1992.

_____. **A crise da humanidade europeia e a filosofia.** Introdução e tradução: Urbano Zilles. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

_____. **Meditaciones cartesianas. Traducción y estudio preliminar:** Mario A. Presas. Madrid: Editorial Tecnos, 1997.

_____. **Investigaciones lógicas 1.** Versión: Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

_____. **Investigaciones lógicas 2.** Versión: Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

KELKEL, Arion L; SCHÉRER, René. **Husserl.** Tradução: Joaquim João Coelho Rosa. Lisboa: Edições 70, 1982.

LANDGREBE, Ludwig. **La phénoménologie de Husserl est-elle une philosophie transcendentale?** Les Études Philosophiques, nº9, 1954, p. 315-323.

_____. **Husserl, Heidegger, Sartre.** Trois aspects de la phénoménologie. Revue de Métaphysique et de Morale, nº 69, 1964, p. 365-380.

LADRIÈRE, Jean. **Vida social e destinação.** Tradução: Maria Ivone da Silva Oliveira da Conceição Silva. São Paulo: Convívio, 1979.

LYOTARD, Jean-François. **A fenomenologia.** Tradução: Armindo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 1986.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção.** Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

PALMER, Richard E. **Hermenêutica.** Tradução: Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea.** São Paulo: Loyola, 1996.

ORAA, José María Aguirre. **Raison critique ou raison herméneutique?** In: Revue Philosophique de Louvain, Tome 91, Août. 1993.

ORTEGA Y GASSET, José. **Em torno a Galielu: esquema das crises.** Tradução e introdução: Luiz Felipe Alves Esteves. Petrópolis: Vozes, 1989.

_____. **O homem e a gente.** Tradução: J. Carlos Lisboa. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, 1960.

_____. **A rebelião das massas.** Tradução: Marilene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia: do romantismo até nossos dias.** Tradução: Álvaro Cunha. Vol.3, São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

ROMEO, Sergio Rábade. **Teoría del conocimiento**. Madrid: Ediciones Akal, 1998.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico**. 21ª ed. rev. e ampl., São Paulo: Cortez, 2000.

STEIN, Ernildo. **A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano**. São Paulo: Duas Cidades, 1973.

_____. **Aproximações sobre hermenêutica**. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

_____. **Seis estudos sobre "Ser e Tempo"**. Petrópolis: Vozes, 1998.

RICOEUR, Paul. **Sur la phénoménologie**. Esprit, 21, 1953, p. 821-839.

_____. **Kant et Husserl**. Kant Studien, 46, 1954-55 p. 44-67.

_____. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica**. Tradução: Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1978.

_____. **Interpretação e ideologias**. 2ª ed. Organização, tradução e apresentação: Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

_____. **O discurso da ação**. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. **Teoria da interpretação**. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1996.

THÉVENAZ, Pierre. **Qu'est-ce que la phénoménologie?** Revue de Théologie et de philosophie, 1952, p. 9-30; 126-140; 294-316.

VERITAS. Porto Alegre: Pucrs, v. 45, n.º 2, jun./2000, p. 181-312.

WESTPHAL, Ezequiel; COLLEONE, Teresinha T. **Um novo olhar sobre o ensino fundamental: "o currículo de filosofia"**. Proposta curricular de filosofia da Secretaria da Educação do Município de Lages-SC. 2000.

DICIONÁRIOS

AUROUX, Silvain; WEIL, Yvonne. **Dicionário de filosofia; temas e autores**. Tradução: Miguel Serras Ferreira, Porto: Edições Asa, 1997.

DUROZOI, Gerard & ROUSSEL, André. **Dicionário de filosofia**. Tradução: Marina Appenzeller. Campinas: Papyrus, 1993.

LOGOS. **Enciclopédia luso brasileira de filosofia**. Vol. IV, Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo, 1989.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de filosofia**. Tradução: Antonio José Massano e Manuel J. Palmeirim. Lisboa: Publicações Don Quixote, 1991.

_____. **Dicionário de filosofia**. Vol. IV, Madrid: Alianza Editorial, 1979-1980.

QUINTANILLA, Miguel A. (Dir.) **Dicionário de filosofia contemporânea**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985.