

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**

JEFFERSON CLEITON DE SOUZA

**A NOVA HERMENÊUTICA E TEORIA DA RECEPÇÃO EM
JAUSS E RICOEUR**

**RECIFE
2011**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS- GRADUAÇÃO EM LETRAS**

JEFFERSON CLEITON DE SOUZA

**A NOVA HERMENÊUTICA E TEORIA DA RECEPÇÃO EM
JAUSS E RICOEUR**

Dissertação apresentada ao Programa
de Pós-graduação em Letras da
Universidade Federal de Pernambuco
como requisito parcial para obtenção do
grau de Mestre em Teoria da Literatura.

Orientador: Prof. Dr. Anco Márcio
Tenório Vieira

**RECIFE
2011**

Catalogação na fonte

Bibliotecária Gláucia Cândida da Silva, CRB4-1662

S729n Souza, Jefferson Cleiton de.

A nova hermenêutica e teoria da recepção em Jauss e Ricoeur / Jefferson Cleiton de Souza. – Recife: O autor, 2011.

82p. ; 30 cm.

Orientador: Anco Márcio Tenório Vieira.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, CAC. Letras, 2011.

Inclui bibliografia.

1. Literatura. 2. Fenomenologia. 3. Ontologia. I. Vieira, Anco Márcio Tenório (Orientador). II. Título.

809 CDD (22.ed.)

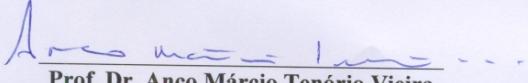
UFPE (CAC2011-39)

JEFFERSON CLEITON DE SOUZA

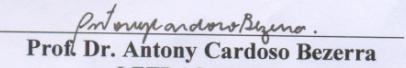
A Nova Hermenêutica e a Teoria da Recepção em Jauss e Ricouer

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Pernambuco como requisito para a obtenção do Grau de Mestre em Teoria da Literatura, em 25/2/2011.

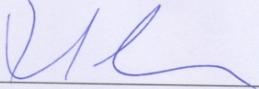
BANCA EXAMINADORA:


Prof. Dr. Anco Márcio Tenório Vieira

Orientador – LETRAS - UFPE


Prof. Dr. Antony Cardoso Bezerra

LETRAS - UFPE


Prof. Dr. Ricardo Postal

LETRAS - UFPE

Recife – PE
2011

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador Anco Márcio Tenório Viera por ter acreditado neste projeto, mesmo quando ele era apenas desejo e possibilidade, e por ter me dado o privilégio de tê-lo como interlocutor nesses últimos seis anos. Além dele, eu não poderia esquecer a contribuição determinante do professor Aldo Lima, que, com as suas valiosas indicações sobre a teoria do leitor, tornou possível a minha incursão arqueológica em torno da recepção fenomenológica. Somam-se à importante atuação desses dois professores e amigos as intervenções do professor Antony Bezerra, que me ajudaram a formalizar as minhas ideias e a perceber perguntas latentes nesta dissertação que ainda não foram desveladas e nem respondidas.

Também dirijo os meus agradecimentos aos meus colegas de trabalho André Pessoa, que me ajudou a entender a filosofia meandrante de Heidegger, e a Robson Tavares por ter sido um leitor perspicaz do meu texto. Também estendo tais agradecimentos a Helio Castelo Branco, meu amigo, leitor apaixonado das ideias contidas nesta dissertação; a Marta Aguiar, amiga que se entusiasmou com a teoria fenomenológica; a Elida Nascimento, que, pela sua perspicácia de analista, viu a gestação da Fenomenologia em mim; e a Aline Campelo, que se preocupou heideggerianamente com o sentido dessa dissertação no meu *lebenswelt*.

E, por falar em vivências, eu não poderia esquecer-se de agradecer aos meus amigos da Pós-Graduação, Ane Montarroyos, Ângela Gandier e Fernando Oliveira, que tornaram as aulas e as discussões teóricas mais ricas e, é claro, dos meus pais Egildo Heleno de Souza e Orelice Helena Pereira, que me conceberam enquanto desejo.

“É a vida que dita as regras para a Fenomenologia, não o contrário.” (Bordini)

“A experiência primária de uma obra de arte realiza-se na sintonia com (*Einstellung auf*) seu efeito estético, isto é, na compreensão fruidora e na fruição compreensiva.” (Jauss).

“Mesmo quando Van Gogh pinta uma cadeira, ele pinta o homem, projeta uma figura humana, a saber, o que tem este mundo representado. Os testemunhos culturais fornecem, assim, a densidade da “coisa” a essas “imagens” do homem: fazem-nos existirem entre os homens (*entre les hommes*) e entre (*parmi*) os homens encarnando-as em “obras”. (Ricouer)

Resumo

Esta dissertação tem por objetivo investigar como a Nova Hermenêutica de orientação fenomenológica e ontológica, proposta por Martin Heidegger e sistematizada por Hans-Georg Gadamer, dialogou com as teorias da recepção de Hans Robert Jauss e Paul Ricouer. Para tanto, buscou-se averiguar como as conquistas da Nova Hermenêutica foram assimiladas pelas teorias da recepção desenvolvidas por Hans Robert Jauss, através da *Estética da Recepção*, na Alemanha, assim como pelo filósofo francês Paul Ricouer, especificamente em sua *Hermenêutica de Símbolos*. O propósito desta pesquisa, portanto, é demonstrar como as teorias da recepção se posicionaram quanto às mudanças que essa revolução do pensamento promoveu em relação às concepções de sentido, de compreensão, de interpretação, “de método”, de ontologia e de temporalidade.

PALAVRAS-CHAVES: Nova Hermenêutica. Recepção. Fenomenologia. Ontologia.

ABSTRACT

This dissertation has as its purpose to investigate how the New Hermeneutics of phenomenologic and ontologic orientation, proposed by Martin Heidegger and systematized by Hans-Georg Gadamer, has dialogued with Hans Robert Jauss' and Paul Ricouer's reception theories. For this, one has analyzed the ideas developed by Hans Robert Jauss, through his *Aesthetics of Reception*, in Germany, as well as by the French philosopher Paul Ricouer, particularly in his *Hermeneutics of Symbols*. The goal of this research, therefore, is to show how the theories of reception have emplaced themselves related to the changes that this revolution of thought has promoted towards the conceptions of sense, comprehension, interpretation, "method", ontology and temporality.

KEY-WORDS: New Hermeneutics. Reception. Phenomenology. Ontology.

SUMÁRIO

Introdução	1
1 Arqueologia da nova Hermenêutica	4
2 A Fenomenologia do Olhar e a Moderna Teoria da Literatura	14
2.1 O Olhar Fenomenológico de Husserl e Heidegger	14
2.2 O Nascimento da Teoria da Literatura e o Leitor Fenomenológico	21
3 Rumo ao Diálogo, à Emancipação e ao Ser.....	26
3.1 Heidegger: A Celebração da Hermenêutica Ontológica	26
3.2 Heidegger: Profeta da Recepção	35
3.3 Gadamer: Celebração da Hermenêutica da Linguagem-Diálogo	41
4 Iguais, mas Diferentes: Hans Robert Jauss e Paul Ricoeur	52
4.1 Hans Robert Jauss: A Nova Hermenêutica e a Teoria da Recepção	52
4.2 Paul Ricoeur: A Nova Hermenêutica e a Teoria da Recepção.....	61
Conclusão	75
Referências	78

INTRODUÇÃO

A noção de Hermenêutica, tradicionalmente, esteve relacionada à arte da interpretação, isto é, a sistemas interpretativos e mediações. Na Grécia antiga, por exemplo, os sofistas se utilizavam de analogias cosmológicas para recuperar e explicar os sentidos perdidos da epopeia homérica, assim como na Idade Média, quando se desenvolveu amplamente a exegese bíblica, os hermeneutas desse período desenvolveram níveis de interpretação que buscavam dar conta do significado mais literal ao mais simbólico. Nesse sentido, como se pode perceber, durante um longo período da história da Hermenêutica o explicar, *subtilitas explicandi*, era a atividade que mais caracterizava o *ethos* dessa disciplina humanística, pois ela estava a serviço de um projeto comum: vencer a alienação temporal que separa o nosso mundo em relação aos dos textos.

Entretanto, a partir da Hermenêutica romântica, houve uma revolução nas estruturas dessa disciplina, pois o teólogo e hermeneuta alemão Schleiermacher promoveu uma unidade entre a *subtilitas intelligendi*, compreensão, e *subtilitas explicandi*, a interpretação ou explicação, asseverando que esta última era apenas uma “estrutura” de explicitação da primeira, fato que tornou a compreensão a tônica dos estudos hermenêuticos. Além disso, esse filósofo transformou o pensamento hermenêutico numa filosofia geral, dissolvendo a reflexão em torno das particularidades das diversas práticas exegéticas, isto é, da Teologia, do Direito, etc. Soma-se a essas inovações, o fato de outro hermeneuta, Dilthey, ter dicotomizado a epistemologia em ciência do espírito e da natureza, concepção que o levou a caracterizar a primeira do ponto de vista do saber, pela compreensão, e a segunda, pela explicação. Em outras palavras, esse filósofo expulsou radicalmente das Humanidades o estatuto da explicação.

Paralelo a isso, assistimos, no início do século XX, ao nascimento do método fenomenológico, concebido pelo filósofo alemão Husserl, que se tornou uma

alternativa de acesso aos sentidos e significações (essência). Essa nova forma de saber, que prometia revelar o sentido das coisas em seu âmago, inaugurou uma nova imagem da promoção dos sentidos, pois esse método não trabalhava com pressupostos metodológicos, mas através da intuição racional, isto é, baseado no poder que a consciência cognoscitiva e orientada intencionalmente para os objetos tem de doar aos objetos o seu significado mais universal e essencial.

Para completar essas inovações no campo da promoção do sentido, o filósofo Martin Heidegger, discípulo dissidente de Husserl, soube unir determinadas sugestões do seu antigo mestre à Hermenêutica romântica e à metafísica, levando-o a construir um caminho “terreno” (existencial) e temporal e não mentalista e essencialista, como o de Husserl, para a ontologia. Heidegger, na década de 1920, lançou o livro *Ser e Tempo*, no qual funda a noção de compreensão fundamental, isto é, que o compreender é inerente à existência. A partir desse momento, aprendemos a relacionar a compreensão à dimensão ontológica, pois para Heidegger, o Ser estava relacionado à compreensão e ao mundo. Nesse sentido, Hans-Georg Gadamer, que foi aluno de Heidegger, publicou, na década de 1960, o livro *Verdade e Método*, no qual, em cotejo com as suas contribuições pessoais, dialogou com as idéias de *Ser e Tempo* e, sobretudo, com a segunda fase do pensamento de Heidegger. Nesse livro, Gadamer mostra-se fiel à Hermenêutica romântica e à filosofia de Heidegger no que diz respeito à ênfase na compreensão, embora ele não dê continuidade à noção de compreensão fundamental do autor de *Ser e Tempo*, já que optou por uma espécie de “dialética socrática” como fundamento hermenêutico.

Desse modo, as reflexões em torno da compreensão, da existência e da Fenomenologia levaram cada vez mais Heidegger e Gadamer a investigar a ontologia da compreensão, tornado-se recorrente, portanto, nas obras desses dois filósofos alemães, termos como “escuta” e “diálogo”. Devido a isso, a atuação hermenêutica dos autores de *Ser e Tempo* e *Verdade e Método*, pautada na Fenomenologia e na ontologia, levaram os estudiosos da Hermenêutica a se referir à vertente de pensamento desses dois filósofos como Nova Hermenêutica.

Posto isso, não é difícil de constatar que a Nova Hermenêutica, heideggeriana e gadameriana, assim como a Fenomenologia de Husserl, ofertaram ao século XX

novas formas de “pensar” a produção do sentido paralela às mediações e pressupostos metodológicos.

Nesse sentido, essas noções passaram a integrar os estudos literários desde 1930, através dos estudos de Roman Ingarden, autor de *A obra de Arte Literária*, assim como por meio do manual *Teoria da Literatura*, da década de 1940, de René Wellek e Austin Warren, trabalhos, no campo literário, que aproximou da literatura a Fenomenologia de Husserl.

Por esta razão, na estruturação de nosso trabalho procuramos demonstrar, inicialmente, como se desenvolveu histórica e teoricamente o “conceito” de Nova Hermenêutica no capítulo *Arqueologia da Nova Hermenêutica*, assim como, posterior a ele, buscamos, no capítulo *A Fenomenologia do Olhar e a Moderna Teoria da Literatura*, demonstrar como se deu a passagem da Fenomenologia para os estudos literários nas décadas de 1930 e 1940.

Percorrido esse trajeto, é possível constatar que nesse período os estudos literários e estéticos estabelecidos pelo Formalismo e pela Fenomenologia criaram a categoria do “leitor implícito”, que, na década de 1960, teve o seu desdobramento nas pesquisas da escola de Konstanz, na Alemanha, com os trabalhos de Hans Robert Jauss e Wolfgang Iser. Ainda nesse período de efervescência da escola de Konstanz, o filósofo francês Paul Ricoeur lança o livro *Conflito das Interpretações*. Nesta obra, por meio de um diálogo, adentra, de certa forma, no horizonte das sugestões da Nova Hermenêutica, sobretudo, naquilo que se refere à questão da recepção e à ontologia da compreensão. Por isso, o terceiro capítulo de nossa dissertação, *Rumo ao Diálogo, à Emancipação e ao Ser*, discute as principais reflexões e sugestões da Nova Hermenêutica, para que no último capítulo do trabalho, intitulado *Iguais, mas Diferentes: Hans Robert Jaus e Paul Ricouer*, sejamos conduzidos a vislumbrar a configuração do pensamento de Heidegger e Gadamer no desenvolvimento da teoria da recepção do teórico alemão e do filósofo francês.

Por outro lado, além de ambicionarmos compreender os fundamentos dessa Nova Hermenêutica propensa à “escuta”, à “recepção” e ao diálogo, temos por *telos* (*meta*) responder, em parte, uma angústia que paira sobre os comentadores da recepção fenomenológica. De um modo geral, queixam-se que o leitor

fenomenológico é uma estrutura do texto, além disso, reivindicam a posição do leitor real nessa teoria. Dentre as análises, tentaremos responder ao argumento do teórico inglês Terry Eagleton (2003), que, em seu manual *Teoria da Literatura*, confessa que esse leitor lança um problema epistemológico à investigação teórica, pois, de acordo com ele, esse tipo de leitor só se torna objeto de estudo quando efetua e concretiza a leitura. Entretanto, intuímos que, para além do leitor real de carne e osso, o analista da literatura pode encontrar na *performance* da recepção do leitor fenomenológico uma via de acesso do mundo da linguagem para o da vida (*lebenswelt*).

1. Arqueologia da Nova Hermenêutica

Etimologicamente, o termo *hermenêutica* provém de Hermes, deus grego conhecido por sua habilidade de transportar as mensagens enviadas pelos deuses aos mortais.¹ Ao longo do tempo, esse termo passou a ser utilizado para nomear uma disciplina humanística que se impunha a tarefa de reavivar os significados silenciados pelo tempo através da arte da interpretação. Segundo Luiz Costa Lima (LIMA, 1983, p.52), como arte de interpretação, a hermenêutica é uma atividade conhecida desde a Era Clássica ateniense, pois os pensadores dessa época estiveram interessados na reabilitação dos significados perdidos da epopeia homérica. Desse modo, os gregos foram os primeiros estudiosos, na cultura ocidental, a enfrentar um dos problemas centrais da disciplina Hermenêutica, isto é, o hiato temporal que separa o “mundo” do texto em relação ao do intérprete. O projeto de superar esse hiato se tornou evidente, no mundo grego, quando os

¹Segundo Peixoto (2003), Hermes, filho de Zeus e Maia, ao nascer foi enfaixado com gizes e colocado num berço como era de costume. Entretanto, esse deus irrequieto se libertou das amarras das gizes e saiu em direção ao mundo. Nas proximidades da caverna onde nascera, Hermes construiu com uma carapaça de tartaruga e tripa de bode a primeira lira. Mas logo em seguida, guardou a lira no berço e numa determinada noite saiu pelo mundo ostentando a astúcia. Esse deus ao cobiçar o gado do deus Apolo arquitetou e pôs em prática uma artimanha para roubá-los. Ao transladar os animais da Tessália em direção à estrada arenosa de Pilos, Hermes pôs em prática a sua astúcia, inverte o sentido tanto de suas pegadas quanto a desses animais, para ludibriar Apolo. Finalmente, quando este descobre o feito, através do relato de um ancião, que testumanhara a passagem de Hermes com o gado, resolve pedir a intervenção de Maia e Zeus, para reapropriar-se dele. Todavia, ao ver a lira produzida por Hermes, o deus da beleza almejou trocar seu gado pelo instrumento musical. Zeus, por sua vez, orgulhoso da habilidade do filho, nomeou-o mensageiro, para que ele transmitisse as suas ordens ao mundo e escoltassem os mortos ao inferno.

estudiosos de educação da Era Clássica, acentuadamente especulativa, se impuseram a missão de recuperar o mundo mítico de Homero, através da hermenêutica de *A Ilíada* e *A Odisseia*. De acordo com Francisco Marshal, em *Alegoria de Ninguém*:

Situados definitivamente fora do mundo do mito, só podemos reconstruir nossa relação com este mundo erguendo pontes, artifícios que superem a distância e nos recomuniquem com aquele universo perdido. Pontes interpretativas, poderíamos dizer, sem esquecer que para muitos as pontes não interessam: podem chegar lá simplesmente aterrando as lacunas, com entulho epistemológico moderno e contemporâneo. A distância, entretanto, está dada; sabemos que no mundo de Homero e Ulisses vigora outro conjunto de noções de tempo, verdade, espaço, linguagem, condição humana e divina, um mundo com formas de organização e com padrões comunicativos bem diversos dos nossos, presenças e ausências que nos distinguem radicalmente. Diferença no fundamento. Outra ontologia vigente. Um mundo sem escrita e com pouca cidade, imediatamente afastados de nós, alfabetizados da cidade. (MARSHAL, 2009, p.19)

Esse empreendimento, portanto, de superar a distância histórico-ontológica que separa o passado do presente foi, nitidamente, a maior ambição da Hermenêutica desde seus primórdios, o que tornou a história dessa disciplina, ao longo dos séculos, um testemunho vivo desse esforço de superação temporal. Os pensadores do mundo clássico grego, por exemplo, “alienados” da cultura mnemônica do período Arcaico tiveram que construir “pontes” para trazer de volta à fala o universo homérico por meio de instrumentalizações e mediações hermenêuticas. Tais procedimentos foram levados a sério pelos sofistas Teágenes de Régio e Metrodoro de Lâmpsaco, pois eles, de acordo com os seus horizontes de expectativa, construíram importantes mediações hermenêuticas para o acesso à obra de Homero.

De acordo com Marshal (2009), Teágenes, filósofo do século VI a.C., que influenciou os sofistas da Era Clássica, buscou interpretar as obras de Homero, *A Ilíada* e *A Odisseia*, relacionando a economia interna delas, isto é, as suas narrativas, deuses, mitos e tramas, etc., com os elementos cósmicos, como por exemplo, ar, éter, etc., já que para o entendimento cosmológico, a fecundidade da terra e da vida no universo dependiam da combinação desses elementos. Fato que

elucida o horizonte, extremamente especulativo dos sofistas, pois eles se utilizaram explicitamente de uma alegoria física para superar a distância histórico-ontológica que os separava do horizonte de Homero, o que, de certo modo, denuncia as preocupações “científicas” dos sofistas. Já o filósofo Metrodoro de Lâmpsaco, que pertenceu ao grupo de Anaxágoras, por sua vez, ocupou-se hermeneuticamente em desvelar os sentidos ocultos da narrativa de Homero, pois para ele, subjacente ao sentido dessa narrativa, havia um oculto que o “sábio escolado” teria que interpretar. Assim como Teágenes de Régio, Metrodoro de Lâmpsaco, através de alegoria física e fisiológica deu às antigas interpretações religiosas das obras de Homero um cunho especulativo.

Nesse sentido, os problemas gerais postos pela interpretação não só inquietaram Teágenes e Metrodoro e os demais sofistas, mas também o filósofo Aristóteles que se dedicou a investigar, além dos problemas gerais da interpretação, a ontologia da obra de arte literária, através da *Poética*, e o discurso público, por meio da *Retórica*. Segundo Jouve:

Desde a Antiguidade, o ensino, consciente das dificuldades colocadas pela interpretação dos textos, afirma a necessidade de se fundamentar num método de leitura. Suas bases lhe são dadas, em primeiro lugar, pelos sofistas, depois, e, sobretudo, pelas obras de Aristóteles, *Retórica* e *Poética*. Efeitos de ritmo, estilo, figuras, convenções genéricas: todos elementos objetivos que permitem uma análise do texto e, consequentemente, entender um sentido essencialmente fugaz. (JOUVE, 2002, p.89).

A esse respeito, as obras *A Retórica* e *A Poética*, de Aristóteles, foram responsáveis por estabilizar a comunicação pública e literária no mundo grego, através de suas “grades de leitura”, pois, no que se refere, especificamente, ao âmbito literário, *A Poética* de Aristóteles pode ser tomada como o primeiro conjunto de normas, arquétipos e convenções artísticas do Ocidente, o que significa dizer, num vocabulário da moderna Teoria da Literatura, que ela foi a primeira racionalização de “um horizonte de expectativa literário”. Todavia, ainda segundo Jouve (2002), apesar de *A Poética* ter elaborado uma “grade de leitura” para os

textos literários, foi a exegese bíblica a responsável, ao longo da Idade Média, pelo desenvolvimento de um sistema interpretativo.²

Esse fato, constatado por Jouve (2002), dentre outros fatores, foi o responsável por uma divisão epistemológica entre a Hermenêutica – cada vez mais relacionada com os problemas teológicos, jurídicos e filosóficos – e os estudos literários, irmanados com A *Poética* aristotélica e mais tarde com a Historiografia e a Psicologia do século XIX. Entretanto, a autonomia do estatuto epistemológico adquirido tanto pelos Estudos Literários quanto pela Hermenêutica rompeu-se no momento em que estudos mais recentes da Teoria Literária elegeram a recepção, o leitor e a leitura como objetos de investigação do fenômeno literário, período que coincide com a modernização da própria Hermenêutica. Dessa maneira a modernização no campo hermenêutico, consolidada pelas reflexões de Martin Heidegger e Hans-Georg Gadamer, juntamente com o método fenomenológico de Edmund Husserl, foram os maiores responsáveis por uma mudança profunda nas noções de compreensão e interpretação que, em consequência, afetou a teoria da recepção amplamente discutida a partir da segunda metade do século XX.

As mudanças anunciadas pela Hermenêutica do século XX foram profundamente estudadas, em 1969, por Richard E. Palmer, autor do livro *Hermenêutica*. Já nas primeiras páginas da obra, o autor estabelece uma discussão de ordem filológica em torno do termo hermenêutica em inglês. De acordo com essa problematização, Palmer explica que optou por adotar no título de seu livro o termo *Hermeneutics*, com “s”, como é tradicionalmente utilizado em inglês – por uma questão, meramente, pragmática e não filológica –, já que o teólogo americano M. Robinson, em seu livro *The New Hermeneutic*, chamava a atenção para o fato de que não havia qualquer justificativa filológica para se usar “s” no nome dessa disciplina e que a queda do “s” em tal palavra estaria ligada a uma nova orientação da teoria hermenêutica, conhecida por Nova Hermenêutica. Palmer (1969) alega, em seu livro, que preservou o “s” da palavra em função da eficiência da comunicação, pois, segundo ele, o termo já era desconhecido demais para lhe acrescentar mais

² Segundo Jouve, a exegese bíblica distinguia, nos textos sagrados, quatro níveis de sentido: “literal” (a história contada), “alegórico” (anúncio do Novo Testamento no Antigo), “tropológico” (conteúdo ético da narrativa) e “anagógico” (valor da mensagem da Bíblia para os últimos dias do homem). (JOUVE, 2002, p. 90).

confusões. Entretanto o autor de *Hermenêutica* não deixa de reforçar que embora utilize a palavra *Hermeneutics* em “seu pecado filológico”, tem por objetivo justamente refletir sobre as “bases” da Nova Hermenêutica, de orientação fenomenológica.

Pode-se afirmar, portanto, que a Nova Hermenêutica, heideggeriana e gadameriana, primordialmente, possui os seus fundamentos no método fenomenológico e na Hermenêutica moderna de Schleiermacher e Dilthey. Com o método fenomenológico, a Nova Hermenêutica aprendeu, dentre outras coisas, uma nova postura epistemológica, pois diferentemente de um realismo científico que concebe um objeto de investigação ontologicamente autônomo a ser analisado, a Fenomenologia assevera que só há um objeto em sua dimensão ontológica a partir de um sujeito fenomenológico, isto é, não empírico, mas aquele, racionalmente, capaz de deixar os objetos se manifestarem tal como são em sua essência. Por isso, com esse método criado por Husserl tivemos que aprender a nos deixar conduzir pelos “objetos” para poder compreendê-los. Como lembra Palmer:

A Mente não projeta um sentido no fenômeno; é antes o que aparece que é uma manifestação ontológica da própria coisa. Claro que devido a uma atitude dogmática uma coisa pode ser forçada a ser apenas encarada no aspecto que desejamos. Mas deixar que uma coisa apareça como aquilo que é, torna-se uma questão de aprendermos a deixá-la proceder desse modo, pois ele revela-se-nos. *Logos* (fala) não é na verdade um poder dado à linguagem por aquele que a utiliza, mas sim um poder que a linguagem dá a essa pessoa, um meio que ela tem de ser captada por aquilo que através da linguagem se torna manifesto. Portanto, a combinação de *phainestai* e de *logos*, enquanto fenomenologia, significa deixar que as coisas se manifestem como o que são, sem que projectemos nelas as nossas próprias categorias. Significa uma inversão da orientação de que estamos acostumados; não somos nós que indicamos as coisas, são as coisas que nos revelam. Isto não sugere qualquer animismo primitivo, antes é o reconhecimento de que a própria essência do conhecimento verdadeiro é ser orientado pelo poder que a coisa tem de se revelar. Esta concepção é uma expressão da própria intenção de Husserl de regressar às próprias coisas. A fenomenologia é um meio de ser conduzido pelo fenômeno, por um caminho que genuinamente lhe pertence. (PALMER, 1969, p.133)

Dessa forma, o método fenomenológico de Husserl frustra qualquer consciência hermenêutica que vislumbra estabelecer “as pontes” com o sentido

através de um sistema ou apriorismo interpretativo, como se pensou, tradicionalmente, em termos de método ao longo da história da Hermenêutica, já que para o pai da fenomenologia o sentido se manifestava na intuição e na ação da consciência. De um modo geral, essa postura epistemológica fenomenológica cunhada por Husserl orientou a Nova Hermenêutica proposta por Heidegger e Gadamer, embora esses dois filósofos discordassem da teoria de Husserl no que diz respeito à centralidade do sujeito na constituição do sentido.

Além dessas contribuições do método fenomenológico de Husserl, a Nova Hermenêutica Fenomenológica de Heidegger e Gadamer assimilou também importantes contribuições da Filologia e Hermenêutica românticas. Dessa forma, eles receberam lições fundamentais de Friedrich Ast e Friedrich August Wolf. Esses dois filósofos modificaram a perspectiva da Hermenêutica ao promoveram a compreensão à condição de primazia, pois eles comungavam da opinião de que a compreensão e a explicação são atividades distintas, sendo essa segunda tarefa hermenêutica sempre realizada em função da primeira.

Mas foi o filósofo e teólogo Schleiermacher que, sob a influência de Ast e Wolf, tornou, definitivamente, a explicação uma “província da compreensão”, pois foi ele quem selou unidade e inseparabilidade da *subtilitas intelligendi*, compreensão, com a *subtilitas explicandi*, explicação ou interpretação. Segundo Gadamer, depois da Hermenêutica romântica: *A interpretação não é um ato posterior e ocasionalmente complementar à compreensão. Antes, compreender é sempre interpretar, é, por conseguinte, a interpretação é a forma explícita da compreensão.* (GADAMER, 2008, p.406). Na realidade, o hermeneuta romântico tomou a explicação como uma arte responsável pela formulação retórica da compreensão, isto é, pela competência de transformá-la em discurso. Desse modo, esse filósofo passa a considerar a compreensão o ponto de partida da investigação hermenêutica. De acordo com Palmer (1969):

E assim Schleiermacher coloca esta questão geral como ponto de partida da sua hermenêutica: como é que toda ou qualquer expressão linguística, falada ou escrita, é compreendida? A situação de compreensão pertence a uma relação de diálogo. Em todas as situações desse tipo há uma pessoa que fala, que constrói uma frase com sentido, e há uma pessoa que ouve. O ouvinte recebe uma série de meras palavras, e subitamente, através de um processo

misterioso, consegue adivinhar o seu sentido. Este processo, um processo de adivinhação, é o processo hermenêutico. É o verdadeiro lugar da hermenêutica. A hermenêutica é a arte de ouvir. (PALMER, p. 93)

Posto isso, Schleiermacher abre as potencialidades do estudo hermenêutico para o “ouvir” e a “recepção” do texto, embora o seu interlocutor ainda seja a mente do autor, fato que o distancia da Nova Hermenêutica, já que os estudiosos dessa vertente, isto é, Heidegger e Gadamer trocaram tal orientação psicologista pelo poder comunicativo da própria linguagem. Esse filósofo alemão, tendo por horizonte a questão da compreensão, soube unir a interpretação gramatical da obra, que visa estabelecer a relação entre a parte e todo, ao método divinatório, pautado no acesso à mente do autor por meio de uma forma imediata, direta e intuitiva.

Consequentemente, a opção desse filósofo por uma compreensão intuitiva, isto é, imediatamente globalizante, aliada à Fenomenologia de Husserl de caráter mentalista e também intuitivo, favoreceu cada vez mais uma nova orientação para os estudos hermenêuticos, simpática às leis universais do ato de compreender-interpretar. As ideias desse hermeneuta e teólogo romântico, segundo Paul Ricouer (1983), legaram às teorias hermenêuticas modernas o conceito de desregionalização, ou seja, a transladação dos problemas teóricos do compreender e do interpretar das hermenêuticas específicas ou regionais, como por exemplo, a bíblica e a jurídica, para as questões gerais e universais que envolvem a compreensão e a interpretação. Essa problemática da questão da universalidade proposta pela teoria de Schleiermacher abriu, sem sombra de dúvida, caminhos para reflexões cada vez mais profundas sobre os problemas da Hermenêutica. Possibilitou, sobretudo, a transladação da discussão hermenêutica do campo epistemológico para o ontológico, como fez Heidegger no século XX.

Juntou-se às contribuições da teoria da compreensão de Schleiermacher as reflexões Dilthey responsáveis por dicotomizar epistemologicamente a explicitação e a compreensão. Esse filósofo, no século XIX, cindiu a teoria do conhecimento em dois campos de saber distintos, isto é, entre a *Geisteswissenschaften* (a ciência do espírito) e a *Naturawissenschaften* (a ciência da natureza) atribuindo à primeira a especificidade hermenêutica de compreender e à segunda, a de explicar. Essa categorização epistemológica elaborada por Dilthey deve ser entendida como um

esforço desse estudioso alemão em atribuir às ciências humanas ou do espírito, sobretudo à História, uma reputação científica tal qual gozava as ciências³ naturais. Dilthey acreditava que as ciências humanas, assim como as naturais, poderiam por caminhos separados atingir a verdade objetiva através de um sentido apropriado do método.

Embora Dilthey e Schleiermacher avancem no que diz respeito à Hermenêutica, as suas discussões são ainda essencialmente epistemológicas. À revelia dessa orientação epistemológica, a Nova Hermenêutica de Heidegger e Gadamer conduziu esta disciplina à problemática ontológica, o que revolucionou a nossa forma de conceber essa disciplina milenar. Entretanto, não podemos esquecer que foram justamente a desregionalização da Hermenêutica empreendida por Schleiermacher e a aproximação desta disciplina com a História feita por Dilthey que abriram os caminhos para a estruturação da Nova Hermenêutica do século XX.

Nesse sentido, as noções de compreensão e interpretação foram profundamente marcadas pela Fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger, no século XX. Esse filósofo alemão, com base no método fenomenológico que prometia o acesso à essência ou sentido dos seres, objetivou estudar o sentido do “Ser” na economia da existência concreta. De modo muito particular, Heidegger passou a enxergar o problema do ser atrelado à questão da compreensão-interpretação, ou melhor, à problemática hermenêutica. Com o intuito de estudar a cotidianidade da existência, assim como o “fenômeno” da compreensão-interpretação que se realiza em torno dela, apropriou-se de uma forma muito particular do método fenomenológico,⁴ já que, através de seu projeto, impunha a si mesmo a tarefa de desenvolver uma analítica da existência que abarcaria tanto as experiências mais raras do Ser quanto as mais ordinárias. Nesse sentido, o autor de

³Lembra Verana Alberti (ALBERT, 1996, p.1) mesmo que Wilhem Dilthey tenha empreendido uma aproximação entre a hermenêutica e a história, o seu problema hermenêutico continua ainda epistemológico, porque, segundo a autora, a hermenêutica de Dilthey se ocupa, fundamentalmente, do pressuposto do exercício das ciências humanas.

⁴ A primeira grande questão relacionada ao termo fenomenologia é que ele não pode ser tomado num sentido unívoco. De acordo com o Dicionário de Filosofia de Cambridge, a *fenomenologia* não é nem uma escola nem uma tendência na filosofia contemporânea. É antes um movimento cujos patrocinadores, por várias razões, o impulsionaram em várias direções distintas, com o resultado que hoje ele significa coisas diferentes para pessoas diferentes. (AUDI, 2006, p. 330). Por isso, os estudiosos geralmente se referem à fenomenologia de Heidegger como hermenêutica e à de Husserl como transcendental, voltada para os atos da consciência.

Ser e Tempo, preocupou-se, eminentemente, com as experiências autênticas e inautênticas da existência e elegeu o fenômeno da compreensão-interpretação como a via de acesso ao sentido do Ser, fato que o distanciou do pai da fenomenologia porque, para Edmund Husserl, o sentido do Ser estava relacionado à sua essência universal, isto é, à irredutibilidade, à atemporalidade e à idealidade.

O fato de Heidegger ter escolhido a Fenomenologia como um método privilegiado para a investigação do sentido do ser, pode ser explicado, em parte, pelo desejo do filósofo de se afastar do psicologismo dominante no século XIX, que de forma rigorosa explicava os sentidos produzidos pelos sujeitos através da incidência mecânica da realidade sobre a consciência deles. Diferentemente dessa perspectiva, o filósofo aliou a Fenomenologia, que postulava a investigação dos “fenômenos”, à ontologia e a uma concepção *sui generis* de Hermenêutica. Assim, depois de Heidegger passamos a compreender a Hermenêutica, pelo menos em sua primeira fase,⁵ não mais como uma prática exegética de texto, mas como um evento eminentemente ontológico. Isso implica dizer que, através do autor de *Ser e Tempo*, o Ocidente passou a conviver com uma nova concepção de Hermenêutica, na qual a noção de compreensão-interpretação tornou-se um correlato ontológico da existência concreta, já que para esse filósofo não há compreensão “fora do mundo”. Para ele, todas as compreensões estariam imbricadas com o mundo e com os modos de existência, asseverando dessa forma o caráter histórico e situado da Hermenêutica, consciência histórica, que Heidegger aprendeu com Dilthey.

A opção de Heidegger pela historicidade e pela ontologia destitui a sua Hermenêutica de preocupações relacionadas a sistemas interpretativos, pois segundo Fernando Romo Feito, no livro *Hermenêutica, Interpretação, Literatura*: “se a Hermenêutica se concebe como ontologia, fica pouco ou nenhum espaço para o método. Se como teoria da interpretação, este ocupa o primeiro plano.” (FEITO, 2007, p.125, **tradução nossa**)⁶ De fato, ao lemos as obras capitais da Hermenêutica do século XX, como *Ser e Tempo* e *A origem da obra de Arte* (1935), ambas de

⁵ A maioria dos comentadores de Heidegger enxerga duas fases no percurso filosófico do autor de *Ser e Tempo*. Uma primeira fase na qual esse filósofo se voltou para a hermenêutica da existência em si, e a segunda voltada para a compreensão ontológica da linguagem poética.

⁶(..)Si la hermenêutica se concibe como ontología, poco o ningún espacio queda para el problema del método. Si como teoría de la interpretación, este ocupa el primer plano.

Heidegger, assim como *Verdade e Método* (1960), de Hans-Georg Gadamer, não encontraremos nenhuma teoria da interpretação, mas um modo *sui generis* de conceber a emersão do sentido. Na Hermenêutica desses dois filósofos, a compreensão-interpretação, por sua vez, está imbricada na existência concreta e na linguagem.

Essa revolução ocorrida na teoria do conhecimento, por sua vez, redimensionou a posição do sujeito-intérprete nas práticas hermenêuticas. Se, do ponto de vista metodológico, as ideias de Heidegger e Gadamer deslocaram a ênfase da Hermenêutica das técnicas de interpretação para o horizonte ontológico-histórico, no que se referem à “teoria” do sujeito, elas foram responsáveis pela desconstrução da concepção do sujeito transcendental, isto é, daquela concepção de sujeito que o comprehende como única fonte do sentido. No lugar dessa concepção, Heidegger e Gadamer compartilharam a noção de que os “sujeitos”, no evento hermenêutico, já possuem uma pré-compreensão que os conduzem, de certo modo, ao sentido, daí a ausência de uma reflexão sobre a epistemologia da interpretação nessas hermenêuticas. Essa concepção foi diretamente herdada de Schleiermacher, pois, como já vimos, ele foi o maior responsável por tornar a compreensão e não a explicação-interpretação a tônica dos estudos da Nova Hermenêutica.

A Nova Hermenêutica, portanto, instituiu um novo direcionamento aos estudos dessa antiga disciplina, em que Heidegger deu as bases filosóficas para a edificação de uma Fenomenologia hermenêutico-ontológica e que Gadamer as sistematizou em seu livro *Verdade e Método*, publicado em 1960, a partir do qual ela deixa de ser a base da metodologia específica das *Geisteswissenschaften*, ciências dos espíritos, para relacionar-se ao poder qualificador do tempo e da ontologia.

Entretanto, ao longo do século XX, a perspectiva de produção de sentido da Nova Hermenêutica de Heidegger e Gadamer não foi a única: ela conviveu com a vertente fenomenológica husserliana que ciceroneou outro modelo de doação de sentido relacionado à consciência do indivíduo. No que se refere às teorias da recepção e do leitor fenomenológico, essas duas formas de enxergar o problema do sentido foram tomadas como suporte epistemológico.

2. Fenomenologia do Olhar e a Moderna Teoria da Literatura

2.1 O Olhar Fenomenológico de Husserl e Heidegger

A Fenomenologia hermenêutico-ontológica de Martin Heidegger apresentou-se como um “corpo estranho” em meio ao cenário intelectual europeu do início do século XX. Embora Heidegger tenha sido assistente de Edmund Husserl e dedicado a ele uma de suas principais obras, *Ser e Tempo*, a sua filosofia trilhou, em parte, um itinerário particular em relação à de seu antigo mestre.

O projeto fenomenológico husseriano aspirava a uma metodologia rigorosa, chegando ao ponto de Husserl declarar que os “verdadeiros positivistas eram os fenomenólogos”. Em virtude disso, o pai da fenomenologia, no início do século XX, trabalhou incansavelmente para ofertar ao Ocidente, que estava em crise quanto aos paradigmas científicos, um método de estudos confiável aos pesquisadores. Desse modo, o método fenomenológico surgiu do desejo de desvencilhar o conhecimento científico do empirismo filosófico e da psicologia do século XIX, que dominavam esse cenário intelectual, sem, contudo, retirar do sujeito a posição de privilégio no quadro da teoria do conhecimento. Husserl, portanto, passou a combater a forma naturalizada como essas investigações explicavam os “fenômenos” produzidos pelos sujeitos, geralmente, através de explicações causalistas que correlacionavam a ação da realidade sobre a consciência deles.

No início do desenvolvimento do seu método fenomenológico, Husserl encontrou uma alternativa que punha em suspenso o antigo problema epistemológico referente à questão sujeito *versus* objeto. Para tal empreendimento, o pai da Fenomenologia doou à consciência uma vida dinâmica própria, pois se Descartes se ocupou com o “eu penso”, esse filósofo alemão inovou com a concepção de que a consciência pensa o pensado, porque, para ele, toda atividade da consciência parte de algo conhecido. Desse modo, Husserl punha fim à querela sujeito-objeto, já que, para ele, não existia objeto sem a atividade da consciência do sujeito. Nesse sentido, a relação entre objeto e sujeito na fenomenologia, segundo o epistemólogo alemão Johannes Hessen, interagem de tal forma:

A correlação entre sujeito e objeto não é em si mesma indissolúvel; só o é no interior do conhecimento. Sujeito e objeto não se esgotam em seu ser um para o outro, mas têm, além disso, um ser em si. No objeto, este ser em si consiste naquilo que ainda é desconhecido. No sujeito, consiste naquilo que ele é além de sujeito que conhece. Além de conhecer, ele é também está apto a sentir e a querer. Assim, enquanto o objeto cessa de ser objeto quando se separa da correlação, o sujeito apenas deixa de ser sujeito cognoscente. (HESSEN, 2003, p.22)

Nesse sentido, como podemos perceber, a Fenomenologia de Husserl mostra-nos que, no interior da atividade epistemológica, a consciência indissocia o sujeito do objeto, já que todo objeto é um objeto para um sujeito. Entretanto, tanto este quanto aquele possui um modo de ser próprios, antes da operação da redução fenomenológica; ou seja, quando a consciência é tomada, plenamente, em sua atividade cognitiva, pondo em suspenso o “eu” psicológico e o mundo. Percebe-se, dessa forma, que o objeto só pode se constituir em fenômeno, isto é, significado ou sentido, enquanto objeto de conhecimento de uma consciência. Dessa forma, o sujeito cognoscente segue rumo aos objetos que aparecem em “carne e osso” em sua consciência, que, aliás, emanam de suas visadas rumo aos objetos, para torná-los essências ou sentidos. Nesse momento, a consciência se desnaturaliza, põe-se em parênteses, para seguir rumo à essência das coisas, através de seu poder de doar significação a elas.

Com a Fenomenologia, o problema da consciência não se encerra apenas no ato da reflexão, mas vai ao encontro do “conteúdo”, significação, dessa reflexão. Assim, a consciência, para esse filósofo, produz atos que se dirigem a conteúdos, ou seja, a *noesis* (ato de conhecer, de caráter subjetivo) que tem por meta sempre um objeto de conhecimento, “*noema*”, posto na consciência. Para Husserl, o ato de imaginar visa o imaginado, o ato de perceber visa o percebido, etc. Daí percebermos que, na fenomenologia de Husserl, pelo menos a da primeira fase, temos um objeto-para-um-sujeito, o que conduz, consequentemente, a consciência a transcender a si mesma, pois ela não vai ao encontro de si mesma, mas ao de um objeto já posto na consciência. Nessa atividade de pensar o pensado, Husserl cria a categoria da intencionalidade, ou seja, a concepção de que a “consciência é sempre consciência de”, “visa a algo”, “diz respeito a”. Desse modo:

Husserl confere em primeiro lugar à noção de intencionalidade toda a sua envergadura: toda consciência é consciência de (consciência significa aqui não a unidade individual de um “fluxo de vivido”, mas cada *cogitatio distinta* voltada para um *cogitatum* distinto). Portanto, haverá tantas espécies de intencionalidades, tantas “consciências” quantas maneiras, para um cogito, de se voltar para alguma coisa; para o real e o irreal, para o passado e o querido, para o amado e o desejado, para o julgado, etc. De um ponto de vista estritamente descritivo, a intencionalidade escapa à alternativa do realismo e do idealismo. (RICOUER, 2009, p.11-12)

A partir, portanto, dessa noção de intencionalidade proposta por Husserl, fomos interpelados a não só levar em consideração a percepção como elemento mediador da significação, mas também o horizonte de visadas da consciência. Para o criador da fenomenologia, “*quando quero dizer uma coisa, há uma primeira intenção que vai ao sentido, como face a face estável de todos os atos de significações que querem dizer a mesma coisa. Eis aqui a raiz fenomenológica da lógica: há algo de determinado no sentido visado.*” (RICOUER, 2009, p.10).

Dessa forma, com Husserl aprendemos que antes de pensarmos o pensado, o mundo já está instalado na consciência, em outras palavras, mundo é “para mim”. Mas o que distinguiria esse mundo de visadas ou de intencionalidades de uma atitude empirista? O fato de a consciência fenomenológica ocupar-se da ontologia, ou seja, do ser das coisas, pois uma vez instalado o objeto na consciência (fenômeno) através da redução fenomenológica, cabe à redução *eidética* (essência) conduzir os objetos da consciência à realidade de suas essências, ou melhor, aos seus sentidos. Como lembra Bordini:

A fenomenologia é, então, uma ciência eidética, descritiva da consciência. A intuição filosófica, reflexiva, é uma reflexão sobre a vida, considerada em toda a sua riqueza concreta. Entretanto, esta vida não é vivida, é apenas considerada, de modo que filosofia e vida não se confundem. Não há metafísica implícita no modelo fenomenológico. É a vida que dita as regras para a fenomenologia, não ao contrário. (BORDINI, 1990, p.53)

O afã de Husserl de retornar às coisas em sua dimensão mais fundamental, na primeira fase de sua filosofia, conhecida por Fenomenologia metódica ou da

redução *eidética*, mobilizou em torno dele uma teia de admiradores, como Heidegger e Roman Ingarden, na medida em que Husserl, de forma revolucionária, unia por meio de um método uma teoria do conhecimento à ontologia. Muitos entusiastas do primeiro Husserl, ou melhor, do livro *As Investigações Lógicas*, viram no método fenomenológico um novo tempo para as investigações relacionadas à questão do sentido.

Por outro lado, quando a teoria desse filósofo adotou a doutrina da redução transcendental, em que a consciência se volta para si mesma, visando apenas o ato intencional, muitos de seus seguidores romperam, parcialmente, com ele. Nessa fase, o autor de *As Investigações Lógicas* rompeu com aquela implicação entre realismo e idealismo e enveredou rumo ao idealismo, pois ele passou a nutrir a crença de que a pura atividade da consciência era a origem das significações do mundo.

A Fenomenologia de Husserl, de certo modo, entusiasmou, parcialmente, o jovem filósofo Martin Heidegger. De acordo com Hans Georg Gadamer (2009), esse jovem filósofo, em Freiburg, limitava as suas conferências sobre o seu antigo mestre aos seus primeiros livros e recusava, diplomaticamente, a seguir a revolução do pensamento dele rumo ao “eu” transcendental.

Embora Heidegger tenha trazido lições importantes da Fenomenologia para a sua filosofia, ele rompeu com as diretrizes fundamentais do criador dessa filosofia. O autor de *Ser e Tempo* realizou um percurso filosófico que se iniciou com reservas ao essencialismo filósofo. Aos poucos, a Fenomenologia desse estudioso foi se distanciando da de Husserl, pois, como acertadamente lembra Ernildo Stein (2005), enquanto o primeiro transformou a ontologia em Fenomenologia, o segundo revolucionou a Fenomenologia para recolocar a questão da ontologia, porque Heidegger não recorreu à descrição proposta por Husserl, mas à metafísica grega.

Na Fenomenologia de Husserl, por exemplo, os seres são visados de modos distintos pela intuição *eidética*, daí a existência de várias regiões do Ser, por exemplo, as regiões da literatura, da geometria, da recordação, etc. fundam, por sua vez, diferentes essências para os seres. E é dessa forma que o próprio método fenomenológico realiza ontologia, pois para ele o sentido se confunde com a essência, isto é, aquilo que é sempre idêntico a si mesmo, independente da

variedade em que as coisas se apresentem ao mundo perceptivo. Como exemplo disso, poderíamos pensar que independente de um círculo ser traçado por um compasso ou por uma criança que, minimamente, saiba o conceito dessa figura geométrica, iríamos reconhecê-lo como um círculo, porque já possuímos uma intuição da essência, que, para a teoria de Husserl, segundo André Dartigues (2010), não a adquirimos do mundo das essências como queria Platão, mas do mundo inteligível da consciência. Devido a isso, pode-se caracterizar essa Fenomenologia de mentalista, já que ela deposita na consciência a origem do sentido.

Husserl, que começa a vida intelectual como matemático, encontrará as bases de seu pensamento nas matemáticas e entre os místicos. De acordo com Alfredo Bosi, em *A Fenomenologia do Olhar*, a despeito de outras formas de olhares filosóficos há aquele que:

[...] Pode conceber, em vez do plural vertiginoso, o uno. Em vez da dispersão que atordoa, a concentração. Em vez de milhões de partículas mutantes, um Ser primordial, que a tudo precede e a tudo transcende, Uno-Todo. Essa unidade, difícil de apreender na sarabanda dos fenômenos, poderá ser conhecida pela experiência interior. É a mente que se espelha e se confirma na sua eterna identidade consigo mesma. Fora, no mundo, há também um caminho para o uno: é o que se trilha meditando sobre as propriedades imutáveis das coisas mutáveis. A forma, que a geometria extrai e desenha. O número, que a matemática determina. (BOSI, 1993, p.70)

Essa forma de “olhar que transcende o olho” foi primeiramente gestada, segundo Bosi (1993), pelos órficos e pitagóricos que conservavam o apelo místico e o “corte matemático” e, posteriormente, elaborado pela dialética de Platão. Nesse sentido, não é difícil reconhecer a filiação da Fenomenologia de Husserl a essa família de pensadores essencialistas. Além disso, não devemos esquecer que a intuição, forma de conhecimento bastante prestigiada na obra do pai da fenomenologia, teve a sua efervescência, segundo Hessen (2003), a partir da obra de Santo Agostinho, ou seja, da mística medieval que defendia à revelia do intelectualismo dos escolástas, o direito à intuição como uma forma de conhecimento teológico imediato, através de visões interiores e experiências subjetivas. Daí a razão da Fenomenologia de Husserl ser, primordialmente,

essencialista e regionalizada na consciência do sujeito, já que ele perseguiu ao longo de seu percurso filosófico uma intuição não mística, mas racional.

A partir do itinerário filosófico de Husserl, evidenciam-se as diferenças que orientam a busca do sentido nesse filósofo e em Heidegger, apesar de eles convergirem em vários pontos, como por exemplo, na questão da intencionalidade, da relação sujeito-objeto e do significado ontológico. Ambos pertencem a famílias espirituais diferentes, pois enquanto o pai da fenomenologia pertence à família dos pensadores essencialistas, Heidegger se aproxima cada vez mais dos nominalistas e essa diferença selo pontos de vistas divergentes em relação à concepção do que é e como surge o sentido.

A Fenomenologia de Heidegger se distancia da de Husserl na medida em que se afasta da crença nas realidades universais e essenciais, fato que o aproxima do nominalismo. Esse pensamento filosófico foi fundado na Idade Média, por volta do século IX, por Roscellinus, que combatia as idéias gerais, os *universalia*, em prol das coisas empíricas. Sérgio Paulo Rouanet, em seu ensaio fundador *A coruja e o sambódromo* (2003), a fim de refletir sobre o antiuniversalismo moderno, identifica no historicismo a mais nova versão do antiuniversalismo. Segundo o ensaísta, para o antiuniversalismo ou historicismo:

O homem é filho do seu século; sua consciência, cognitiva e prática está inscrita num momento e numa etapa. A partir da história, o antiuniversalista conduz seus três combates: contra o homem em geral, abstração a-histórica e portanto vazia; contra o saber universal, pois toda verdade é relativa a uma fase e só é válida se inserida numa cronologia; e contra a moral universal, pois as normas de um período só nele valem, e não podem ser comparadas com as de outros períodos. (ROUANET, 2003, p.52)

É no contexto deste antiuniversalismo moderno em que se insere o pensamento filosófico de Martin Heidegger, que transformou a temporalidade num elemento qualificador do ser, e por isso, a partir dele, a Hermenêutica tornou-se, simultaneamente, ontológica e histórica. Diferentemente do essencialismo em que o interior da mente elabora o uno através da “*sarabanda dos fenômenos*”, o modo de ser materialista e sensualista, tão caro a Heidegger, comprehende que o *conhecer* é “*estar imerso em um oceano de partículas cintilantes e nele engolhar-se*”

sensualmente". (BOSI, 2003, p.67). Por essa razão, não é por acaso que a existência concreta do homem e o seu estar no mundo tornaram-se a tônica da filosofia do autor de *Ser e Tempo*.

Desse modo, a Fenomenologia construiu dois tipos olhares distintos, ou seja, um mentalista e outro materialista sensualista: o primeiro se identifica com a filosofia de Husserl e o segundo com a de Heidegger. Segundo Bosi, desde a epistemologia antiga “*há uma vertente materialista, ou, mais rigorosamente sensualista do ver como receber, ao lado de uma vertente idealista ou mentalista do ver como buscar, captar*”. (2003, p.67). De fato, essas posturas do olhar se fizeram presentes no pensamento epistemológico que influenciou profundamente a Hermenêutica e as teorias da recepção do século XX. Através da fenomenologia de Husserl, a vertente mentalista ou idealista se sofisticou com as descobertas feitas por esse filósofo sobre as atividades da consciência, sobretudo, no que se refere à produção do sentido. O autor de *As Investigações Lógicas* doou à consciência a capacidade de captar os “fenômenos”, através da percepção e dotá-los de sentido.

Já a vertente materialista e sensualista, protagonizada pelo pensamento de Heidegger e Gadamer, edificou uma postura hermenêutica inovadora, na qual o “intérprete” em sua dimensão histórica abre-se à recepção e à compreensão do texto.

Esses dois olhares fenomenológicos foram arregimentados pelas modernas teorias da literatura, como podemos observar inicialmente em estudos literários, como *A obra de arte literária*, de Roman Ingarden, publicada na década de 1930, e do *Manual Teoria da Literatura*, de René Wellek e Austin Warren, de 1949, que adotaram a Fenomenologia de Husserl. Nesse período, surge o primeiro modelo de leitor fenomenológico, isto é, o leitor implícito. Na década de 60, por outro lado, na Alemanha, as ideias de Heidegger, sobretudo no que se refere aos conceitos de temporalidade, historicidade e emancipação do ser, encontraram na teoria da literatura de Hans Robert Jauss receptividade, graças ao impacto das ideias do discípulo de Heidegger, Gadamer, sob a escola de Konstanz.

2.2 O Nascimento da Teoria da Literatura e o Leitor Fenomenológico

Podemos alegar que o nascimento da moderna Teoria da Literatura esteve atrelado ao pensamento fenomenológico, assim como às conquistas do Formalismo Russo e do Círculo Linguístico de Praga. Por isso, paralelamente à crise do método historiográfico e da Crítica Impressionista, a Fenomenologia e a Linguística moderna ofertaram aos modernos estudos literários um lastro teórico que fugia ao método causalista das ciências positivas, tão caro ao historicismo, até então hegemonicó nos estudos literários. Não é por acaso, portanto, que esse lastro foi o pilar teórico do revolucionário livro *Teoria da Literatura*, de René Wellek e Austin Warren, obra considerada o marco histórico de um novo paradigma nos estudos literários.

Em meio à hegemonia dos estudos historicistas da literatura e do extremo subjetivismo da Crítica Impressionista, o estudioso René Wellek, de formação formalista e fenomenológica, ao lado de Austin Warren, adepto do New Criticism Norte Americano, reivindicaram um estudo da literatura que levasse em consideração a artisticidade da obra literária sem, no entanto, abrir mão de um estudo sistemático. Em outras palavras, o grande projeto de Warren e Wellek era criar para os estudos literários um campo de conhecimento com objetivos e justificativas próprios. Graças a este propósito, essa obra-marco representou a reformulação do discurso metodológico nos estudos literários, como vimos, mas ressaltando uma metodologia da interpretação da literatura inerente ao próprio funcionamento da obra literária.

Assim, a moderna Teoria da Literatura impunha-se a si o desafio de tratar os problemas imutáveis e mutáveis da obra de arte, isto é, a sua dimensão imanente, assim como sua historicidade e valoração. Para alcançar esse fim, Wellek e Warren aderiram às idéias da Fenomenologia, mas, de uma vertente muito particular, nascida de pontos de divergências e convergências entre Husserl e o filósofo polonês Roman Ingarden.

Desse modo, Wellek e Warren foram dois dos maiores divulgadores do trabalho do polonês Roman Ingarden, que aplicou à literatura a Fenomenologia de Husserl, através do livro *A Obra de Arte Literária*, publicado na década de 1930.

Todavia, essa conversão da Fenomenologia para a literatura não foi uma mera duplicação de um campo de saber para outro, mas resultou de uma apropriação muito particular do pensamento de Husserl por Ingarden.

Essa dissidência pode ser explicada, primeiramente, pelo fato de Ingarden ter sido um entusiasta dos primeiros trabalhos de Husserl, isto é, de *As Investigações Lógicas* (1901), período no qual o filósofo alemão era ainda um logicista. Nessa fase de sua filosofia, Husserl defendeu, energicamente, a concepção de que da consciência humana era determinada pelos objetos ditos reais, ou seja, realidades de “carne e osso” presentes na consciência. Entretanto, Roman Ingarden, discípulo de Husserl em Freiburg e Götting, na Alemanha, a princípio entusiasmado pelo rigor de seu mestre, rompeu com alguns de seus pressupostos, decepcionado com a radicalidade com que ele se dirigia rumo a uma consciência transcendental. Segundo Paul Ricoeur:

As *Mediações Cartesianas* são a expressão mais radical deste novo idealismo para quem o mundo não é somente “para mim”, mas recebe “de mim” toda a sua validade ontológica. O mundo se torna “um mundo-percebido-na-vida-reflexiva”(...) Husserl esboça na *IV Meditação* a passagem de uma fenomenologia “voltada para o objeto” a uma fenomenologia “voltada para o ego”, onde “o ego se constitui continuamente a si mesmo como existente”: o *cogitatum* é compreendido no *cogito*, e este no ego que vive “através de” seus pensamentos. A fenomenologia é o desdobramento do ego, dali em diante denominado mônada à maneira leibniziana. Ela é a “exegese de si mesmo (*Selbstauslegung*)”. (RICOUER, 2009, p.14)

O autor de *A Obra de Arte Literária* rejeitou não só a doutrina do transcendentalismo de seu mestre como deu configurações bastantes particulares à sua ontologia da obra de arte literária. Sem deixar de considerar o papel da consciência na constituição do objeto, Ingarden dotou a obra de arte de uma autonomia ontológica independente da atividade da consciência, fato que levou alguns de seus comentadores a defender a tese de que ele havia optado por um realismo filosófico. Paralelamente a essas rupturas teóricas, Roman Ingarden lançou mão de conceitos fundamentais presentes em *As Investigações Lógicas*.

Lembremos, por exemplo, que Husserl desenvolveu uma reflexão em torno da relação entre a intenção de significação e o preenchimento de significação, em que

a consciência para vivenciar o objeto, intencionalmente, precisa preenchê-lo. Como bem ilustra o próprio filósofo:

Quando, por exemplo, uma melodia conhecida começa a ressoar, são suscitadas determinadas intenções que vão ser preenchidas na melodia que se desenvolve progressivamente. Algo semelhante ocorre também quando a melodia nos é desconhecida. As regularidades que vigem no melódico condicionam intenções que, embora careçam de uma plena determinação objetal, também vêm, ou podem vir a ser preenchidas. (HUSSERL, 1996, p.55)

Tal atividade da consciência de buscar equacionar a intencionalidade da significação com a determinação dos objetos cognoscentes serviu de base para teoria da leitura de Roman Ingarden. Para ele, cabia ao leitor, no ato da leitura, preencher os aspectos esquematizados e os pontos de indeterminação da obra de arte, fato, que, aliás, já nos revela a ontologia da obra literária em Ingarden, isto é, que ela é ao mesmo tempo um objeto em parte conhecido e em parte lacunar.

Como lembra Bordini (1990), para escapar do puro idealismo, Ingarden preferiu considerar o artefato artístico, do ponto de vista ontológico, como uma heteronomia, isto é, por um lado real, substância física, por outro ideal, ou seja, aquela parte da obra que é constituída pela consciência de quem a frui, sendo, todavia, a obra material irredutível à consciência do fruidor. Desse modo, a ontologia da obra de arte de Roman Ingarden, como podemos observar, não se absolutiza apenas na imanência da obra, mas reclama uma transcendência na imanência, ou seja, a consciência constitutiva do leitor que frui e dá “existência” à obra de arte.

Essa questão da imanência e da transcendência é um tema delicado na teoria de Roman Ingarden, já que, para ele, o leitor se movimenta nos esquemas da própria obra, cabendo-lhe atualizar as determinações da obra, assim como concretizar, de acordo com a estrutura texto e com a sua atitude momentânea, as indeterminações da obra de forma adequada, fato que evidencia um temor de Roman Ingarden de cair num idealismo transcendental e de destituir da obra a sua identidade ontológica. Segundo ele, em *A Obra de Arte Literária*: “Para o nosso objetivo basta apenas o facto essencial de a obra literária poder sofrer transformações sem perder a sua identidade” (INGARDEN, 1965, p.389). Para esse

filósofo polonês, ontologicamente, a obra de arte possui pontos de indeterminações e aspectos esquematizados que deveriam ser concretizados pelos leitores, fato que o levou a conceber o primeiro modelo de leitor fenomenológico dos estudos literários, isto é, o leitor implícito. Segundo Bordini, a interação texto e leitor nos estudos do autor de *A obra de Arte Literária* se dá da seguinte forma:

A concretização depende da atmosfera cultural das épocas, tanto que entende a “vida” das obras como o processo histórico de concretizações variáveis, cuja identidade é garantida pela esquemacidade imanente ao texto. (...). É na concretização que se atingem os valores estéticos de uma obra, através da atualização dos aspectos esquematizados. Ao ler, o leitor preenche os esquemas aspectuais com detalhes decorrentes de seu acervo perceptivo e de sua preferência em termos de sensibilidade. Por isso, a atualização pode ser pertinente, mas fantasiosa, ou não pertinente, ou ainda não ocorrer. (1990, p.147)

Com essa categoria de leitor implícito, pelos menos em sua versão ingardiana, a literatura ganha uma justificativa estrutural relativa ao fenômeno da “recepção” da obra de arte, como numa tentativa de afastar o fantasma do relativismo das interpretações. Fiel aos preceitos husserlianos, Ingarden, embora assuma que as obras sofrem mutabilidade, trabalha para revelar o *eido* (essência) da obra literária, já que ele segue a orientação universalista e idealista de que não se pode conhecer aquilo que é transitório. Na verdade, o filósofo polonês promove uma redução fenomenológica da obra de arte literária colocando entre parênteses a história, os desejos, etc. para extrair dessa redução a ontologia da obra literária. Ingarden, por sua vez, atribui aos estratos fônicos e semânticos da obra, assim como as suas objetualidades, isto é, projeção das unidades de significação, e aos aspectos esquematizados pela obra a condição de fenômenos fenomenológicos que afetam a consciência do leitor, na qual se processa a significação. Desse modo, Ingarden relaciona objeto (obra de arte), percepção e cognição para situar o leitor na economia da ontologia literária, porque, nessa teoria, é ele quem sintetiza pensamentos e preenche significações correlacionadas com o seu objeto intencional.

Nesse sentido, os precursores da moderna Teoria da Literatura, Warren e Wellek, entraram em consonância com Ingarden ao defenderem a ideia de que toda

obra de arte possui um elemento eterno e mutável, e que nenhuma leitura é capaz de esgotar os significados de uma obra. Como lembra Júlio César de França, para Warren e Wellek:

A obra literária é apenas parcialmente realizada no ato da leitura. Qualquer experiência individual de leitura é uma tentativa de apreensão da estrutura de normas e padrões da obra. A estrutura de uma obra literária constrange a leitura que dela é feita e resiste às imperfeições de nossas leituras. (FRANÇA, 2006, p.78)

Por essa razão, as obras *Teoria da Literatura*, de René Wellek e Austin Warren e *A obra de Arte Literária*, de Roman Ingarden criaram, ontologicamente, uma noção de leitor sobredeterminado pelo texto. Fato que não surpreende, haja vista que tanto Ingarden quanto Warren e Wellek ambicionaram doar à obra de arte literária um estatuto de autonomia. Com isso, as reflexões da obra literária se voltaram cada vez mais para as suas propriedades inerentes e seus recursos estéticos, longe da intervenção “selvagem” do leitor, da “corrosão” da história, da determinação da intencionalidade do autor da obra.

Em virtude disso, Ingarden e Wellek e Warren, cônscios de que as sugestões da obra são inesgotáveis, adotaram a concepção de que a leitura histórica de uma obra realiza uma espécie de abreviação perpectivista da obra. Como ilustra Roman Ingarden:

(...) Partes e estratos sempre diferentes da obra lida são intuídas de forma mais clara, enquanto os restantes mergulham numa penumbra e numa seminebulosidade em que apenas ressoam e têm voz dando coloração de modo especial à totalidade da obra. Uma outra consequência desta mudança constante e dos modos diferentes em que nós experimentamos ora estas vivências ora aquelas é que a obra literária nunca é apreendida plenamente em todos os seus estratos e componentes, mas sempre só parcialmente, sempre, por assim dizer, apenas numa abreviação perspectivista. (INGARDEN, 1979, p.366)

Posto isso, Roman Ingarden, através das “ferramentas” da Fenomenologia husseriana, possibilitou aos estudos literários uma nova forma de conceber a questão da significação e, consequentemente, uma “imagem” de recepção literária e um modelo de leitor fenomenológicos. Esse modelo de leitor pode ser relacionado,

inequivocamente, à tradição epistemológica idealista ou mentalista, já que os seus fundamentos advieram da Fenomenologia de Husserl. A presença desse leitor emerge na medida em que concretiza a leitura. Por isso há sempre, por trás dele, um *a priori*, ou seja, um texto a ser semantizado que exige uma experiência de adequação interpretativa. Ele é na realidade uma potência de percepção, semantização e de abreviação perspectivista do manancial dos fenômenos da obra, é, portanto, antes de tudo, uma consciência perceptiva e de visada de significação.

Embora Wolfgang Iser, na década de 1960, na Alemanha, tenha sido o estudioso que mais se aproximou teoricamente desse modelo fenomenológico de leitor de Ingarden, isto é, da noção de leitor implícito, essa noção se tornou onipresente nos estudos literários relativos à leitura fenomenológica. Por isso, a partir desse período, a categoria do leitor implícito, nascida da relação entre o mentalismo fenomenológico e o formalismo literário, passou a integrar não só as concepções de leitura e leitor fenomenológicos comprometidas com a tradição idealista-mentalista de Husserl, mas também com a concepção de historicidade de Heidegger e Gadamer, como é o caso, por exemplo, da Estética da Recepção Alemã, idealizada por Hans Robert Jauss.

Com a teoria da literatura de Jauss, as contribuições da Nova Hermenêutica se fizeram mais nitidamente presentes nos estudos literários. Desse modo, através das revoluções hermenêuticas de Heidegger e da sistematização de Gadamer, criou-se uma nova cultura na forma de encarar os processos de compreensão e interpretação. Depois deles, os estudiosos da teoria da recepção adquiriram novos referenciais de subjetividade, interpretação, compreensão, linguagem, temporalidade e do ser.

3. Rumo ao Diálogo, à Emancipação e ao Ser

3.1 Heidegger: A Celebração da Hermenêutica Ontológica

A partir das ideias de Martin Heidegger, a Hermenêutica deixa de ser entendida como teoria da interpretação, ou seja, um modo epistemológico de compreender, para tornar-se fundamentalmente uma questão ontológica, um modo

de ser. Como bem lembra Benedito Nunes, em *Passagem para o Poético, filosofia e poesia em Heidegger*: “*Martin Heidegger empreende uma revolução hermenêutica, pois a ambição do autor de Ser e Tempo não é prolongar a concepção de Hermenêutica como uma Kunstlehre, ou seja, como arte de interpretar, mais pelo contrário, é investigar aquilo que lhe dá fundamento.*” (NUNES, 1992, p.55). Nesse sentido, através do “enxerto” da Fenomenologia e da Metafísica à Hermenêutica, Martin Heidegger dissolve a discussão em torno da exegese e das técnicas de interpretação que, tradicionalmente, acompanhava a Hermenêutica de textos, para pôr em seu lugar a reflexão em torno da Hermenêutica e da existência. Para o filósofo francês Paul Ricoeur (1969), a revolução hermenêutica heideggeriana obrigou os hermeneutas de um modo geral a uma alternativa: optar entre uma ontologia da compreensão ou uma epistemologia da compreensão.

Através desse *modus operandi*, Heidegger analisa, ontologicamente, o modo como o *Dasein*, ser-aí (“homem”) comprehende em sua existência concreta; em outras palavras, esse filósofo se propõe a estudar a Hermenêutica em sua relação com a cotidianidade e a existência. Isso resultou numa mudança radical, ou seja, na mundialização da compreensão, pois, a partir de Heidegger, passamos a compreender que os significados se constroem nas experiências concretas da existência, de forma inerente, fato que rompe com a tradição da Hermenêutica Epistemológica que se ocupava com a aprendizagem da interpretação de textos e símbolos, típicas das disciplinas exegéticas. Como lembra Luís Felipe Netto Lauer:

Com efeito, a fenomenologia hermenêutica de Heidegger não pretende avançar teoreticamente na compreensão dos objetos de nossa experiência cotidiana como objetos teóricos, mas ao contrário visa explicitar a maneira como já sempre compreendemos *in totum* nossos comportamentos mais básicos como intencionalmente voltados para os objetos de nosso mundo circundante – englobando até mesmo aqueles comportamentos que possuem o modo de ser e o objeto dados na esfera do teórico. (LAUER, 2008.p.47).

Com a sua Hermenêutica fenomenológica, Heidegger objetiva retomar uma discussão, segundo ele, esquecida pela filosofia: a questão do Ser. Desse modo, a recorrência de Heidegger ao *modus operandi* dessa filosofia deixa bem claro que a

grande questão da filosofia do autor de *Ser e Tempo* é a compreensão do sentido do Ser. O filósofo, praticamente, inicia o *Ser e Tempo*, fazendo uma denúncia do estado atual em que se encontrava a Metafísica ao afirmar que “ser é o conceito *mais universal e mais vazio*” (2009, p. 37). De acordo com tal constatação, ele afirma que a filosofia entificou o Ser, ou seja, determinou e resumiu o Ser à “estrutura” material do Ser. Desse modo, o autor de *Ser e Tempo*, à revelia dessa tradição, propõe uma diferença ontológica, pois, para ele o “ente” é tudo aquilo que pode ser identificado pelo seu gênero e espécie, ou seja, por uma determinação, enquanto que o Ser é algo indeterminado e obscuro.

Todavia, para Heidegger, não é porque o sentido do ser é indeterminado que o questionamento acerca do seu sentido não deve ser problematizado. Para Heidegger, o sentido do Ser está relacionado a um desvelamento e desencobrimento dos seres, que em nossa cotidianidade, encontram-se velados e esquecidos e que podem emergir à “abertura”, ou seja, à compreensão, através do questionamento do *Dasein* (aproximadamente, a existência humana) sobre o sentido do ser.

É nesse sentido, portanto, que, dentre todos os entes, Heidegger afirma ser o *Dasein* o único dos entes a se ocupar com o Ser, já que ele é o único que pode pôr a questão do Ser. Ele entendia o antigo problema filosófico sobre o Ser como algo da ordem da dinâmica do “sendo” e nunca da estática, do dado; para ele, a temporalidade é uma dimensão constitutiva do Ser. Para o autor de *Ser e Tempo*, a temporalidade é uma “zona” das três dimensões básicas do tempo, isto é, passado, presente e futuro, logo, conclui Heidegger que o tempo é um “*fenômeno unificador do porvir que atualiza o vigor de ter sido.*” (HEIDEGGER, 2009, p. 410). Descoberta importante que o distancia de Husserl, pois, enquanto o pai da fenomenologia concebe o acesso à ontologia através do tempo imanente da consciência, Heidegger toma o tempo mundano como fator determinante em nossa relação compreensiva com o Ser. Como lembra Terry Eagleton, na teoria de Heidegger: “*Nossas relações com as coisas cortam fatias de tempo, arrancando os objetos da temporalidade que é sua essência e os figurando em blocos sincrônicos manipuláveis.*” (EAGLETON, 1993, p.210)

Além disso, é importante notar que o próprio termo *Dasein* já nos remete à noção de dinâmica do Ser, pois o termo alemão “*Sein*”, segundo o dicionário *Langenscheidt* (2001), significa ao mesmo tempo “ser” e “estar”, o que confere ao *Dasein* uma relação orgânica com a temporalidade, pois no Ser o *Dasein* está em jogo na medida em que ele comprehende. Lembra-nos Marilena Chauí que em Heidegger:

O tempo é produção da identidade e da diferença consigo mesmo e, nesse sentido, é uma dimensão de meu ser (não estou no tempo, mas sou temporal) e uma dimensão de todos os entes (não estão no tempo, mas são temporais). O tempo não é um receptáculo de instantes, não é uma linha de momentos sucessivos, não é a distância entre um “agora”, uma “antes” e um “depois”, mas é o movimento interno dos entes que reuniram-se consigo mesmo (o presente como centro que busca o passado e o futuro) e para se diferenciarem de si mesmos (o presente como diferença qualitativa em face do passado e do futuro). O Ser é Tempo. (CHAUÍ, 1996, p. 244)

Desse modo, Heidegger, a partir das reflexões sobre a temporalidade impõe à cultura hermenêutica a consciência de que não existe compreensão que não seja situada, temporalmente, e especialmente, sendo, especificamente, esse primeiro um fundamento ontológico da existência. Essas noções de temporalidade e de Ser postas por Heidegger revitalizaram os debates hermenêuticos e a Teoria da Literatura do século XX. A concepção de que a coisa em si mesma não tem uma essência e que o seu ser é temporalidade, redirecionou os estudos hermenêuticos no século XX, pois se a antiga Hermenêutica objetivava alcançar o que estava oculto por “de trás” do texto e dos símbolos, o autor de *Ser e Tempo* propunha um desvelamento da “hemorragia” do Ser, fruto de sua temporalidade.

Além disso, Heidegger também põe o seguinte problema: como o *Dasein* em seu ser-no-mundo, que supõe um fundo temporal-espacial, desvela o Ser dos entes (coisas), inclusive o seu próprio? Para responder a tal questão, o filósofo desenvolve uma das noções mais fundamentais de sua filosofia, a reflexão em torno da existência inautêntica e autêntica. Segundo a teoria de Heidegger, a vida cotidiana, pública, impessoal e funcional levou o homem a ocupar-se com os entes, e esquecer-se de seu ser mais próprio. Entretanto, à medida que o homem cotidiano

passa a cultivar a reflexão sobre a morte e experimenta uma angústia existencial nadificante, ele poderia transcender a “queda” da vida cotidiana e assumir uma existência autêntica, isto é, poderia ser livre para poder viver o seu ser mais próprio. É nessa conotação, portanto, que Heidegger diz que o ser autêntico é um ser-para-morte.

Dessa forma, a dimensão autêntica da existência em Heidegger está relacionada a uma “desautomatização” em relação à faticidade e à mesquinharia da vida cotidiana. De modo que, se na cotidianidade, as coisas se dão a “conhecer” pelo seu complexo relacional e funcional, nas experiências autênticas o Ser é desvelado, justamente quando ele sai desse complexo mediano e conhece um estado de existência inaugural. Segundo Terry Eagleton:

O modelo de Heidegger para um objeto a ser conhecido é, significativamente, um instrumento: conhecemos o mundo não através da contemplação, mas como um sistema de coisas inter-relacionadas que, como um martelo, estão “à mão”; elementos a serem usados em algum projeto prático. O conhecer está profundamente relacionado com o fazer. Mas, o outro aspecto dessa praticidade comum aos homens simples é um misticismo contemplativo: quando o martelo se quebra, quando deixamos de contar com ele, sua familiaridade é arrancada e ele se revela em seu autêntico ser. (EAGLETON, 2003, p.88)

Embora Terry Eagleton caracterize a dimensão da autenticidade em Heidegger de mística, não devemos deixar de pontuar que Heidegger vê na vida cotidiana e nas relações públicas um modo de vida inautêntico, no qual as coisas se banalizam como instrumentos. Os homens perdem a sua singularidade e se encobrem no anonimato do *das Man* (a gente), ou seja, na condição a que a vida cotidiana e pública os empurra. À revelia dessa condição de medianidade, o homem, que comprehende existindo, possui uma posição de excelência, ou em termos heideggerianos, de transcendência, no que se refere ao acontecer ou à emersão do sentido do Ser, porque é em torno do *Dasein* que o Ser dos seres se desvela. Daí a conclusão de Emmanuel Carneiro Leão:

A índole específica desse modo humano (*Dasein*) de ser reside na iluminação da imanência ao mundo pela luz do Ser, na qual os

entes parecem em seu ser: os animais em sua animalidade, os instrumentos em sua instrumentalidade, os homens em sua humanidade, etc.(LEÃO, 1991, p.110)

Com a categoria do *Dasein*, Heidegger instaura na teoria do conhecimento uma relação orgânica entre situação, compreensão e interpretação. O *Dasein* que habita o mundo, antes de sua orientação no mundo, já se encontra em “comércio” com as possibilidades da existência, antes de se projetar nelas. Desse modo, o *Dasein* é compreendido como um ser dotado de possibilidades, porque faz parte de sua ontologia fundamental possuir possibilidades, fruto de um espaço aberto pela existência em que esse *Dasein* “está” inserido. Segundo Benedito Nunes (1992), a palavra “possibilidade” estaria mais próxima da acepção de “potência”. Seria a potência já determinada pela existência, antes de concretizar-se numa dada instância empírica. Isto quer dizer que qualquer espécie de “comportamento” ou de atividade do homem é um modo de existência e, como tal, é uma possibilidade do *Dasein*. Cada modo de existência traz a compreensão de nós mesmos e do mundo. Com Heidegger, a compreensão deixa de ser entendida como a apreensão de um “fato”, para torna-se uma adequação do poder-ser (potência) às possibilidades da existência, já que o *Dasein* existe projetando-se na existência. Para Heidegger (2009), esse projeto não nos remete para um plano previamente traçado por nós no qual, posteriormente, lançaríamos o nosso ser, mas, pelo contrário, na condição de homens (*Dasein*), seres existentes, já estamos projetados na existência e no percurso de nossa existência seguimos projetando-nos para frente, ao encontro de nossas possibilidades. Porém, a partir desse projeto, Heidegger vislumbra uma promoção do Ser, pois para ele: “A *presença*⁷ é a possibilidade de ser livre para o poder-ser mais próprio”. (HEIDEGGER, 2009, p.204). Logo, a primazia da compreensão recai sobre um círculo hermenêutico no qual não há questionamentos que não tenham implicações e pressupostos, do mesmo modo que toda “interpretação” enreda o “intérprete” e vice-versa.

Heidegger, de acordo com isso, nega o primado epistemológico “clássico”, caracterizado pela relação analítico-explicativo existente entre um sujeito

⁷ “Presença” aqui é mesmo que *Dasein*

cognoscente e um objeto cognoscível, para propor em seu lugar uma concepção de compreensão-interpretação, não mais debitária de uma epistemologia da interpretação, mas resultante de nossa condição fundamental de estarmos situados no mundo. Isto significa dizer que sujeito e objeto do conhecimento estão implicados um no outro no horizonte da compreensão, pois, para ele, anteriormente a qualquer “juízo” ou compreensão cognitiva, há uma pré-compreensão que torna, para nós, as coisas familiares. Por isso, o termo *Dasein* remete para um novo olhar para o homem, uma vez que ele representa um dos abalos à tradição da Filosofia Reflexiva, centrada no *Cogito*. Para Heidegger, “o projeto abrangente do ser-homem como *Dasein* no sentido *ek-stático* é ontológico, pelo qual a representação do ser homem como ‘subjetividade da consciência’ é superada.” (HEIDEGGER apud TORRE, 2001, p.149)

Ainda de acordo com Torres (2005), o *Dasein*, em seu *ek-stático* (modo de ser para fora), é um *zu sein*, como a-ser, aberto as possibilidades da existência. Com o *Dasein* heideggeriano, fomos impelidos a ver a compreensão de forma orgânica, isto é, através de um círculo hermenêutico, pois como lembra Heidegger em *Ser e Tempo*: “Em todo compreender de mundo, a existência também está compreendida e vice-versa.” (2009, p.213). Em outras palavras, fiel ao nominalismo, o autor de *Ser Tempo* não se entusiasma com a noção de uma compreensão ideal e universalizante, mas pelo contrário a transforma em uma realidade mundana produzidas por sujeitos concretos.

Diante dessa posição do sujeito na Nova Hermenêutica, podemos concluir que desde Husserl a Fenomenologia luta por uma fuga do psicologismo do século XIX. Assim sendo, ontologicamente, o modo de ser epistemológico da Fenomenologia desconfia de uma maneira ou de outra de um “eu” imediato ou primeiro. Com Heidegger, a certeza do *cogito* se pulveriza levando o filósofo a traçar uma nova reflexão em torno da compreensão humana, já que o pensamento desse filósofo comunga com a tradição da crise das certezas. Segundo Bosi:

A crise na ordem das certezas (que, de um certo ponto de vista, começara com o criticismo de Kant) marca a passagem da Era das Luzes para a era da suspeita. É nesta que tem a sua hora o pensamento de Marx, de Kierkegaard, de Nietzsche, de Freud, de Max Weber, de Heidegger, de Sartre. Aí se vê o selo da nossa contemporaneidade: um olhar que já não absolutiza o *cogito*, porque

o situa no interior de uma existência finita e vulnerável, mas sempre inquieta, interrogante. (BOSI, 2003, p.80).

De acordo com essa lógica anti-racionalista, Heidegger desenvolve um argumento em torno da motivação da compreensão que extrapola o horizonte especulativo. Para esse filósofo, o que liga o homem, por exemplo, às coisas não é o entendimento, mas a *Sorgen* (cuidado), ou seja, a nossa ocupação com os entes (coisas), que nos orienta, hermeneuticamente, na vida cotidiana; assim, como o humor da preocupação (*Bersogen*), exclusiva da existência autêntica, que nos motiva a libertar o Ser para a sua dimensão mais autêntica. Desse modo, deve ficar claro que para Heidegger o compreender está implicado com o humor, fato que o autor não cansa de explicitar em *Ser e Tempo*. Segundo Gadamer:

Heidegger substitui o conceito de subjetividade pelo conceito de cuidado. Nessa posição, contudo, fica claro que o outro só é visado com isso à margem e em uma perspectiva unilateral. Assim, Heidegger fala de cuidado (*Sorge*) e também de preocupação (*Fürsorge*). No entanto, a preocupação conquista nele o acento especial, com o qual ele denominou a preocupação propriamente dita de uma “preocupação libertadora”. A expressão indica o que está em questão com ela. A verdadeira preocupação não é um cuidar do outro, mas um liberar o outro para o seu próprio ser-si-mesmo – em contraposição a um cuidado com outro que lhe satisfizesse todas as suas necessidades e que quisesse lhe retirar o cuidado próprio ao ser-aí. (GADAMER, 2009, p.108).

Outra noção importante na Hermenêutica fenomenológica de Heidegger que vem a corroborar a dissidência do filósofo com o pensamento racionalista é a noção de sentido. Comumente, quando falamos em sentido costumamos relacionar esse termo à descoberta racional de algo. Mas, a partir da teoria heideggeriana, o sentido tornou-se um sustentáculo da compreensão porque ele faz parte de nossa estrutura prévia. Segundo Heidegger: *Sentido é a perspectiva na qual se estrutura o projeto pela posição prévia, visão prévia e concepção prévia. É a partir dela que algo se torna comprehensível como algo.* (HEIDEGGER, 2009, p.213)

Assim, Heidegger, através de suas noções revolucionárias de humor comprehensivo e de sentido aliado à Hermenêutica romântica deflagrou o último

golpe na *subtilitas explicandi*, isto é, na interpretação, pois a sua teoria hermenêutica verticalizou a tendência da hermenêutica moderna de privilegiar o momento da compreensão. A noção de interpretação que encontramos em *Ser e Tempo*, basicamente, é o que encontramos na Hermenêutica romântica, pois, para o arauto da nova hermenêutica, a interpretação é uma função derivada da compreensão, cabendo a ela explicitar um determinado “entendimento” já aberto por um horizonte comprensivo. Devido ao fato de a interpretação pertencer à estrutura do ‘como’, enquanto compreensão à estrutura prévia, uma vez que a interpretação explícita formaliza uma conjuntura comprensiva aberto pela estrutura prévia. Segundo Casanova no círculo hermenêutico de Heidegger:

Nenhuma interpretação se movimenta para além de um espaço previamente aberto pela compreensão. Esse espaço não é um espaço restrito qualquer, mas aponta muito mais para uma totalidade que determina de maneira integral todas as possibilidades interpretativas subsequentes. A compreensão realiza, em outras palavras, incessantemente o projeto de um horizonte globalizante, que funciona num campo de sentido prévio. No interior desse campo, uma série de coisas se mostram possíveis, outras impossíveis, enquanto outras não chegam nem mesmo a vir à tona, segundo a chave do possível e do impossível. A interpretação atualiza, então, aquilo que a compreensão abre como possível. A interpretação atualiza, então aquilo que a compreensão abre como possível e retém por meio disso a articulação originária com o horizonte comprensivo. (CASANOVA 2010, p.12)

Entretanto, isso não quer dizer que o *Dasein* seja condenado a ser “escravo” de sua posição prévia (*Vorhabe*), de sua visão prévia (*Vorsicht*) e de sua condição prévia (*Vorbegriff*). Na realidade, a função primeira da interpretação-compreensiva é não cegar diante de nossas intuições e de noções populares, mas compreender, de modo autêntico, aquilo que se interpreta.

De acordo com essa concepção de compreensão, percebe-se que a Fenomenologia hermenêutica de Heidegger, apresentada no livro *Ser e Tempo*, recoloca de forma mais verticalizada as reflexões da Hermenêutica romântica, pois se Schleiermacher propôs o estudo da compreensão, Heidegger nos ofertou uma ontologia da compreensão, que se tornou um referencial da Nova Hermenêutica. Segundo Palmer:

Mesmo que Heidegger não tivesse escrito mais nada depois de *Ser e Tempo*, o seu contributo para a hermenêutica teria sido decisivo pois nessa obra ele coloca o problema da compreensão num contexto radicalmente diferente. Como modo fundante de existir, transcende os limites defisionais em que Dilthey o colocara ao concebê-lo como a forma histórica contra a forma científica da compreensão. Heidegger foi mais longe defendendo que toda a compreensão é temporal, intencional, histórica. Ultrapassou concepções anteriores ao encarar a compreensão, não como um processo mental mas um processo ontológico, não como um estudo de processos conscientes e inconscientes mas como uma revelação daquilo que é real para o homem. Antes dele, aceitávamos simplesmente como certa a definição prévia daquilo que era real, e só depois perguntávamos como é que os processos mentais colocavam essa realidade; ora, Heidegger veio provar que a compreensão é um passo prévio indicativo do acto de - fundamentação – revelação- da realidade, com o qual se completa a definição anterior. (PALMER, 1969, p.145)

Desse modo, com Heidegger, a compreensão tornou-se um evento, ou seja, aquilo que é vivido e recepcionado pelo *Dasein*. Para a orientação heideggeriana, esse ser não precisava ser analisado em seus mecanismos mentais no tocante ao ato de compreensão, já que esse ato já faz parte sua condição fundamental de vivente, por isso, nem o mentalismo nem a epistemologia da interpretação se fazem necessárias na existência-compreensiva do *Dasein*.

3.2 Heidegger: Profeta da Recepção

Certamente, como lembra Palmer (1969), se Heidegger tivesse escrito apenas *Ser e Tempo*, ele já teria mudado para sempre a Hermenêutica. Entretanto, depois da publicação de sua obra mais conhecida, o filósofo anunciou outras importantes reflexões relativas à questão da compreensão, sobretudo, aquelas referentes à recepção da obra de arte. Nessa segunda fase, Heidegger desenvolveu uma concepção de linguagem e de comunicação estética inovadoras, que influenciaram muitos empreendimentos hermenêuticos ao longo do século XX.

Diferentemente de Edmund Husserl, que ao promulgar a sua “virada” para uma egolatria transcendental perdeu os seus mais representativos discípulos, Heidegger, pelo contrário, ao anunciar a sua *Kehre*, isto é, viragem, para o “dom da vida poética”, ainda assim continuou a influenciar muitos pensadores. Essa virada

foi determinante, por exemplo, para a estruturação da obra *Verdade e Método*, de Hans Georg Gadamer, o modelo de leitor de Hans Robert Jauss e a noção de obra e a recepção da teoria de Paul Ricoeur.

A *Kehre ou a viragem* heideggeriana significou uma mudança de percurso nas reflexões filosóficas de Heidegger. Se em sua primeira fase dita humanista, o autor de *Ser e tempo* se comprometeu com o *Dasein* Humano, no segundo momento, portanto, o grande protagonista de sua filosofia passou a ser o próprio “Ser”, o seu autodesvelar-se, e não mais a transcendência do *Dasein* perante os outros seres. Desde o período de *Ser e Tempo*, Heidegger já anuncia que a sua teoria não estava disposta a cair num subjetivismo ensimesmado e solipsista, tendência que a sua *viragem* radicalizou. Segundo a análise de Gadamer:

Depois de abandonar a autoconcepção transcendental na qual *Ser e Tempo* tinha se detido, Heidegger abandonou mais tarde ainda mais fundamentalmente a dimensão da subjetividade e alijou de suas experiências de pensamento posteriores à “viragem” até mesmo a estrutura de cuidado de ser-aí, sim, até mesmo o conceito de compreensão e o conceito de hermenêutica. Foi nessa direção que se estabeleceram meus próprios trabalhos que se orientam pelo tema da linguagem e pelo primado do diálogo e que encontraram no esboço do problema feito na terceira parte de *Verdade e Método* o seu primeiro delineamento. Quem pensa a “linguagem” já sempre se movimenta em um para além da subjetividade. (GADAMER, 2009, p.111)

Essa noção de “para além da subjetividade” anuncia que a protagonista dessa nova fase de Heidegger seria a linguagem, não a linguagem instrumentalizada, mas a poética, “região” da comunicação humana que o autor de *A origem de Obra de Arte* passa a considerar como privilegiada para o desvelamento do “Ser”. A grande questão posta por Heidegger, em sua segunda fase, foi a noção da linguagem não como mero instrumento de comunicação, mas como “fala”, ou melhor, da linguagem como linguagem. De acordo com essa concepção, o homem não a utiliza, ele habita a linguagem, sendo, ela mesma, portadora de uma “fala” que, em sua dimensão não instrumental, possibilita um diálogo. Desse modo, Heidegger contesta a concepção antropocêntrica de que a linguagem exprime o homem, para conferir-lhe a potência de anunciar o “Ser”. Segundo Palmer:

Em *Unterwegs zur Sprache*⁸ Heidegger encontra na fala, especialmente no dizer (*das Sagen*), a própria essência da linguagem. Dizer é mostrar. Assim, o silêncio pode por vezes dizer mais do que palavras. Ao dizer pertence a capacidade de escuta, de modo que aquilo que tem que ser dito se possa mostrar; o dizer conserva aquilo é ouvido. Nele, o ser mostra-se sob a forma de ocorrência. Colocando o tema em termos de expressão e de aparição: a linguagem não é uma expressão do homem mas uma aparição do ser. O pensamento não exprime o homem, deixa que o ser aconteça como evento lingüístico. Neste deixar que aconteça está o destino do homem, e também o destino da verdade. Em última instância, o destino do ser. (PALMER, 1969, p.158-159).

Dessa forma, para Palmer (1969), o homem, no “segundo” Heidegger, deixa de ser um inquisidor do Ser, para tornar-se “um pastor do Ser”. Todavia, para as lentes das teorias críticas, a noção de recepção de Heidegger, que enxerga “compreensão” como um evento e algo que nós deixamos que nos aconteça, é considerada passiva, como para o crítico marxista Terry Eagleton (2003).

Mas por outro lado, aquilo que, hoje, entendemos pelo termo “recepção” deve-se originalmente às contribuições de Heidegger, provenientes de sua insatisfação com a unidade compreensão-interpretação realizada pela Hermenêutica romântica. Por esta razão, Heidegger potencializou o antigo desejo de Schleiermacher de tornar a “escuta” o fator privilegiado da Hermenêutica.

No sentido aqui proposto, a noção de escuta em Heidegger esconde uma complexidade que pode passar despercebida pelas leituras ideológicas. Para esse filósofo, toda escuta é um diálogo afinado, em que aquele que escuta já traz em si uma “reserva”, ou seja, um pertencer a um mundo. Nesse diálogo, em que incide a diferença, o recebedor não deve apenas escutar o apelo e a interpelação do dito, mas sim fazê-lo significativo ao seu mundo. Como afirma, poeticamente, Heidegger em *Caminho da Linguagem*:

Toda escuta autêntica sustenta-se na saga de um dizer próprio. Pois escutar é reservar-se um pertencimento pelo qual a escuta se apropria pela consonância do quieto. Toda correspondência está afinada com a reserva que se sustenta em si mesma. Por isso, uma tal reserva deve estar sempre pronta para, numa escuta, atender ao chamado da diferença. A reserva deve, no entanto, também atentar para não escutar a consonância do

⁸ Tradução: *A caminho da linguagem*

quieto como ressonância e sim como uma sonância antecipada e, assim, antecipar também o seu chamado. (HEIDEGGER, 2003, p.26)

A partir daí, a compreensão de um texto passa a ser um diálogo pensante com o próprio texto, em que precisamos recepcionar a interpelação do Ser. Para o filósofo, o primordial na vivência das obras de arte não é meramente a extração de sentido, mas “pastorear” a desocultação e desvelamento que o Ser nos proporciona, pois:

Se o autor não é o autor a partir de sua vontade e decisão, também o leitor não é sujeito do ler. O leitor é leitor quando deixa o logos ser logos, no e como diálogo. O acontecer do logos na leitura do leitor só acontece quando o leitor faz da leitura um desvelo (como desvelo da mãe para com o filho). O desvelo traz em si a obediência da fala da verdade da obra de arte no acontecer-poético-apropriante, no acontecer do logos. (CASTRO, 2010, p.22)

Percebe-se, assim, que o problema da existência, em Heidegger, migrou da analítica da facticidade do *Dasein* para o “Ser” da obra de arte, levando o autor de *A Origem da Obra de Arte* a criar o conceito de “mundo da obra”. Segundo essa noção, a obra de arte cria uma realidade, contextualmente autêntica, instaurando, a partir dela, um lugar de excelência, no qual o “Ser” desvela-se em seu Ser mais autêntico. Convidando-nos a participar de uma existência mais autêntica, ou seja, fazendo-nos “morar na casa da linguagem.” Essa morada nos leva a uma experiência na qual o estranhamento provocado por esse “mundo da obra” não se limita à mera questão de fundo e forma, mas, sobretudo, nos conduz a uma *lichtung* (*abertura*), a um saber inaugural que nos desfamiliariza com a vida cotidiana. Daí compreendermos que a arte para ele tem um efeito sobre o recebedor, porque, para esse filósofo, o leitor e o mundo da obra são arrastados para uma contextualidade inaugural. Para Benedito Nunes (2007), a grande questão da arte em Heidegger é um conflito entre a Terra (residência humana) e o mundo (operado pela arte) e, neste sentido, o segundo deve produzir uma abertura autêntica para o primeiro, em outras palavras, a obra de arte tem o “poder” de tornar “a Terra mais Terra”, ou, como diz Heidegger (2010) a obra instala um mundo e elabora a terra.

Para Heidegger, o que transforma a pintura dos sapatos de um camponês em arte, por exemplo, no célebre quadro de Van Gogh, não é a *mimesis*, propriamente dita; mas um acontecer do desvelamento, pois segundo ele:

No quadro de Van Gogh acontece a verdade. Isso não significa que aqui algo existente tenha sido reproduzido corretamente, mas, sim, no processo de manifestação do ser-utensílio do utensílio-sapato, o sendo no todo, Mundo e Terra no seu jogo de oposições, chega ao desvelamento. (HEIDEGGER, 2010, p.141)

De acordo com Benedito Nunes, na produção desse embate entre a Terra e o Mundo, não se faz necessário produzir um ente para tal fim, mas alcançar a abertura do Ser num ente já existente, uma vez que para Heidegger a arte tem um comprometimento com a própria existência. Isso não quer dizer que ele tenha uma concepção realista de obra de arte, mas que o estranhamento da obra de arte se dá no sendo do contexto do mundo da obra e não devido à *mimesis*.

Nessa referência de Heidegger ao quadro de Van Gogh fica claro que as “teias” do círculo hermenêutico se fecham na obra para abrir um horizonte. Em outras palavras, só saberemos o “Ser” que se desvela por traz do “símbolo” do sapato do camponês pintado por Van Gogh se nos deixarmos envolver pela teia de referencialidade que circunscreve essa coisa, sapato, no quadro. Só a partir daí podemos perceber a fala inaugural por ela simbolizada, ou seja, a fadiga, a labuta, etc. que envolvem a vida do camponês. Segundo Heidegger:

Quanto mais solitária a obra, estabelecida na figura, permanece em si, quanto mais puramente parece romper todas as referências com os homens, tanto mais facilmente o impulso do embate, que tal obra é, entra no aberto, tanto mais essencialmente o extra-ordinário irrompe e o que aparece até aqui como ordinário-habitual se anula. Mas este impelir para o embate múltiplo nada tem de violento; pois quanto mais puramente a própria obra está arrebatada para a abertura do sendo aberta por ela própria, tanto mais facilmente nos lança nessa abertura e nos retira, ao mesmo tempo, do habitual. Seguir este deslocamento quer dizer: transformar as referências habituais com o mundo e com a Terra e, desde então, suspender-se todo o fazer e avaliar, conhecer e olhar corriqueiros, para permanecer na verdade que acontece na obra. (HEIDEGGER, 2010, p.169)

Como se percebe, a partir desse argumento estético, a desfamiliarização e desautomatização da percepção estão presentes no discurso de Heidegger. Este fato que levou Terry Eagleton, no livro *Teoria da Literatura*, a aproximar o pensamento de Heidegger às idéias do Formalismo Russo. Todavia, não devemos esquecer que a tônica do autor de *A Origem da Obra de Arte* não é unicamente a questão da percepção, mas a manifestação do Ser na linguagem da obra, ou seja, uma preocupação ontológica. Essa preocupação ontológica de Heidegger, que acontece quando o homem se abre para autenticidade do Ser manifestada na obra de arte, em termos de recepção literária, abriu caminhos para se pensar a relação entre literatura e emancipação existencial do leitor.

Desde a sua primeira fase, Heidegger se ocupa com a compreensão existencial, por isso a questão da abertura à autenticidade do Ser, por exemplo, foi uma constante no pensamento heideggeriano, chegando esse a influenciar, inclusive, a Teologia de Bultmann, que via nas escrituras do Novo Testamento o seu significado original e salvífico, como lembra Palmer (1969). Nesse sentido, a crença de Heidegger numa existência está relacionada a uma apelação ou interpelação do chamado do Ser que se oculta e que, raramente, emerge. No que se refere, especificamente, à obra de arte, na teoria de Heidegger, segundo Palmer:

Quando a obra de arte é considerada, não como uma objectivação da subjetividade humana, mas como uma revelação do ser, ou como uma janela para o domínio do sagrado, então o encontro que com ela temos é como receber uma dádiva, não mais é o acto de um sujeito que capta a sua subjetividade.(PALMER, 1969. p.152)

Heidegger, portanto, retira da subjetividade o poder de manifestar o ser, para delegá-lo à historicidade, isto é, àquilo que surge e acontece no tempo. Segundo Benedito Nunes (2007), para Heidegger, apesar de perdemos “a temporalidade da arte e a sua existência efetiva”, é possível recuperarmos as “experiências históricas” que ela assinala, devido ao fato de a própria obra possuir uma fala que comunica através do diálogo.

Nesse sentido, Heidegger se afasta da noção de linguagem-estrutura tão presente nas *Investigações Lógicas*, de Husserl, para em seu lugar instaurar a

noção de linguagem-diálogo. Essa noção de linguagem foi uma das maiores contribuições da Nova Hermenêutica, que, por meio dela, conduziu a Hermenêutica para a escuta e a recepção.

3.3 Gadamer: Celebração da Hermenêutica da Linguagem-Diálogo

A partir da revolução hermenêutica heideggeriana conquistamos a consciência de que o homem é um habitante do mundo, condição que o põe diante de um mundo encarnado, impelindo-o à condição ontológica de compreender-interpretar. Desse modo, a imagem de homem que a revolução hermenêutica empreendida por Heidegger legou ao Ocidente foi de um ser finito e situado historicamente que recolocou a posição do homem na teoria do conhecimento, pois, a partir desses pressupostos, todo saber tornou-se também finito e situado, sendo o homem incapaz, consequentemente, de colocar a última questão das questões que envolvem o Ser das coisas conhecidas. O Ser, portanto, a partir dessa Nova Hermenêutica, não pode mais ser confundido com uma substância, mas, pelo contrário, tornou-se um “sendo”, ontologicamente, qualificado pelo tempo.

Foi seguindo essas sugestões que o filósofo Hans-Georg Gadamer erigiu a sua hermenêutica na década de 1960. Esse filósofo alemão, que foi aluno de Heidegger em Marburgo, nos anos 20, continuou a crítica à Hermenêutica epistemológica iniciada pelo seu mestre. Assim como Paul Ricoeur, Gadamer entendeu como radical a forma como Heidegger havia colocado o problema da ontologia fundamental, na qual o problema da compreensão estava, essencialmente, amalgamado à facticidade e à existência. O próprio título de sua obra fundamental, *Verdade e Método*, denuncia a tentativa desse hermeneuta de ultrapassar uma problemática instalada pelas próprias reflexões hermenêuticas, isto é, de superar a dicotomia entre a ontologia heideggeriana *versus* o metodologismo de Dilthey. Norma Cortês, ao comparar o título de *Ser e Tempo* com *Verdade e Método*, conclui que:

[...] A tese fundamental desta obra (*Ser e Tempo*) sustenta firmemente a cópula enunciada pelo título. Quer dizer: em Heidegger, ser é tempo. Raciocínio cuja analogia não se aplicaria ao entendimento da hermenêutica gadameriana. Porque, a rigor, nem o método é caminho, fundamento ou morada da verdade; nem verdade consiste num substantivo feminino singular que guarda clara e inequívoca unidade de sentido. (CORTÊS, 2005, p.7).

Com isso, Gadamer foge às pretensões de científicidade postas pelo método positivo e rejeita ao mesmo tempo uma noção de verdade enquanto substância inequívoca. Na realidade, o autor de *Verdade e Método* busca unir, em sua teoria hermenêutica, o “sendo” da ontologia de Heidegger ao esforço de uma apropriação “autêntica” desse “sendo” a partir de nosso horizonte histórico finito e situado. Segundo Palmer (1969), a abordagem escolhida por Gadamer está próxima de uma dialética socrática, isto é, distante de um apriorismo metodológico, mas próximo de um jogo de perguntas e respostas ao longo da repercussão da obra ao longo do tempo.

Embora percebamos esses acentos particulares de Gadamer à sua problemática hermenêutica, não podemos desconsiderar que ela só foi possível, devido à revolução empreendida por seu antigo mestre. Nesse sentido, entusiasmado com as ideais de Heidegger, sobretudo aquelas relacionadas à “despsicologização da Hermenêutica”, à “temporalidade” e à “pré-compreensão”, o autor de *Verdade e Método* arrojou as ideias do autor de *Ser e Tempo* com a sua “consciência histórica” e as recolocou de uma maneira menos “radical”.

No que se refere à despsicologização da Hermenêutica, sabemos que essa inovação tem a sua origem com o corte que Heidegger promoveu com as hermenêuticas psicológicas, praticadas por Dilthey e Schleirmacher, que ambicionavam, no exercício hermenêutico, conhecer o autor melhor do que ele mesmo. Essa transladação da Psicologia para o mundo orientou cada vez mais as reflexões em torno da historicidade. Tal reviravolta, por sua vez, encorajou Gadamer a traçar uma vertente pautada na historicidade e na “coisa do texto”, mudando o fundamento da compreensão da consciência do autor para a eficácia ou ação histórica, ou melhor, para a potência que as “obras” possuem, em variadas épocas, de instaurar um diálogo entre os horizontes do presente e do passado, o que trouxe

para a hermenêutica a consciência produtiva do distanciamento. De acordo com essa Hermenêutica, interpretar uma obra à luz da história e de seus efeitos torna a sua compreensão mais eficaz. Gadamer chamou essa *performance* comprensiva de história dos efeitos, *Wirkungsgeschichte*, de acordo com Giovanni Reale & Dario Antiseri:

É um conceito de importância fundamental na teoria da hermenêutica proposta por Gadamer. Escreve Gadamer: “uma hermenêutica adequada deveria esclarecer a realidade da história também no próprio compreender”. Uma obra de arte, um romance, uma teoria científica têm a sua “sorte”, produzem seus efeitos, proíbem algumas direções de pesquisa, desenvolvem outras, entrecruzam-se com algumas outras tradições etc. Isso nos faz entender que um objeto a interpretar não nos é dado em sua imediatez, mas a enfrentamos à luz da história dos efeitos. A *Ilíada* e *Odisséia* são obras pesquisadas dentro dos desenvolvimentos da “questão homérica”, ou seja, dentro de interpretações e discussões doravante imprescindíveis na pesquisa sobre Homero. (REALE & ANTISERI, 2006, p. 254)

Em consequência disso, a compreensão eficiente para o autor de *Verdade e Método* é aquela na qual o horizonte atual, hermeneuticamente educado e situado no horizonte da tradição⁹, já que ele está em “constante formação”, abre-se num diálogo profícuo com os horizontes do passado, para que se estabeleça, como lembra Norma Côrtes (2006), uma tradição de experiência pensante. Nessa fusão, um novo produto de sentido emerge, condicionalmente, fundidos, pois como ele lembra: “A *vigência da tradição* é o *lugar onde essa fusão se dá constantemente, pois nela o velho e o novo sempre crescem juntos para uma validade vital, sem que um e outro cheguem a se destacar explicita e mutuamente*. (GADAMER, 2008, p.404,405).

Hans Georg Gadamer, consciente de que Heidegger havia reabilitado da viseira romântica os conceitos de pré-compreensão e tradição e que esses foram

⁹ Segundo Palmer: A Hermenêutica de Gadamer e a sua crítica à consciência histórica sustentam que o passado não é como um amontoado de factos que se possam tornar objeto de consciência; é antes um fluxo em que nos movemos e participamos, em todo o acto de compreensão. A tradição não se coloca, pois, contra nós; ela é algo em que nos situamos e pelo qual existimos; em grande parte é um meio tão transparente que nos é inevitável – tão invisível como a água o é para o peixe. (PALMER, 1969, p.180).

desabonados, anteriormente, pelos iluministas, tentou revigorar esses conceitos em sua Hermenêutica de uma forma crítica.

Graças a esse empreendimento, o autor de *Verdade e Método* se debruçou, em torno desse conflito e não é por acaso que ele publica em 1954 e 1981, respectivamente, os ensaios *Mito e Razão* e *Mito e Logos*, nos quais reflete sobre os princípios do pensamento mítico, de índole romântica, e o logocêntrico iluminista. Em *Mito e Razão* (*Mythos und Vernunft*), assim contextualiza a posição da Alemanha nesse conflito de pensamentos:

Não apenas o mundo anglo-saxão como um todo, mas também os países do Leste dominados pela doutrina comunista são marcados pelo ideal do esclarecimento, pela crença no progresso da cultura sob domínio da razão humana. Além disso, há uma esfera do mundo que está tão profundamente perpassada pela imutabilidade das medidas e ordens naturais que o pensamento moderno não consegue abalar a convicção. Esse é o mundo latino que, formado pelo catolicismo, permanece um defensor constante do pensamento ligado ao direito natural. Todavia, na Alemanha e a partir dela, o esclarecimento moderno ligou-se a impulsos românticos em uma unidade efetiva duradoura, cujos pólos extremos são o esclarecimento radical e a crítica romântica do esclarecimento. (GADAMER, 2010, p.57)

Esse filósofo não buscou situar o seu problema nem no esclarecimento radical nem na crítica romântica do esclarecimento. Ele trabalhou para reabilitar os conceitos de “tradição” e “preconceito” defasados pelos Iluministas e reverenciados pelos românticos, de forma positiva e “crítica”.

Historicamente na *Aufklärung* (Iluminismo), os termos tradição e autoridade estiveram ligados à sujeição e ao pensamento acrítico e não à emancipação crítica da razão. No período romântico, por sua vez, revestiram a tradição de uma autoridade positiva, pois, para eles, a tradição seria um “universal” que influenciava todas as nossas experiências, já que ela nos “falava” em sua autoridade original e “mítica.”¹⁰

¹⁰ Para Gadamer, a tradição possui uma “fala”, tal como também a linguagem poética possuia para Heidegger. É interessante notar que em passagens de *Verdade e Método*, Gadamer se refere à “fala” da tradição como “saga”, narrativa heróico de força mítica. Nesse sentido, é válido transcrevermos o conceito de mito que Gadamer expunha em seu artigo *Mitos Logos* de 1981: “Mito é o dito, a saga, no entanto, ele o é de um tal modo, que o que é dito na saga não admite nenhuma outra possibilidade de

Gadamer “resolve” esse conflito através de uma simbiose entre a crítica e a tradição, e, para atingir tal fim, o autor de *Verdade e Método* adotou a noção de tradição positivamente, tal como os românticos, já que, para o filósofo, as nossas pré-concepções são frutos dos referenciais culturais transmitidos pela tradição e, por isso, podem nos fornecer “matérias-primas” relevantes para o conhecimento. Embora ele justificasse criticamente a sua apropriação da tradição e da compreensão, isso não o salvou de severas críticas.

Dentre essas críticas a de Terry Eagleton (2003) soa bastante intrigante. Para o estudioso inglês, a História, em *Verdade e Método*, não é um lugar de conflitos, rupturas e marginalizações, mas uma instância que deixa transcorrer de forma harmônica a tradição, na qual, por meio das obras humanas, o “bastão” do patrimônio cultural é passado e renovado sempre positivamente.

Paralelamente, ainda em *Verdade e Método*, Gadamer esboça uma defesa antecipada da sua noção de Tradição. Como podemos ver:

Parece-me, no entanto, que entre a tradição e a razão não existe nenhuma oposição que seja assim tão incondicional. Por mais problemática que seja a restauração consciente de tradições ou a criação consciente de tradições novas, também a fé romântica nas “tradições que vingaram”, ante as quais deveria silenciar toda razão, acaba sendo preconceituosa e, no fundo, fiel à *Aufklärung*. Na realidade, a tradição sempre é um momento da liberdade e da própria história. Também a tradição mais autêntica e a tradição melhor estabelecida não se realizam naturalmente em virtude da capacidade de inércia que permite ao que está aí de persistir, mas necessita ser afirmada, assumida e cultivada. (GADAMER, 2008, p. 373).

Na realidade, subjaz a toda a justificativa gadameriana a lição de Heidegger em *Ser e Tempo*. No capítulo da obra intitulado *A tarefa de uma destruição da história da ontologia*, Heidegger fala, justamente, de uma apropriação autêntica e inautêntica da tradição, pois de acordo com esse filósofo, apropriamo-nos inautenticamente da tradição quando ela encobre o nosso acesso às fontes

experiência senão justamente a de colher o dito. Por isso, a palavra grega que é traduzida pelos latinos como “fábula” apresenta-se em contradição conceitual com o logos que pensa a essência das coisas e possui a partir daí um saber a qualquer momento dedutível sobre as coisas”. (GADAMER, 2010, p.59)

originárias, e autenticamente, quando a cultivamos, a investigamos e a conservamos.

Fica evidente, portanto, que Gadamer adota o paradigma mítico, ou seja, o da saga-tradição-historicidade, contudo, sem desconsiderar, a seu modo, uma alternativa crítica, herdeira da *Aufklärung*, que em nada lembra o discurso metodológico do Positivismo. A pretensão hermenêutica de Gadamer é colocar e responder a uma pergunta ontológica, isto é, “como é possível compreender?”, questionamento que ele busca responder sob uma viseira romântica-crítica e fenomenológica. Fiel a Heidegger, Gadamer dirige sua Hermenêutica para a *práxis* da vida, mais precisamente para a experiência concreta do intérprete, situada historicamente, com as obras, portadoras da tradição que ativam o diálogo com o presente.

Abre-se, a partir dessa ontologia, uma hermenêutica sensível à “verdade” possível, ou melhor, a um “devir em suspenso”, pois a compreensão da obra, a partir dessa sensibilidade, se faz num *continuum* histórico. Por isso, assevera Gadamer:

Não basta ao homem colocar de modo infalível as últimas questões; ele necessita também do sentido factível, o possível, o correto aqui agora. Primeiramente, penso que aquele que filosofa deve ter consciência da tensão entre as suas próprias pretensões e a realidade na qual se encontra. (GADAMER, 2008, p.26)

A metacrítica desse filósofo faz-nos lembrar, grosso modo, o discurso ontológico com que Heidegger abre o livro *Ser e Tempo*. Nele, Heidegger diz que, embora o conceito de Ser seja obscuro, não nos impede de pôr em questão o seu problema. Desse modo, ao nos aproximar dessa exposição de Gadamer é invitável não voltarmos a tal reminiscência. Nesse sentido, não é porque não podemos ter um conhecimento pleno do Ser da obra que não podemos angariar um “esforço” hermenêutico para compreendê-la.

Segundo ele, o fundamento hermenêutico da obra de arte não consiste nas abstrações das teorias estéticas nem no metodologismo, mas nas experiências concretas com elas. Para operacionalizar essa nova inteligência, Gadamer reativa o círculo hermenêutico heideggeriano, de forma bastante *suis generis*, a partir do qual

o autor de *Verdade e Método* desenvolve a noção de a “coisa do texto”, isto é, a obra de arte em si.

Esse filósofo, em sua leitura de *Ser e Tempo*, parte do seguinte fragmento de Heidegger, que explicita a noção do círculo hermenêutico heideggeriano, para construir a sua teoria:

Embora possa ser tolerado, o círculo não deve ser degradado a círculo vicioso. Ele esconde uma possibilidade positiva do conhecimento mais originário, que, evidentemente, só será compreendida de modo adequado quando ficar claro que a tarefa primordial, constante e definitiva da interpretação continua sendo não permitir que a posição prévia, a visão prévia e a concepção prévia (Vorhabe, Vorsicht, Vorbegriiff) lhe sejam impostas por intuições ou noções populares. Sua tarefa é antes, assegurar o tema científico, elaborando esses conceitos a partir da coisa, ela mesma. (GADAMER, 2008, p.355)

Percebe-se a partir dessa seleção do pensamento heideggeriano por Gadamer, que o autor de *Verdade e Método* põe em relevo determinados pontos do círculo hermenêutico de Heidegger. Gadamer evidencia, notadamente, as implicações do intérprete com o seu objeto de interpretação, ou melhor, com a questão da volta “às coisas em si” da Fenomenologia. Fato que o conduz a levar a sério a obra de arte concreta.

Como vimos, para a Hermenêutica filosófica de Gadamer não cabe ao homem, ente finito e situado, pôr as últimas questões, mas nem por isso, como lembra o autor de *Verdade e Método*, ele deve deixar de reivindicar um sentido possível que satisfaça o seu aqui e o agora. Desse modo, embora Gadamer celebre o conceito de pré-compreensão, adverte que no exercício hermenêutico não devemos ficar escravos dessas pré-concepções, mas dirigi-las à alteridade da obra, ou melhor, à pergunta que ela nos coloca em forma de resposta, já que o autor celebra uma consciência educada para ouvir a “fala” da tradição. De acordo com isso, impelidos por essa latência da obra e pelo nosso horizonte temporal, produzimos um sentido dentre outros possíveis, já que essa lógica entre pergunta e resposta é um *continuum* na existência temporal da obra, formando o seu ser, ou melhor, a sua história de efeito. Daí a origem do fundamento máximo de Gadamer

de que o círculo hermenêutico não ter fim. Como lembra Gadamer: “O verdadeiro sentido de uma obra não se esgota, não há para obra de arte um lugar para o verdadeiro ou falso, nela, na obra de arte, há espaços para novas fontes de compreensão”. (GADAMER, 2008, p.395)

Nesse sentido, a obra é um “organismo” feito de linguagem, mediante a qual tradição nos “fala”,¹¹ ou seja, seria a obra de arte uma zona dialógica em que ela mesma e os intérpretes se comunicam. Embora separados pela distância temporal, a obra e os intérpretes compartilham a presença da tradição, que assegura à obra o *status de medium* na qual se realiza um diálogo dos horizontes do passado e do presente, numa lógica de pergunta e resposta, caracterizada por uma dialética entre familiaridade e estranhamento que acarreta na produção do sentido, na qual o que era estranho tornou-se familiar e renovado. Com essa ideia de “verdade” como acontecer histórico, animado pela dialética da pergunta e resposta, isto é, o princípio no qual o intérprete deve refazer o horizonte da pergunta da qual obra de arte é uma resposta, para ativar outras possíveis respostas, geralmente interpeladas pelo seu horizonte histórico. Com essa perspectiva gadameriana, o discurso sobre a arte ganha justificativa própria sobre a “verdade” da compreensão artística, que é uma verdade dentre outras verdades no *infinitum* histórico. “Verdade”, aliás, conseguida, não pela arbitrariedade, mas por um “acontecer” pautado na fusão de horizontes.

Segundo Gadamer, a nossa familiaridade com as coisas ou a nossa estrutura prévia de conhecimento não seria resultado de nossa subjetividade, mas fruto da nossa experiência concreta com a tradição. Da mesma forma, com esse mesmo argumento histórico, ele reserva à arte um modo de compreensão divorciado das implicações da objetividade e da subjetividade do discurso estético, pois, de acordo com ele:

A presente investigação (Verdade e Método) inicia, portanto, com uma crítica da consciência estética, a fim de defender a experiência da verdade que nos é comunicada pela obra de arte contra a teoria estética, que deixa limitar pelo conceito de verdade da ciência. Mas não se limita à justificação da verdade da arte. (GADAMER, 2008, p.31).

¹¹ Lembremos que essa noção de que a linguagem tem uma fala provém das ideias do segundo Heidegger que Gadamer tomou de empréstimo.

Fica claro que, para Gadamer, o sentido da obra é resultado de nossa experiência concreta com ela e não resultado de abstrações estéticas. Nesse ponto, há uma convergência explícita das ideias de Gadamer com as de Heidegger. No capítulo “*A destruição da estética e a modernidade*”, do livro *Hermenêutica e Poesia* de Benedito Nunes (2007), temos acesso à antipatia de Heidegger pela abstração estética, que, segundo ele, representava o fenômeno de uma “subjetivação generalizada”. Esse filósofo, para além da abstração subjetivista, defendia a vivência, a participação do intérprete com a obra em si, pois é diretamente nela que se dá o acontecer da verdade, desvelamento que o poeta, ontologicamente, deposita na linguagem. Para o autor de *Ser e Tempo*, segundo Nunes: “*A linguagem é o limite, o limiar de toda experiência e, consequentemente, também da arte cujo produzir requer a prévia situação de intercurso verbal.*” (p.118).

Em relação ao intérprete, o autor de *Verdade e Método* não reserva a ele nenhuma entidade personalista, mas o toma como uma eficácia que serve à compreensão do texto. Como podemos ver em artigo de 1983:

O intérprete deve superar o elemento estranho que impede a inteligibilidade de um texto. Faz-se mediador quando (o discurso) não pode realizar sua missão de ser escutado e compreendido. O intérprete não tem outra função que a de desaparecer uma vez alcançada a compreensão. O discurso do intérprete não é um texto, mas serve ao texto. Isso não significa, porém, que a contribuição do intérprete se esgote no modo de escutar o texto. Essa contribuição não é temática, não objetivável como texto, mas está incorporado ao texto. (GADAMER, 2009, p.405)

Nessa declaração de Gadamer fica explícita a ontologia máxima pregada por *Verdade e Método*: o Ser para o texto. Se, para Heidegger, a existência autêntica em *Ser e Tempo* se confunde com o ser-para-a-morte, Gadamer se aproxima, mas do segundo Heidegger, ao fincar na linguagem a “casa” do Ser. E esse descolamento da problemática do intérprete e das técnicas de interpretação para a dimensão da linguagem e da ontologia que os paradigmas ontológico-históricos, promovidos por Heidegger e Gadamer, contribuíram para um redimensionamento da

concepção do intérprete. Soma-se a essa mudança, o fato de Gadamer ter reabilitado um antigo pressuposto hermenêutico: o *aplicatio*, que definitivamente, abriu novos caminhos para se pensar a atividade Hermenêutica.

A partir de *Verdade e Método*, a questão do apriorismo metodológico passa a ser substituído pela prática filosófica do *aplicatio*, ou seja, pela noção de que em todo ato comprehensivo deve-se levar em consideração a situação atual do intérprete. Segundo Gadamer (2008), a antiga tradição hermenêutica dividia o problema hermenêutico em três *subtilitas intelligendi*, comprehensão, *subtilitas explicandi*, a interpretação, e durante o pietismo foi introduzida a *subtilitas applicanti*, aplicação. Esses três componentes integravam a comprehensão. No entanto, quando no período romântico houve a descoberta da “unidade interna” da comprehensão e da interpretação, quando se descobriu que a interpretação era explicitação da comprehensão, o *explicatio* caiu no esquecimento. Desse modo, ao reabilitar o *aplicatio*, Gadamer *situia toda interpretação a sua historicidade*.

Essa conquista hermenêutica foi bastante prestigiada nos meios literários, notadamente pelo estudioso Luiz Costa Lima, em seu ensaio *Hermenêutica e abordagem literária*. Segundo o autor de *Teoria da Literatura em suas Fontes*:

A *aplicatio* era eliminada da hermenêutica precedente porquanto se entendia, de acordo com o privilégio ao indivíduo-autor, que o papel de seu praticante consistia em reproduzir a produção autoral. Dessa maneira o interesse – i.e., quais são motivações na escolha de certo tema, para não falar na escolha da própria disciplina - era tomado como inexistente ou irrelevante. E contemporânea a esta posição o definir a experiência diante da arte como um prazer desinteressado, uma finalidade sem fim. (LIMA, 1983, p. 80).

Poderíamos já afirmar, neste ponto da discussão, que o fato de Gadamer ter se ocupado demasiadamente com a tradição e com a “coisa do texto” não deu a ele a oportunidade de elaborar uma concepção de intérprete mais arrojada. Mas, segundo Luiz Costa Lima, a reabilitação do *aplicatio*, por esse filósofo foi fundamental para desmistificar a ideia de uma contemplação da arte apolítica e desinteressada.

Posto isso, podemos inferir que a recepção teórica de Heidegger por Gadamer intercambiou uma noção mais “amadurecida” da Hermenêutica fenomenológica, pois se a compreensão-interpretação em Heidegger é ontologicamente fundamental, em Gadamer, além de ontológica, já que seu modo de ser é a temporalidade, é também fruto de *performance*, ou seja, da educação hermenêutica do intérprete que deve ouvir a “fala” da tradição e refazer a pergunta para qual o texto é uma resposta. Nesse sentido, longe da presunção da ciência positiva, Gadamer lega à Hermenêutica a consciência de que as interpretações são finitas e situadas e, por isso, não cabe a elas pôr as “questões últimas”. Por outro lado, ele não nos deixa órfãos de um saber, que necessitamos no aqui e agora, isto é, ele nos aponta como horizonte a noção de eficácia histórica.

As idéias de Gadamer, desenvolvidas em *Verdade e Método*, foram assimiladas pelos estudiosos alemães da escola de Constança, sobretudo, por Hans Robert Jauss, que as aplicaram a uma Teoria da Literatura. No contexto da segunda metade do século XX, as ideias de Gadamer ressoavam nos departamentos de humanidades das universidades alemãs, em meio a um momento de crise, período em que se esgotava a tradição dos estudos filológicos, assim como da historiografia literária. Nesse período, os centros acadêmicos alemães, fortemente influenciados pelas pesquisas de lastro histórico e filológico reagiam também às ideias nascentes do Estruturalismo francês. Soma-se a esse panorama de crise a democratização das universidades alemãs que exigiam a modernização dos estudos literários.

Por essa razão, enquanto os centros de estudos franceses, pós década de 60, viviam o apogeu dos estudos estruturalistas, a Alemanha legou, através da Escola de Konstanz, à comunidade de estudiosos da literatura, a *Teoria da Recepção* sob a maestria de Hans Robert Jauss,¹² discípulo da Hermenêutica de Gadamer.

Esse estudioso, em sintonia com os paradigmas hermenêuticos gadamerianos, adotou a noção de “dialética socrática” para erigir uma história da recepção pautada

¹² Gadmer, no Pósfácio referente à 3º edição (1972) de *Verdade e Método*, revela-se consciente da contribuição de sua hermenêutica para a Teoria da Literatura, inclusive, cita o trabalho de Hans Robert Jauss *Literaturgeschichte als Provokation* (A história da literatura como provocação, 1970).

nos efeitos ético-estéticos que as obras literárias exercem sobre o público. Desse modo, poderíamos afirmar o que aproximou Gadamer e Jauss foi o interesse por aquilo que Guillén (1982) chama de “interhistoricidade”, isto é, por um desejo de entrelaçar o espaço e o tempo. E a partir desse interesse, eles cultivaram uma noção de alteridade, sugestionado por Heidegger, em que o momento atual do intérprete torna-se imprescindível para evocar um “tu” do passado.

4. Iguais, mas Diferentes: Hans Robert Jauss e Paul Ricouer

4.1 Hans Robert Jauss: A Nova Hermenêutica e a Teoria da Recepção

Terry Eagleton (2003), no capítulo “*Fenomenologia, Hermenêutica, Teoria da Recepção*”, do livro *Teoria da Literatura: uma introdução*, refere-se à Estética da Recepção ou à Teoria da Recepção como a mais recente manifestação da Hermenêutica na Alemanha. Essa nova área de estudos, desenvolvida na Universidade de Konstanz,¹³ encontrou nas ideias de Hans-Georg Gadamer sugestões valiosas para o seu desenvolvimento, notadamente, nos trabalhos de Hans Robert Jauss e Wolfgang Iser. Mas, sem dúvida, as ideias da Nova Hermenêutica se concretizaram mais, plenamente, no primeiro deles, mentor da Estética da Recepção.

Animaram o pensamento desse grupo, além da Hermenêutica de Gadamer, ex-professor de Jauss, as ideias de Roman Ingarden, que chegaram à Konstanz por

¹³ De acordo com Mariana Lage Miranda, em sua dissertação de mestrado *Objeto ambíguo: Arte e Estética na Experiência Contemporânea*: em 1966, Hans Robert Jauss foi convidado pelo professor Gerhard Hess, dentro do contexto da reforma Universitária alemã, para integrar o corpo docente da recém fundada Universidade de Constança. Essa Universidade foi concebida dentro de um espírito inovador, na qual eminentes professores abdicaram de suas autonomias departamentais da área da linguagem para pensar de forma interdisciplinar. Compunha esse grupo de professores, por exemplo, Wolfgang Iser, com os seus estudos sobre a Língua Inglesa. Além disso, explicita Miranda, em sua pesquisa, que a expressão *Estética da Recepção*, grafada com iniciais maiúsculas, refere-se à proposta metodológica da Teoria da Literatura desenvolvida em Konstanz, já com iniciais minúsculas, ela se refere a uma vertente teórica, isto é, uma autoridade sem autores, que se tornou um paradigma de estudos literários no mundo.

meio do Estruturalismo tcheco. No que se refere à influência de Ingarden em relação aos tchecos, expõe Glória Vergara:

[...] Segundo Pozuelo Yvancos, o que Jan Mukarovsky e seu discípulo Félix Vodicka fizeram no Círculo de Praga, foi potencializar o método de Ingarden ao subtraí-lo de seu a-historicismo e individualismo e submergi-lo no processo histórico-coletivo (p.112). Mukarovsky fala de um fenômeno de concretização movediço e variante que atualiza uma série de normas de caráter social. (VERGARA, 2007, p.118-119 **tradução nossa**)¹⁴

Como já é largamente sabido, a obra de Roman Ingarden, autor de *A obra de Arte Literária*, exerceu clara influência na obra de Wolfgang Iser. No tocante a Jauss, as ideias desse filósofo polonês chegaram ao mentor da Estética da Recepção potencializadas tanto pela teoria desenvolvida por Iser, quanto pelos estruturalistas tchecos.

O Círculo Linguístico de Praga contribuiu para a teoria de Jauss na medida em que Mukarovsky, assim como Ingarden, diferiu o objeto artístico do objeto estético, pois, para esses dois teóricos, enquanto o primeiro era um artefato, o segundo era um produto do leitor. Além disso, soma-se ao projeto de Jauss a pesquisa relacionada à evolução das formas literárias ao longo da História desenvolvida pelo formalista Tynianov¹⁵, assim como a noção de valor estético atrelada à História, de Mukarovsky.

Segundo Zilberman (1989), a partir das ideias dos integrantes do Círculo Linguístico de Praga, o valor estético deixa de se confundir com algo fixo e substancial, para se tornar histórico e dinâmico. Com essas inovações, as normas literárias passaram a ser consideradas a partir de uma “estabilidade precária”, já que, para Mukarovsky, nenhuma obra literária assume por inteiro as convenções

¹⁴ Ceguem Pozuelo Yvancos, lo que hicieron Jan Mukarovsky y su discípulo Félix Vodicka em el Círculo de Praga, fue,, potenciar el método de Ingarden al sustraerlo de su ahistoricismo e individualismo y sumergirlo em el processo histórico-coletivo"(p.112). Mukarovsky habla de um fenómeno de concretización movedizo y cambiente que actualiza uma serie de normas de caráter social. (VERGARA, 2007, p.118-119)

¹⁵ Segundo Tynianov, por exemplo, “O romance parece-nos ser um gênero homogêneo, que se desenvolve de maneira exclusivamente autônoma através dos séculos. Na realidade, não é um gênero constante, mas variável, e seu material lingüístico, extraliterário, assim como a maneira de introduzi-lo na literatura, variam de um sistema literário para outro. Os próprios traços do gênero evoluem.” (TINIANOV, 1973, p.110)

literárias de seu tempo, já que elas se originam da dialética entre aceitação e ruptura.

Mas foi o discípulo de Mukarovsky, Félix Vodicka, que influenciou a Teoria da Recepção de Hans Robert Jauss. Diferentemente de Roman Ingarden, que entendia as concretizações voltadas para o preenchimento das “lacunas” e “indeterminações” das narrativas, Vodicka inovou ao redimensioná-las para os códigos e normas literários e extraliterários pressupostos pelo receptor. De acordo com Zilberman:

Vodicka pensa que a concretização depende antes do código introjetado pelo recebedor, sendo, pois uma categoria semiótica e estando sujeita a mudanças, por variar entre época, classes, situações diferentes. As formas de concretização de uma obra num certo período da história determinam sua recepção, que, assim, pode ser reconstituída, se tiver acesso às reações do público. (ZILBERMAN, 1989, p.23)

Vodicka não concebe o leitor como uma estrutura do texto, mas como um agente ao qual o texto se dirige e de quem reclama “apreensão”, “interpretação” e “validação”. Com essa descoberta, ele ambicionou criar uma história da repercussão das obras literárias que teria como ponto de aferição as reações do público face à recepção de obras. Ele propõe o plano piloto de sua história literária baseada na relação entre a obra e a maneira como é percebida, da seguinte maneira:

1. A reconstituição da norma literária e o conjunto de exigências literárias do período em questão.
2. A reconstituição da literatura do período em questão, isto é, a série de obras que são o objeto de avaliação, e a descrição da hierarquia de valores literários do período.
3. O estudo da concretização de obras literárias (atuais e anteriores), isto é, o estudo da obra particular em que a encontramos, segundo a concepção (especialmente em sua concretização pela crítica).
4. O estudo dos efeitos da obra nas esferas literárias e extraliterárias. (TOLEDO, 1978, p.301)

Foi, portanto, relacionando esse plano piloto de Félix Vodicka com a “história dos efeitos” de Gadamer que Jauss erigiu uma História da Literatura centrada nos

efeitos ético-estéticos das obras sobre variadas épocas históricas. Dessa maneira, percebe-se que na base da *Teoria da Recepção* está a orientação do Estruturalismo tcheco, que diferentemente do Estruturalismo francês da década de 60, abriu um campo de estudo no qual estética, recepção e historicidade se entrecruzaram.

De acordo com a metodologia de estudos de Jauss (2002), que visa à análise da “experiência do leitor” ou da “sociedade de leitores”, deve-se levar em consideração dois momentos na análise literária: o do “efeito”, momento condicionado pelo texto, e o da “recepção”, condicionado pelo destinatário. Nesse sentido, para a *Estética da Recepção*, os leitores constroem os sentidos das obras condicionados tanto pelos horizontes internos das obras quanto pelos contextos históricos dos próprios leitores. Sugestionado pela “história dos efeitos” e pela “dialética socrática” de Gadamer, Jauss assevera que essa prática metodológica de reconstituir os horizontes de expectativas em que as obras foram criadas e recebidas possibilita ao analista da literatura recuperar as perguntas latentes a que essas obras responderam provisoriamente.

Para ele, este conhecimento revelaria o impacto das obras ao longo de sua recepção histórica e as produções de sentidos, o que revela a sua concordância com Gadamer, pois, para ambos, não existe a “interpretação”, e sim “interpretações”. Em outras palavras, compreender-interpretar significa um acontecimento e um evento. Por esse motivo, na esteira do autor de *Verdade e Método*, Jauss desloca a noção de “verdade” do sentido, mesmo que provisória, para o poder da “dialética socrática” do que para a questão do método, haja vista ser essa orientação fundamental da Nova Hermenêutica.

No que se refere à interação texto e leitor na *Estética de Recepção* fica claro que a noção do leitor implícito fundada por Roman Ingarden e potencializada por Wolfgang Iser foi englobada pelo projeto de Jauss, no entanto, ele criou outra categoria de leitor, “o leitor explícito”, para dar conta de seu empreendimento teórico. Segundo Robson Coelho Tinoco, em seu livro, *Leitor Real e Teoria da Recepção – Travessias contemporâneas*, esclarece que:

Para Jauss, a estética da recepção resulta na mudança do foco para a apreensão de texto literário, foco em que o leitor assume uma condição indispensável para essa devida apreensão. Para o crítico,

há duas “posições” para o leitor, diante do texto: em uma, com conceitos derivados de Wolfgang Iser, tem-se o leitor implícito, percebido como elemento articulado às estruturas objetivas do texto; em outra, tem-se o leitor explícito, indivíduo sócio-histórico que absorve uma criação artística com as suas qualidades e defeitos. Assim, esse indivíduo-leitor se torna responsável pela recepção propriamente dita da obra e suas características ético-estéticas. (TINOCO, 2010, p.14)

Com a noção de leitor explícito, esse teórico transforma os leitores em intermediários entre o mundo da obra e o da vida. É essa categoria de leitor, criada pelo mentor da *Estética da Recepção*, que é a responsável por impregnar as leituras, historicamente concretizadas de valores estéticos, de expectativas, de normas e códigos literárias e, acima de tudo, de dilemas éticos que determinadas obras provocam nas sociedades.

Por isso, Jauss deposita na reação dos leitores “explícitos” e no sistema literário a fonte de pesquisa do analista da *Teoria da Recepção*, que não deve se pautar na subjetividade dos leitores. Segundo Zilberman nos trabalhos desse teórico:

Historicidade coincide com atualização, e esta aponta para o indivíduo capaz de efetivá-la: o leitor. Jauss altera o foco a partir do qual se analisam os fenômenos literários; mas, ao mesmo tempo, vê-se perante um conceito de leitor que arrisca defini-lo enquanto subjetividade variável, dependente de suas experiências pessoais. O perigo é desembocar no impressionismo, mas o autor o evita (...). Examinando a experiência literária do leitor, Jauss adverte que para descrevê-la, não é necessário recorrer à psicologia. Sua análise volta-se à recepção e efeito de uma obra no sistema objetivo de expectativas, que para cada obra, no momento histórico de seu aparecimento, no decorrer da compreensão prévia do gênero, da forma e da temática de obras anteriormente conhecidas e da oposição entre linguagem poética e linguagem prática. (ZILBERMAN, 1989, p.33-34).

Nesse sentido, a análise de experiência estética do leitor que abarca o mundo da experiência só pode ser resgatada, historicamente, num sistema de referência objetivo de códigos literários, já que o modelo de leitor dessa teoria corresponde a um sujeito de pré-compreensão, no qual estão introjetados normas e valores estéticos que o habilitam a responder aos apelos da mudança do sistema literário.

Portanto, essa reação, ou sintoma primário da “interpretação”, deve ser levado em consideração, incondicionalmente, pelo analista da *Teoria da Recepção*.

Por outro lado, por conta da inclinação para a reflexão estética, Jauss teve que romper com alguns pressupostos da Nova Hermenêutica. Como já vimos, tanto Heidegger quanto Gadamer empreenderam uma crítica severa à especulação do discurso estético, já que ambos defendiam que a verdade da arte se manifestava em nossa experiência direta com ela. Embora a teoria de Jauss se insira na “virada” hermenêutica iniciada por Heidegger, no que se refere à mundialização da compreensão e à concepção de seu leitor na *práxis* da leitura, ele, à revelia das orientações heideggerianas e gadamerianas, imbricou as sugestões da Nova Hermenêutica à discussão estética de *Aristóteles* e *Kant* e aos estudos do Formalismo Russo. Desse modo, não é por acaso, que as investigações de Hans Robert Jauss começam pela experiência estética. Segundo ele:

A diferença fenomenológica entre compreensão e discernimento, entre a experiência primária e o ato da reflexão, com que a consciência se volta para a significação e para a constituição de sua experiência, retorna, pela recepção dos textos e os objetos dos textos e dos objetos estéticos, como diferenciação entre o ato de recepção dos textos e dos objetos estéticos, como diferenciação entre o ato de recepção e o de interpretação do significado de uma obra; menos ainda, pela reconstrução da intenção de seu autor. A experiência primária de uma obra de arte realiza-se na sintonia com (*Einstellung auf*) seu efeito estético, isto é, na compreensão fruidora e na fruição compreensiva. Uma interpretação que ignorasse esta experiência estética primeira seria própria da presunção do filólogo que cultivasse o engano de supor que o texto fora feito, não para o leitor, mas sim, especialmente, para ser interpretado. (JAUSS, 2002, p.69).

Esse teórico alemão, de certo modo, ao propor essa plataforma de estudos voltada para a compreensão e o prazer, estava colocando em xeque a tradição da filologia alemã e o ensino de literatura na Alemanha. Jauss, ao reabilitar as categorias aristotélicas de *katharsis* (comunicação artística), *asthesis* (prazer estético da percepção); a noção de juízo estético kantiano, assim como o conceito de desfamiliarização e desautomatização do Formalismo russo, fomentou as reflexões, nem sempre harmoniosas, em torno do ato receptivo. A emersão dessas

categorias e conceitos estéticos, incitadas por Jauss, trouxe à luz das discussões estéticas da segunda metade do século XX temas delicados como: a identificação estética, a comunicação artística, prazer estético e o valor da obra de arte.

Desse modo, o mentor da *Estética da Recepção*, em pleno prestígio da teoria estética da vanguarda artística e da difusão da cultura de massa, reabilitou noções estéticas que, em parte, iam de encontro à teoria estética de Theodor Adorno. Esse último filósofo instituiu uma teoria estética da negatividade, na qual os princípios de autonomia da arte, refletividade estética e transgressão artística e do *status quo* foram tomados como indício de “arte autêntica”. Para Adorno, a questão do prazer e da identidade na “experiência artística” moderna estava condicionada à indústria cultural e a seu poder alienante. Segundo Jauss:

Na *Ästhetische Theorie* de Adorno, estas funções, como toda a práxis estética da arte pré-autônoma, caem numa dialética formada entre afirmação e negatividade: em vista de uma práxis funesta, que ameaça reduzir toda experiência estética ao círculo de satisfação das necessidades manipuladas, ao comportamento consumista, apenas a obra de arte monárquica ainda tem a força de, por efeito de sua negatividade e pela reflexão de seu contemplador solitário – contemplador que renuncia a todo prazer estético – de romper com a aparência do contexto geral de enfeitiçamento. (JAUSS, 2002, p.79).

Daí a polêmica de reabilitar a noção de experiência estética na segunda metade do século XX. Primeiramente, porque para Jauss, não era só a negatividade, isto é, a transgressão às normas literárias, perceptivas e artísticas que tinham o poder de promover mudanças de horizontes dos leitores e emancipá-los, já que, para o mentor da *Estética da Recepção*, o caráter afirmativo da arte, ou seja, o seu aspecto pré-formador, também o tinha. Na realidade, essa crítica dirigida a Adorno está relacionada à perspectiva diacrônica do projeto da História da Recepção de Jauss que tinha a consciência de que as artes de vanguarda após o seu período de impacto vão se tornando um horizonte afirmativo para os leitores à medida que se tornam clássicas e mesmo assim continuam a emancipá-los. Segundo Miranda:

Jauss afirma que o clássico seria, desta forma, o paradigma perfeito da transformação da negatividade em função afirmativa: através da tradição, a negatividade progressiva transforma-se em positividade

progressiva. Com efeito, ele argumenta que a própria qualidade de ser clássico pressupõe uma segunda mudança no horizonte de interpretação, a qual oblitera a negatividade latente do antigo horizonte. A negatividade original da obra tornada clássica esconde-se, por efeito da tradição, atrás de uma aparente obviedade inquestionável, a qual poderia, por sua vez, revestir-la de aspectos semelhantes aos produtos da indústria cultural. Deve-se admitir, no entanto, que abordar as chamadas “obras primas” por via de uma suposta afirmação do *status quo* é perder de vista a originária relação de tensão causada pelo texto e seu respectivo tempo histórico. (MIRANDA, 2007, p. 46).

Por outro lado, embora a índole da *Estética da Recepção* seja o Humanismo, o seu mentor não deixa de levar em consideração o valor estético das obras, pois, para Jauss, herdeiro também da desfamiliarização do Formalismo russo, não há emancipação sem “tensão” e impacto com as formas literárias. Para ilustrar essa concepção, é válido recorrermos à análise do impacto da obra *Madame Bovary*, de Gustave Flaubert, realizada por Jauss, em *Teoria da Literatura como Provocação à História da Literatura* (1994). Segundo Jauss, o escândalo social presente na obra de Flaubert visava “arrancar o leitor de *Madame Bovary* da certeza de seu juízo moral”. Para ele, do ponto de vista metodológico da *Teoria da Recepção*, o analista da literatura só pode resgatar esse impacto da obra através do próprio sistema literário, no qual as tramas entre as pré-concepções dos leitores e as normas vigentes da literatura e do mundo histórico urdem as experiências literárias. Por isso, de acordo com Jauss, não existe o grau zero da leitura, pois todos os leitores têm certa familiarização com as normas literárias vigentes de sua época, que os possibilita reexperienciá-los ou romper com os seus códigos. Desse modo, para esse teórico, a derrocada da moral francesa, através do romance se dá, sobretudo, primeiramente pelo tipo de narrativa adotado, isto é, impassível e extremamente agudo quanto à revelação da consciência mais íntima da personagem; em outras palavras, segundo ele, com *Madame Bovary* veio à tona o amoralismo da sociedade burguesa.

Além disso, outra rivalidade que Jauss teve que enfrentar com Adorno foi relativa à questão da identificação estética, isto é, o *self*. Nessa polêmica entra em jogo a questão da *aisthesis*, o prazer estético e a *katharsis* (comunicação). No que se refere à teoria estética de Adorno, este militava em prol de uma recepção literária

estritamente reflexiva, pois segundo ele: “Assim como o não-especialista não comprehende os mais recentes desenvolvimentos da física nuclear, assim também o profano não apreende a pintura ou a música modernas muito complexas.” (ADORNO, 2008, p.354). Essa posição de Adorno, de certo modo, contrariava os propósitos de Jauss de erigir uma experiência estética pautada na comunicação artística, no prazer estético e na emancipação do leitor em sua dimensão estética e ética. Esse projeto levou-o a recorrer à dialética goethiana dos juízos estéticos, como podemos constatar nas últimas frases de seu ensaio *O Prazer Estético e as Experiências Fundamentais da Poiesis, Aisthesis e Katharsis*: “Há três classes de leitores: o primeiro, o que goza sem julgamento, o terceiro, o que julga sem gozar, o intermediário, que julga gozando e goza julgando, é o que propriamente recria a obra de arte.” (2002, p.103). Nesse sentido, o Humanismo de Jauss foi além dos pressupostos de alteridade que ele aprendeu com Gadamer, isto é, com aquela noção que o momento atual do intérprete torna-se imprescindível para evocar um “tu” do passado, pois a categoria do “leitor explícito”, criado por ele, que transforma a linguagem em mundo, reivindicou de sua teoria uma alteridade mais profunda entre o “eu” e o “objeto”. Segundo Luiz Costa Lima, em Jauss:

A experiência estética, portanto, consiste no prazer originado da oscilação entre o eu e o objeto, oscilação pela qual o sujeito se distancia interessadamente de si, aproximando-se do objeto, e se afasta interessadamente do objeto, aproximando-se de si. Distancia-se de si, de sua cotidianidade, para estar no outro, mas não habitar o outro, como na experiência mística, pois o vê a partir de si. (LIMA, 2002, p.47)

Isso comprova que por trás da dimensão macro da metodologia de estudo criada por Jauss, na qual, grosso modo, temos acesso às respostas dos leitores coletivizadas, o que facilmente a confunde com uma sociologia da leitura,¹⁶ há um

¹⁶ Vale ilustrar a entrevista de Luiz Costa Lima concedeu à revista *Ipótesi*: P- O Sr. Foi o introdutor das teorias alemãs contemporâneas no Brasil, mais especificamente a teoria do efeito estético de Wolfgang Iser e a estética da recepção de Hans Robert Jauss. Qual o legado desse pensamento que redimensionou o papel do leitor no horizonte dos estudos literários? R- Meu interesse maior sempre foi por Wolfgang Iser, de quem tenho a honra de haver sido ou o tradutor ou o responsável por traduções de livros seus. Jauss era um excelente leitor e um excelente historiador da literatura. Mas nunca teve uma dimensão teórica. Por isso mesmo a teoria da recepção com facilidade recai em uma

humanismo latente nessas “respostas” do público, pois elas são realmente uma transposição do que era linguagem em horizontes de mundos vividos. Como lembra Fernando Romo Feito: “*Não há por que escolher entre estética da recepção e ontologia, afirma igualmente Paul Ricoeur (1983-1985; 154): através do sentido nos é dado sempre um mundo*”.(RICOEUR, 2007,p. 180, **tradução nossa**)¹⁷

Desse modo, se reconhecermos na estética de Jauss a sua dúvida para com a Nova Hermenêutica, que contribui para gerar novas fontes de produção de sentido, encontraremos nela um esforço “hermenêutico” para superar a distância que nos separa do passado. Esforço que o levou a unir à “dialética socrática” de inspiração gadameriana à Fenomenologia e à noção de compreensão como evento ontológico, para que ele pudesse dirigir a vocação dessas “teorias” para o Humanismo e para o mundo da vida (*Lebenswelt*).

4.2 Paul Ricoeur: A Nova Hermenêutica e a Recepção Literária

O filósofo francês Paul Ricoeur construiu uma filosofia interdisciplinar com a literatura, pois ele, ao contrário de Hans Robert Jauss, não elaborou uma *Teoria da Literatura*, que na ótica de Paul de Man, deve unir Hermenêutica e Poética. Mas Como lembra Adna Cândido Paula:

O filósofo [Paul Ricoeur] se voltou para a linguagem e para a interpretação literária por considerar que nesse âmbito é que se pode compreender a dimensão da ação humana e sua implicação ética. Seu problema sempre foi filosófico. Mas, ao voltar sua atenção para o processo hermenêutico da interpretação literária, deparou-se com uma série de “problemas” comuns aos teóricos da literatura: a temporalidade do texto e do leitor, a questão da recepção, a estrutura do texto, a questão do contexto social e histórico, a representação, entre outros. O diferencial da análise de Ricoeur da obra literária, em

mera análise sociológica – do tipo como nos anos de tanto a tanto tal obra foi interpretada. (LIMA, 2001, p.14)

¹⁷ *No hay por qué escoger entre estética de la recepción y ontología, afirma igualmente Ricoeur (1983-1985:154): a través del sentido siempre se nos da un mundo.*(2007,p.180)

relação a uma parte considerável de filósofos, é que se pode perceber em suas considerações filosóficas que ele entende e respeita a natureza do objeto literário, seu conhecimento é profundo tanto das obras em si como dos estudos teóricos e da crítica (PAULA, 2010, p.24).

Essa interdisciplinaridade nos licencia a investigar na Hermenêutica de Paul Ricouer as suas contribuições para a recepção e interpretação literária. As reflexões desse filósofo relativas à recepção leitora estão relacionadas às sugestões da Fenomenologia de Husserl e da Nova Hermenêutica, embora ele inove ao conciliar a recepção à epistemologia da interpretação.

Como se sabe, através de sua ênfase nas reflexões sobre a compreensão, a Nova Hermenêutica abriu importantes precedentes para uma Teoria da Recepção; mas, por outro lado, ela rompeu com os debates que envolvem a epistemologia da interpretação. Essa revolução foi empreendida pela Hermenêutica romântica que promulgou a unidade entre a compreensão e a interpretação (explicação) e desregionalizou a Hermenêutica, pois, se antes desse período ela era pensada em termos de domínios discursivos, isto é, o teológico, o jurídico, etc., a partir de então, passou a ser pensada através de leis e regras gerais, concepção a qual dissolveu as identidades dessas Hermenêuticas.

Diante desse contexto, Paul Ricouer conseguiu, no século XX, reabilitar a reflexão em torno dos métodos e as suas identidades hermenêuticas e uni-la às contribuições da Teoria da Recepção. Desse modo, o filósofo francês, na esteira de Heidegger, “enxertou” a Hermenêutica na Fenomenologia, embora discordasse do autor de *Ser e Tempo* quanto à sua ontologia fundamental. De acordo com ele, havia duas maneiras de “enxertar” a hermenêutica na Fenomenologia, a de Heidegger que ele denominou de “via curta” e outra proposta por ele. Para Ricouer, Heidegger, em sua via curta, ao propor uma noção de compreensão fundamentada na existência, sem uma mediação, estaria possibilitando um acesso direto à ontologia, já que, como sabemos, o *Dasein*, na teoria deste filósofo, já existe compreendendo. Devido a isso, para o autor de *O Conflito das Interpretações*, Heidegger impôs à hermenêutica contemporânea a seguinte alternativa: ou se pratica a compreensão ontológica ou a epistemologia da interpretação.

Em contraposição a essa “via curta”, Ricouer propõe uma “via longa”, na qual o acesso à dimensão ontológica da compreensão só seria possível através da mediação da linguagem, pois para ele, é na linguagem que a ontologia da compreensão se manifesta. Através dessa “via longa” ele se propunha a realizar uma analítica que abarcasse desde a epistemologia da interpretação à ontologia da compreensão. Segundo ele:

Meu problema será precisamente o seguinte: o que ocorre a uma epistemologia da interpretação, oriunda de uma reflexão da exegese, sobre o método da história, sobre a psicanálise, sobre a fenomenologia da religião, etc., quando ela é atingida, animada e, se assim podemos dizer, solicitada por uma ontologia da compreensão?. (RICOUER, 1969, p.10).

Como se pode perceber, pelo menos na fase da Hermenêutica de símbolos, esse hermeneuta não se preocupou apenas com a Hermenêutica dos textos escritos, mas com todos os símbolos da cultura, isto é, os sonhos, a mística religiosa, etc. Cônscio disso, fomentou a discussão em torno do método, já que ele intuía que os símbolos são essencialmente multívocos e, por isso, interpelam interpretação.

Com essa diretriz de trabalho filosófico, ele reabilitou o problema dos métodos oriundos da exegese, isto é, das práticas de interpretação de símbolos, discussão, aliás, de que Heidegger e Gadamer não se ocuparam. Mas, por outro lado, como podemos ver, na plataforma de seu trabalho filosófico, Ricouer leva a sério, apesar das ressalvas, a questão da ontologia da compreensão, pois, segundo ele o seu trabalho hermenêutico possui como *telos* (meta): uma ontologia. Entretanto, a sua ontologia é quebrada, já que, para o autor do *Conflito das Interpretações*, cada existente, em sua *performance* hermenêutica, aponta em direção a um modo de Ser, dentre tantos outros. Além disso, essa performance revela-nos uma íntima relação ontológica entre os estilos hermenêuticos e os desejos e esforços das consciências dos existentes de se tornarem cada vez mais conscientes. Desse modo, para esse filósofo, é só através da refletividade da consciência, fomentada pelas diversas ontologias hermenêuticas, que se pode vislumbrar uma compreensão ontológica. Como lembra Sérgio de Gouvêa Franco:

É por meio dessa crítica da consciência que se recupera a intenção heideggeriana de construir uma ontologia, ainda que aqui ela apareça somente como um horizonte. A ontologia está sempre ligada à interpretação: é somente no movimento da interpretação que percebemos o ser interpretado. Temos então uma ontologia quebrada. Se aceitarmos a contribuição psicanalítica, descobrimos o desejo na raiz do sentido e da reflexão. Se aceitarmos a contribuição da fenomenologia da religião, o sentido pode estar dado pelo futuro, por aquilo que está à frente. Assim, as mais diversas hermenêuticas, cada uma apontará em direção às raízes ontológicas da compreensão: esta é a etapa existencial. Não se trata aqui de uma ontologia triunfante, científica, mas de uma ontologia baseada na interpretação. (FRANCO, 1995, p.84).

Assim, a Hermenêutica do símbolo de Paul Ricoeur inicia-se onde a Hermenêutica ontológica de Heidegger parou de dar respostas, o que leva esse filósofo a atribuir à “via de curta” de Heidegger o entrave para se desenvolver, filosoficamente, uma série de problematizações hermenêuticas, sobretudo, aquela relacionada à diversidade dos métodos de interpretação. Devido a isso, esse filósofo lê criticamente a teoria do autor de *Ser e Tempo*, pois, como ele mesmo elucida:

Porque essa reserva diante da Analítica do Dasein? Pelas duas razões que seguem: com a maneira radical de interrogar de Heidegger, os problemas que puseram em movimento nossa pesquisa, não somente permanecem não resolvidos, mas perdem-se de vista. Como, perguntávamos, conferir um organon à exegese, isto é, à inteligência dos textos? Como fundar as ciências históricas face às ciências da natureza? Como arbitrar o conflito das interpretações rivais? Tais problemas não são levados em conta, propriamente, por uma hermenêutica fundamental. E isso de propósito: esta hermenêutica não está destinada a resolvê-los, mas a dissolvê-los. (RICOUER, 1969, p.13).

O filósofo francês, na década de 1960, constatou que a unidade do falar humano tornou-se um problema, impelindo-o a refletir não só sobre o conflito das interpretações, isto é, em relação às suas “pretensões” de “totalitarismo” de umas sobre as outras, mas também no que se refere aos seus estilos hermenêuticos. Para ele, a origem do conflito das interpretações residia nos símbolos culturais, já que o símbolo é multívoco e, por isso, reclama interpretação. O símbolo estruturalmente apresenta um duplo sentido: um direto (literal-mundano) e outro indireto (secundário-

espiritual-ontológico), no qual o primeiro por acréscimo designa o segundo, que, por sua vez, só pode ser designado pelo primeiro. Segundo Franco, para o filósofo francês:

Os símbolos são primeiramente signos, ou seja, transmitem uma mensagem, uma mensagem verbal. O símbolo carrega dentro de si uma palavra. Mas os símbolos são um tipo especial de signo. O signo aponta para algo fora de si mesmo, que ele representa e substitui. O símbolo, por sua vez, é *duplamente intencional*, ele tem uma intenção segunda, posterior e distante. A relação entre sentido literal e o sentido propriamente simbólico, secundário, ultrapassa o campo da analogia. A relação é interna e difícil. (FRANCO, 1995, p.56)

O símbolo, para o autor de *O Conflito das Interpretações*, não se limita à simples tradução analógica, como durante muito tempo se atribuiu à metáfora, mas, que pelo contrário, ele tem o poder de evocar uma multiplicidade de coisas, em outras palavras, o símbolo é inesgotável.

Ao constatar o poder de significação dos símbolos, Ricouer reconhece na cultura algumas “regiões” privilegiadas em seu poder de manifestar a equivocidade do símbolo. Para ele, essas “regiões” se identificam, por exemplo, com os símbolos cósmicos dos quais a fenomenologia da religião se ocupa, o simbolismo onírico tratado pela psicanálise e as criações verbais do poeta, *lócus* já feito por si só do terreno da linguagem. No que se refere à literatura, essa noção de símbolo está em sintonia com a concepção de literatura como linguagem saturada de sentidos como encontramos, por exemplo, na definição de Ezra Pound (2007), pois segundo este poeta e crítico, a Literatura é “*linguagem carregada de significado*”.

Ao seguir essa definição de símbolo, o autor de *O Conflito das Interpretações* elabora uma lógica segundo a qual a presença de símbolo multívoco implica na interpelação da interpretação e vice-versa, o que, consequentemente, condiciona os problemas postos pelos símbolos às exegeses interpretativas. É justamente nessa reversibilidade que se inicia a fragmentação, o recorte do símbolo que os estilos hermenêuticos promovem, objetivando tornar o sentido multívoco do símbolo em sentido unívoco de acordo com a sua lógica simbólica, ou melhor, com a sua “grelha de leitura”, embora a equivocidade do símbolo seja irredutível a tais lógicas. Como

acontece, por exemplo, nos estudos literários institucionalizados ou pela Crítica Literária.

Assevera Paul Ricoeur que para vislumbrarmos o caminho da epistemologia da interpretação à ontologia da compreensão, precisamos levar em consideração os planos “semântico”, “reflexivo” e “existencial” que envolvem, de acordo com a sua concepção, o movimento hermenêutico. O filósofo entende por “plano semântico” o momento hermenêutico relativo à linguagem, isto é, a questão da interpretação de símbolos, discussão que enreda, consequentemente, a problemática dos estilos hermenêuticos e suas “grades de leituras”. No que se refere ao plano reflexivo, ele o toma como o desdobramento da consciência, dimensão hermenêutica, aliás, bastante destacada pelo filósofo, pois é ela que faz o intercâmbio entre o plano semântico (linguagem) e o plano existencial (ontologia).

A compreensão ontológica para Ricouer não se dá de forma direta e imediata como no *Dasein* heideggeriano, mas através das mediações da exegese-recepção de obras da cultura, já que ele acredita que a consciência só pode ter acesso a ela mesma por meio de mediações. Segundo estes pressupostos, a compreensão ontológica não é uma dádiva da existência, mas uma conquista que exige a epistemologia da interpretação e a tarefa existencial do leitor-intérprete.

Dessa maneira, a decifraçãoposta pelos símbolos da cultura está condicionada tanto pelos problemas colocados pelos próprios símbolos quanto por implicações ontológicas, isto é, pelo “desejo de ser” e “esforço por existir” do intérprete. De acordo com isso, o que nos motiva a colocar em refletividade do “Si”¹⁸ em ação, através da exegese-recepção dos símbolos, é a nossa condição ontológica de desejar superar as nossas indigências através de nossas potências, isto é, do

¹⁸ A escolha de Paul Ricouer pelo “Si”, pronome reflexivo, em vez do “Eu” revela a preocupação desse filósofo em não cair na tradição da Filosofia do *cogito* que tornou a consciência do homem transparente para si. Como ele mesmo afirma em “O si-mesmo como o outro”: a sua hermenêutica do “si” se situa entre a tradição do *cogito*, defendida por Descartes, Husserl, etc. e do *anti-cogito*, estandardizada por Heidegger, Freud e Nietzsche. Para ele, a consciência só pode se apropriar de si mesma de forma mediada, que no caso de sua filosofia, se realiza através da exegese dos signos e símbolos da cultura, como por exemplo, poemas, romances e simbólicas privadas. Nesse caso, só através do “si”, que possui a ação de refletir, é que se podemos atingir o “Eu”.

esforço.¹⁹ Ricouer nos ensina, portanto, que a consciência é um horizonte a ser perseguido, ou melhor, é uma Terra Prometida. Essas noções de existência foram herdadas, em parte, do Personalismo de Emmanuel Mounier, pois segundo esse filósofo:

Vê-se, desde já, o paradoxo central da existência pessoal. Ela é o modo genuinamente humano da existência; no entanto, deve ser incessamente conquistada; a própria consciência só lentamente se desprende do mineral, da planta e do animal que pesam em nós. A história da pessoa será, pois, paralela à história do personalismo. Não se desenrolará apenas no plano da consciência, mas, em toda a sua amplidão, no plano do esforço humano por humanizar a humanidade. (MOUNIER, 2007, p.11).

Esse “humanizar a nossa humanidade”, na teoria do autor do *Conflito das Interpretações*, está relacionado a uma compreensão ontológica, isto é, ao entendimento do significado figurado das obras simbólicas da cultura que só pode emergir através do trabalho do pensamento, em especial da reflexividade, pois, como lembra Ricoeur, o símbolo dá o que pensar. Daí o motivo da teoria hermenêutica desse filósofo não desconsiderar a contribuição da epistemologia da interpretação, pois, segundo ele, é ela que alimenta a reflexão. Por isso, quando o nosso “Si” se pergunta, por exemplo, sobre a arquitetura verbal do poema de João Cabral de Melo Neto e desenvolve uma “sintaxe estrutural” do poema de Cabral, mostra-se a “dependência” do pensamento hermenêutico à ontologia da linguagem-sistema do *Estruturalismo*, tal como, quando o nosso “Si” se pergunta pela ausência da figura feminina nos poemas de Fernando Pessoa e desenvolve uma análise desse recalque, ele sela a sua dependência com a arqueologia do sujeito da Psicanálise. A esse respeito, lembra-nos Paul Ricouer: “é desenvolvendo uma arqueologia, uma teleologia e uma escatologia que a reflexão se suprime como

¹⁹ De acordo com Paulo Matos Peixoto (2003), em seu livro *Mitologia Grega*, quando a deusa Afrodite nasceu os deuses deram um festa, na qual estava presente Póros (Recurso), filho da Prudência. Ao findar a festa, Pênia (Pobreza) viera esmolar as sobras das comidas, quando avistou Póros dormindo aborrotado de néctar no jardim e “dormiu” com ele objetivando ter um filho com ele, “por causa de sua falta de recurso”, que de fato vingou e se chamou Eros (Amor). De acordo com esse fundamento do mito de nascimento de Eros, Paul Ricouer fundou a sua concepção de existência uma dialética entre a falta, indigência (Pênia) e o dinamismo progressivo (Póros).

reflexão.” (RICOUER, 1969, p. 24). Dessa forma, o filósofo atribui aos métodos de interpretação horizontes ontológicos, que ao serem orientados pela refletividade do “Si”, nos conduz, como dádiva, à compreensão ontológica.

Ele sugere que, em nossas exegeses e leituras dos símbolos, levemos em consideração a dialética existente entre os sentidos dirigidos para a regressão e prospecção. Assim, as verdadeiras estruturas simbólicas são determinadas tanto regressivamente (arqueologia freudiana) quanto prospectivamente (Fenomenologia do Espírito de Hegel), já que elas são, simultaneamente, ocultamento e profecia. Graças a esse duplo apelo, somos impelidos nas práticas exegéticas a orientar nossa interpretação para trás e/ou para frente. Daí Paul Ricouer perceber na arqueologia freudiana um estilo hermenêutico que se orienta para as figuras arcaicas e simbolizantes, o que nos conduz, hermeneuticamente, a buscar os significantes-chave do texto ou do sujeito, enquanto a Fenomenologia nos convida para uma inteligibilidade voltada para a prospecção e para a síntese progressiva do sujeito ou do texto. Como se percebe no quadro comparativo abaixo:

Teleologia Hegeliana (Segundo Paul Ricouer)	Arqueologia Freudiana (Segundo Paul Ricoeur)
Objetividade	Subjetividade
Prospecção	Regressão
Sintético	Analítico
Inteligibilidade de Frente para Trás	A Inteligibilidade Precedente sempre Figuras Anteriores
Figuras Posteriores	Figuras Anteriores
Terminal	Primordial
Constituinte	Explicação dos Jogos de Máscaras, Substituições, Mitificações.

Texto Lacunar, Truncado.	Sentidos Suscitado pelos Símbolos
Figuras Novas	Significantes Chaves já Sempre Presentes

Em tese, Paul Ricouer busca dissolver a dicotomia arqueologia e teleologia através de uma dialética entre ambos, pois, como afirma Franco: “*Ricoeur chega a afirmar que só tem arché²⁰ quem tem telos.*²¹ Para ele, a reflexão só supera a abstração teórica e participa da concretude da vida caso seja capaz de se referir à dialética entre o início e o fim.” (FRANCO, 2005, p. 201). Esse filósofo vê nesses dois estilos hermenêuticos, a possibilidade de perceber o homem em sua totalidade, já que estamos emaranhados ao mesmo tempo com a nossa infância, isto é, com os fantasmas “arcaicos”, assim como em direção a nossa adultez.

Embora Ricouer (1969) percebesse uma teleologia implícita na psicanálise de Freud, como ele fez questão de elucidar em o *Conflito das Interpretações*, ao transcrever a seguinte frase do pai da Psicanálise: *Wo es war, soll ich werden.* (Onde “Id” era, “Eu” devo tornar-me.), ele, ao longo de sua trajetória filosófica, mostrou-se insatisfeito com a questão da “esperança” na teoria psicanalítica. Como nos lembra Heleno:

Diremos, então, que aquilo que Ricouer contrapõe a Freud é, no fundo, a esperança. É que apesar da importância da arqueologia do símbolo haverá sempre - um futuro do homem – que se deixa ler na antecipação e na esperança. (HELENO, 2001, p.126)

A contribuição pessoal desse filósofo à Hermenêutica foi, sem dúvida alguma, a esperança no homem que, ao interpretar e recepcionar as obras da cultura, alcança a sua consciência e a promessa de gozo de uma vida ética.

Para o autor de *O Conflito das Interpretações*, em tese, os símbolos são simultaneamente regressivos e prospectivos, entretanto, para ele, os símbolos da cultura são predominantemente prospectivos e os oníricos retrospectivos. Segundo esse filósofo, os símbolos culturais revelam eminentemente o caminho do homem rumo à sua adultez, enquanto que os símbolos oníricos se caracterizam mais pela

²⁰ Origem

²¹ Meta

regressão e pelos significantes-chave; embora isso não signifique que as obras da cultura não sejam, em parte, regressivas e nem que os sonhos sejam prospectivos. Em relação aos símbolos culturais, afirma o filósofo:

A cultura outra coisa não é senão essa epigênese, essa ortogênese das “imagens” do tornar-se adulto do homem. A criação das “obras”, dos “monumentos”, das “instituições” culturais, não é uma projeção do poder simbolizante evidenciado pela análise regressiva, mas a emergência de uma Bildung. Falarei, se quiserem, de função “formativa”, não mais apenas “projetiva”, para designar essas emergências simbólicas que lastreiam a promoção da consciência de si. Os símbolos, aqui, exprimem promovendo aquilo que exprimem. É desse modo que eles são uma Paidéia²², uma Educação, uma *Eruditio*, uma Bildung²³ – não é um sonho: o sonho dissimula, a obra da cultura desvela e revela. (RICOUER, 1969, p.102)

É nesse ponto, portanto, que esse filósofo passa a dialogar com a Nova Hermenêutica, ou seja, com a celebração do ouvir e do recepcionar, já que todo o empreendimento reflexivo do “Si” tem por *telos* a compreensão ontológica das obras da cultura. Além de seu diálogo direto com Heidegger e Gadamer, Ricouer vai adentrar no horizonte da Nova Hermenêutica através da teologia de Rudolf Bultmann. Este teólogo deu ao seu estudo uma orientação existencialista calcada nas reflexões de Heidegger, o que o levou a elaborar o conceito de “desmitologização”, que, a despeito do nome, em nada remete à dissolução dos mitos bíblicos em prol de uma inteligibilidade racionalista. Ao invés disso, pretende realçar nos mitos bíblicos o seu significado original e salvífico. Baseado na noção de apelo da consciência em Heidegger,²⁴ Bultmann relacionou, intrinsecamente, a

²² Educação do homem grego

²³ Formação

²⁴ Devemos conceber o termo “consciência” dissociada da filosofia do cogito, mas de acordo com o existencialismo, pois como ele próprio define em *Ser e Tempo*: “Como devemos, então, determinar o que se fala nessa fala? Que apelo a consciência faz para o interpelado? Em sentido rigoroso, nada. O apelo não exprime nada, não fornece nenhuma informação sobre acontecimentos do mundo, nada tem para contar. Muito menos pretende iniciar, no próprio interpelado, uma “conversa consigo mesmo”. “Nada” é con-fessado para o si-mesmo interpelado, mas este é apelado para si mesmo, ou seja, para assumir o seu poder-ser mais próprio. Correspondendo à sua tendência, o apelo não coloca a si-mesmo interpelado numa “negociação” consigo mesmo mas, enquanto um fazer apelo para o seu poder-ser mais próprio, o apelo é uma “a-pelação”(para “adiante”) da presença suas possibilidades mais próprias.(HEIDEGGER, 2009, p.352)

hermenêutica bíblica à orientação existencial do homem para o futuro. Desse modo, Ricouer, para elevar o símbolo ao *status* de problema filosófico, recorreu às justificativas da desmitologização, para torná-los, por meio das obras da cultura, uma região de “a-pelação” privilegiada para que o homem que tenha um compromisso consigo mesmo. Segundo Franco:

Para trazer o símbolo ao status de filosofia, Ricouer propõe um verdadeiro trabalho de desmitologização da linguagem simbólica. Ele quer extirpar do símbolo tudo aquilo que é inevitável à mentalidade moderna, mas quer ao mesmo tempo recolher toda a sua força reveladora. Propõe, então, uma circulação entre o material que o símbolo oferece ao pensamento humano e a crítica que recebe e decifra este material. Uma circulação algo parecida com a circulação proposta pela teologia medieval: “É preciso crer para compreender e compreender para crer”. O que Ricouer está propondo é dar crédito ao símbolo (crer), para que todo seu potencial realize. Dar crédito não ingenuamente, porque o que propõe é fazer passar o símbolo pelo crivo da critica. (FRANCO, 1995, p.99)

O filósofo Paul Ricouer elege como protótipo para reflexão, dentre outros símbolos autênticos, aqueles que dão o que pensar e por isso merecem a “crítica do compreender”: as obras gregas *Édipo Rei* e *Édipo em Colono*, de Sófocles. Ele vê, na exegese-recepção dessas duas obras, um caminho possível para o homem conquistar a sua *Bildung*. Segundo ele, se por um lado podemos explicar, através da ontologia hermenêutica da Psicanálise, os jogos de máscaras inerentes aos dramas de Édipo, isto é, a origem libidinal do incesto e parricídio cometido por ele, por outro podemos realizar um movimento de prospecção, na qual assistiríamos ao adultecer da consciência da personagem em Colono. Nessa perspectiva, poderíamos “assistir” a transformação do primeiro *Édipo* impulsivo, vaidoso e presunçoso num segundo homem, em Colono, enrobustecido eticamente. Segundo Ricouer, no segundo momento da tragédia, assistimos à tragédia da “consciência de si” da personagem, que nos levaria a apreender os dilemas éticos da personagem *Édipo*.²⁵ Veríamos aí

²⁵ Segundo Paul Ricouer, em *Percorso de Reconhecimento*: Se há uma coisa que é demonstrada por *Édipo em Colono* é que o personagem trágico, por mais abatido que esteja pelo sentimento do caráter irresistível das forças sobrenaturais que governam os destinos humanos, continua a ser o autor dessa ação íntima que consiste em avaliar seus próprios atos, singularmente na condição de retrospecção. Embora a infelicidade seja a nota dominante da tragédia de *Édipo em Colono*, a ponto

se concretizar através dessas duas obras, portanto, o *telos* implícito: “Onde antes “Id” havia um “Eu” tornar-se.”

Daí o fato desse filósofo enfatizar que a consciência só pode ter acesso a si através da recepção dessas obras autênticas da cultura, como no caso das *Édipo Rei* e *Édipo em Colono*, pois é diante delas que a reflexão, isto é, o “Si” vê-se diante de uma tarefa e a caminho da *Bildung (formação)*. De acordo com isso, declara Ricouer:

Meu “Si” – se ouso dizer – é recebido da opinião de outrem que o consagra. Mas essa constituição dos sujeitos, essa constituição mútua por opinião, é guiada por novas figuras de que podemos dizer, num sentido novo, que são “objetivos”. Nem sempre a elas correspondem instituições. Não obstante, essas figuras do homem precisam ser procuradas nas obras e nos momentos da arte e da literatura. É nessa objetividade de novo tipo que prossegue a prospecção da possibilidade do homem. Mesmo quando Van Gogh pinta uma cadeira, ele pinta o homem, projeta uma figura humana, a saber, o que tem este mundo representado. Os testemunhos culturais fornecem, assim, a densidade da “coisa” a essas “imagens” do homem: fazem-nos existirem entre os homens (*entre les hommes*) e entre (*parmi*) os homens encarnando-as em “obras”. É através dessas obras, pela mediação desses monumentos, que se constitui uma dignidade do homem e uma estima de si. Enfim, é neste nível que o homem pode alienar-se, degradar-se, tornar-se ridículo, aniquilar-se. (RICOUER, 1969, p.97)

É, portanto, mediante a interação da reflexidade do “Si” com a alteridade da obra que encontramos um conceito central da Hermenêutica filosófica de Ricouer, oriundo das reflexões da Teoria da Recepção: a “apropriação”. Esse termo tem profunda relação com as descobertas da Nova Hermenêutica, já ele é a versão ricoueriana da palavra “aplicação”.

Embora Gadamer e Paul Ricouer prestigiem o momento da recepção da obra de arte, o primeiro através da “*aplicatio*” e o segundo pela “apropriação”, eles discordam quanto à noção de distanciamento, isto é, a distância temporal entre o

de refutar a culpabilidade antiga, essa infelicidade ganha a dimensão do próprio agir, enquanto suportado de um modo responsável. A peça escalona, sobre esse trajeto da resistência, a progressão da infelicidade sofrida para a infelicidade assumida. (2006, p.94)

contexto original do texto e o momento de sua recepção. Segundo José Manuel Morgado Heleno:

Se a – distanciamento – era inevitável para Gadamer – pois histórica e culturalmente os textos estão – alienados –, Ricouer acentua a necessidade de ultrapassar a alternativa entre – distanciamento – e – participação, ao propor uma noção – produtiva – de distanciamento (cf. pp.323-324). Escreve Madison a propósito desta questão: - A distanciamento é produtiva nisso que, ao “alienar” o texto de seu contexto original, confere ao texto uma espécie de – “autonomia”, libertando-o desse modo para aquilo que é efetivamente a sua verdadeira vocação, nomeadamente, o facto de ser “reactualizado” em novos contextos (tornando-o deste modo um texto “genuinamente” vivo). Ora, é está – reactualização que Ricouer chama de – apropriação –(*Aneignung*) em vez de – aplicação – (*Anwendung*). (HELENO, 2001, p.384-385)

Essa discordância se deve, em parte, ao fato de Ricouer, a despeito da linguagem-diálogo gadameriana, cultivar os debates da Semiótica e da Semântica no que diz respeito à abordagem hermenêutica do texto. Além disso, soma-se a tal divergência, a concepção de alteridade nutrida por esse filósofo, nitidamente, baseada no *self* (*Si*) o que o levou a definir a “apropriação” como a captação daquilo que nos é estranho, isto é, das obras da cultura como nossas. Para o filósofo, a busca da verdadeira consciência só pode ser alcançada quando abraçamos a singularidade do outro como a nossa. Isto não significa dizer que o leitor-intérprete em sua exegese-recepção dos símbolos a faça num retiro de acomodação e paz, pois como lembra Mounier: “O mundo dos outros não é um jardim de delícias. É uma provocação permanente à luta, à adaptação e à superação.” (2007, p.37). Assim sendo, quando abraçamos, por exemplo, a “singularidade” de João Cabral de Melo Neto, Guimarães Rosa ou Fernando Pessoa, estamos travando um compromisso com a *poeisis* de nossa consciência, ou seja, cultivando o nosso “*Si*”. De acordo com Ricouer (1991), em *O si-mesmo como um outro*, a alteridade é uma dimensão constitutiva da subjetividade, já que ampliamos nossa alteridade quando nos colocamos no lugar de outrem, assim como por nos transformar devido às nossas experiências com o outro.

É importante frisar que, para Paul Ricouer, em estudos posteriores a *O Conflito das Interpretações*, as próprias narrativas configuram (representam) o “*Si*”,

isto é, elas põem em jogo a ação e passividade da economia da vida humana, tal como vimos nas tragédias *Édipo Rei* e *Édipo em Colono*. Por essa razão, ele não concebe a leitura compreensiva desarticulada de um compreender-se, ou melhor, de um *self* (*identificação com a configuração narrada*), pois para ele não há leitura sem interação, interlocução e identificação, como podemos perceber abaixo:

A leitura como meio em que se opera a transferência do mundo da narração – e, portanto, também do mundo dos personagens literários – ao mundo do leitor, constitui um lugar e um vínculo privilegiados de afeição do sujeito que lê. A *catharsis* do leitor, poderíamos dizer, retomando livremente algumas categorias da estética da recepção de H.R. Jauss, se opera se ela procede de uma *aisthesis* prévia, que a luta do leitor com o texto transforma em *poiesis*. Parece, desse modo, que a afeição do si pelo diverso de si encontra na ficção um meio privilegiado para as experiências do pensamento que não poderiam eclipsar as relações “reais” de interlocução e de interação. (RICOUER, 1991, p.384)

Nesse ponto, as teorias de Ricouer e Jauss convergem para um solo comum, já que ambos foram dois dos mais importantes pensadores em reativar o debate em torno da experiência estética e da comunicação artística no século XX. Ricouer confessadamente atribuiu a Jauss a responsabilidade de tê-lo feito enxergar a relação entre o mundo da obra e o mundo do leitor,²⁶ Influência que o filósofo francês encaminhou para recepção “selfica” e ética do leitor.

Além disso, enquanto Jauss encontrou na “dialética socrática” o meio para se chegar ao mundo da vida, Ricouer o visa por meio de uma epistemologia da interpretação, que ao mesmo tempo em que nos possibilita uma ascese à compreensão ontológica, transformam, igualmente, os nossos de esforços de nos

²⁶ Relata Ricouer em *A Crítica e a Convicção*: “Devo o reconhecimento da função de passador, típica do leitor, a Hans Robert Jauss e à chamada escola da – recepção -, que é, aliás – diga-se de passagem -, um ramo derivado mais ou menos herético, da hermenêutica de Dilthey e de Gadamer. Espanto-me depois por não ter estado mais cedo atento a este papel do leitor enquanto mediador entre linguagem e mundo, uma vez que toda a exegese bíblica, mas também toda a filologia clássica, assenta numa história de leituras, digamos dos - actos de leitura-, para retomar o título do livro de Wolfgang Iser.” (RICOUER, 1995, p.142).

tornarmos mais conscientes de uma ontologia do saber.²⁷ Nesse sentido, parece que depois da Fenomenologia, que tem por *telos* a ontologia, as noções de compreensão e existência tornaram-se inseparáveis, assim como o discurso do método apriorístico, com suas grelhas de leituras, foi arregimentado também para os horizontes do Ser.

CONCLUSÃO

O nosso percurso arqueológico rumo aos fundamentos da Nova Hermenêutica mostrou-nos que, a partir da Hermenêutica romântica, os interesses e as concepções dessa prática milenar sofreram modificações significativas. Desse modo, quando Schleiermacher imbricou a compreensão na interpretação, já que, para ele, os problemas da interpretação eram inerentes aos da compreensão, ele abriu precedentes para se pensar cada vez mais sobre o evento da compreensão. Com essas idéias, o teólogo e hermeneuta alemão orientou os estudos hermenêuticos para o “ouvir” e o “diálogo”, isto é, para os fundamentos primários da recepção.

Desse modo, a propensão à compreensão proveniente do século XIX filiou-se ao discurso existencialista de Heidegger, que transformou a compreensão em evento ontológico, deslocando a ênfase do texto para existência, pelo menos no que se refere a *Ser* e *Tempo*. Nessa mesma direção, seu discípulo Hans-Georg Gadamer seguiu rumo à tradição da compreensão voltada para o diálogo e fundou uma Hermenêutica pautada numa espécie de diálogo socrático.

Por outro lado, soma-se a essa trajetória da Hermenêutica o advento da Fenomenologia, criada por Husserl, que, através de sua proposta de intuição racional, ofertou-nos uma nova imagem da produção de sentido.

²⁷ Lembramo-nos Franco que: “É muito importante notar, porém, que Ricouer não se transforma em um existencialista. Seu tema é existencial, mas a sua metodologia não é existencialista. É hermenêutica. Ele interpreta as expressões existências, em vez de diretamente analisar a experiência humana.” (FRANCO, 1995, p.43).

No sentido aqui proposto, tanto *A Nova Hermenêutica* quanto a Fenomenologia de Husserl legaram ao século XX novos *ethos* à interpretação e à compreensão, realidade que não tardou a chegar aos Estudos Literários, principalmente no que se refere à teoria da recepção.

De acordo com tal perspectiva, a partir do conceito de leitor implícito, nascido de uma fusão entre a Fenomenologia e o Formalismo, constatamos que o evento da compreensão-interpretação, isto é, da recepção, constituiu-se na imagem de um leitor regionalizado na consciência que doa às tessituras estéticas as suas significações presentes e ausentes. Dessa forma, a criação de Ingarden de orientação mentalista cria o estatuto de uma recepção literária eminentemente estética.

A sugestão do leitor implícito foi amplamente recebida pela escola de Konstanz na Alemanha, notadamente pelos teóricos Wolfgang Iser e Hans Robert Jauss. Interessa-nos, particularmente, a apropriação desse conceito feita por Jauss, pois ele soube integrá-lo à noção de leitor explícito, isto é, a entidade leitora capaz de fazer a transposição da linguagem da obra para a do mundo.

Evidentemente, Jauss conseguiu dar o passo do leitor implícito para o explícito, por causa das sugestões da Nova Hermenêutica, que defendia a mundialização da compreensão. Por esta razão, certamente, sem a posse desta noção, o seu projeto não teria sido possível. Fiel às convicções de seu antigo professor, Hans-Georg Gadamer, o mentor da Teoria da Recepção não via no método a “verdade”, por isso apostou, como o autor de *Verdade e Método*, em uma dialética socrática na qual o jogo de pergunta e de resposta faria emergir como num evento as questões estéticas e éticas que o tema da obra suscita.

Poderíamos argumentar contra a tese de Terry Eagleton de que o leitor fenomenológico constitui um problema epistemológico, já que, para ele, tal leitor só existe quando concretiza a obra, uma vez que, pelos menos para a Estética de Jauss, não ocorre uma simples concretização da obra, mas sempre a transmutação do que era apenas linguagem em testemunhos de mundos vividos pelos leitores.

Além disso, é mais importante frisarmos a vocação humanista da Teoria da Recepção, já que a noção de emancipação do leitor de Jauss não é de caráter

unicamente estético, pois, ela está também relacionada aos conflitos éticos vividos na interface do mundo da obra e da vida.

É, portanto, através das concretizações, ao longo da história das recepções que podemos assistir os “acentos” históricos das recepções, isto é, os horizontes dos mundos e seus conflitos éticos que engendram as concretizações das obras literárias. Mas, como observarmos, a imersão da vida na literatura, assim como a identificação do leitor com o mundo da obra na teoria de Jauss, encontra, certamente, resistência na teoria estética de vanguarda de Adorno, que prima por um distanciamento estético estritamente reflexivo e por uma visada intelectualista.

Por outro lado, o filósofo Paul Ricouer, que caminhou em cotejo com os saberes literários, propunha, assim como Heidegger, uma ontologia da compreensão, mas, como vimos, ele discordava da noção de compreensão fundamental do autor de *Ser e Tempo*. De forma eclética, Ricouer uniu a tradição da filosofia mentalista do *cogito* com a dos pensadores do anti-*cogito*, como Freud, Heidegger, dentre outros. Em outras palavras, Paul Ricouer amalgamou o Existencialismo, a Hermenêutica e Fenomenologia Husserliana para vislumbrar a compreensão ontológica. O autor de *O Conflito das Interpretações*, diferentemente da Nova Hermenêutica, regressa à consciência de forma muito peculiar: primeiro ele a transforma em “*cogito ferido*” que não visa o assenhoreamento de tudo, mas da concepção de uma tarefa a cumprir. Além disso, Ricouer não se conforma apenas com a intuição racional proposta por Husserl e reabilita as discussões em torno da teoria da interpretação, com os seus métodos, já que ele acreditava que a inteligência da interpretação alimentava a reflexão.

E é justamente na reflexividade, paradoxalmente, que a influência da Nova Hermenêutica se fez presente em Ricouer. Sugestionado por Gadamer, ele criou o conceito de “apropriação” como correspondente ao *aplicatio* do conceito reativado pelo autor de *Verdade e Método*. Desse modo, com a sua noção de tornar o que era o “outro” em “meu”, o filósofo francês cada vez mais amadurece a noção de identidade do leitor com as obras de arte (*self*). Paul Ricouer vê nas obras de arte o terreno ideal para que os homens possam cumprir a tarefa de buscar a sua adulterez. Isso significa que Heidegger se faz presente na teoria de Ricouer via Bultmann, pois ele levou a sério a noção de desmitologização do teólogo alemão que preconiza que

as mensagens bíblicas tinham o poder de orientar os homens para o seu futuro, versão, aliás, teológica do “apelo da consciência” de Heidegger.

Dessa forma, as divergências presentes nos livro *O Conflito das Interpretações* em relação às idéias de Heidegger não passam de desvios de pontos de vista. Se analisarmos com atenção, o *telos* que Ricouer segue é eminentemente heideggeriano, já que ele se ocupa da conquista do Ser mais próprio do homem. Por isso, se há o resgate do método em Paul Ricouer, ele não pode ser confundido com um realismo científico, mas uma prática com um fundamento ontológico, herança da Fenomenologia.

Pelas razões assinaladas, orientamos nossa conclusão para as teorias da recepção que nasceram amalgamadas com a revolução da Nova Hermenêutica e que apresentam uma vocação natural para o mundo da vida, pois a compreensão essencial estabelecida por estas teorias não se limita ao diálogo, mas à emancipação do homem, lição, aliás, que possui fortes ressonâncias do pensamento de Heidegger. Por isso, qualquer analista da literatura que tenha o propósito de se aproximar dos estudos da recepção e do leitor fenomenológico deve considerar a sentença de Maria da Glória Bordini, a saber: “é a vida que dita as regras para a fenomenologia, não o contrário.” (BORDINI,1990,p.51)

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. *Teoria Estética*. Rio de Janeiro: Edições 70, 2008.

ALBERTINI, Verena. *A Existência na História: revelação e riscos da Hermenêutica*. Estudos históricos-historiografia. Rio de janeiro, v.9. nº 17, p.31 -57, 1996.

AUDI, Robert. (org.). *Dicionário de Filosofia de Cambridge*. São Paulo: Paulus, 2006.

BORDINI, Maria da Glória. *Fenomenologia e Teoria Literária*. São Paulo: Edusp,1990.

Bosi, ALFREDO A *Fenomenologia do Olhar*. In: NOVAES, Adauto (org) *O olhar*, São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

CAMPOS. Maria José. (Org). *Hermenêutica e Poesia. O pensamento poético*. Benedito Nunes. Belo Horizonte: Humanitas, 2007.

- COMPAGNON, Antoine. *O Leitor*. In: Demônio da Teoria. 3.ed. Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- CASANOVA, Marco Antônio. *Apresentação à Edição Brasileira*. In: Hermenêutica da Obra de Arte. São Paulo: Martins fontes, 2010.
- CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. 5.ed. São Paulo: Ática, 1996.
- CÔRTES, Norma. *Descaminhos do Método Notas sobre História e Tradição em Hans-Georg Gadamer*. Revista Varia História. V.22, nº 36, junho/dezembro de 2006.
- DARTIGUES, André. *O que é Fenomenologia*. São Paulo: Centauro, 2010.
- DOS SANTOS, Carmen Sevilla. *Teoria do Efeito estético e Teoria histórico-cultural*. o leitor como Interface. Recife: Bagaço, 2009.
- EAGLETON, Terry. *Fenomenologia, hermenêutica, Teoria da Recepção*. In: *Teoria da Literatura. Uma Introdução*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- POUND, Ezra. *ABC da Literatura*. São Paulo: Cultrix, 2007.
- _____. *A Política do Ser*. In: *Ideologia da Estética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.p.210-230.
- FEITO, Fernando Romo. *Hermenêutica, Interpretación, Literatura*. Barcelona: Anthropos, 2007.
- FRANCO, Sérgio de. *Hermenêutica e Psicanálise na Obra de Paul Ricouer*. São Paulo:Loyola,1995.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. vol. I 10.ed ; Petrópolis: Vozes, 2008
- _____. *Verdade e Método*. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. vol. II 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2009.
- _____. *Hermenêutica da Obra de Arte*. São Paulo: Martins Fontes, 2010
- _____. *Hermenêutica em Retrospectiva*. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.
- GUILLÉN, Cláudio. *Teorías de La Historia Literaria* (Ensaios de Teoría), Madrid: Espasa Calpe,1989.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 4º ed. Petrópolis: Vozes, 2009.
- _____. *A caminho da Linguagem*. 2.ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2003.

- _____. *A Origem da Obra de Arte*. São Paulo: 70, 2010.
- HELENO, José Manuel Morgado. *Hermenêutica e Ontologia em Paul Ricouer*. Lisboa, INSTITUTO PIAGET, 2001.
- HESSEN, Joahannes. *Teoria do Conhecimento*. 6.ed. São Paulo: Matins Fontes, 2003
- HUSSERL, Edmund. *As Investigações Lógicas*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- INGARDEN, Roman. *A Obra de Arte Literária*. 2.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulkenbian, 1979.
- JAUSS, Hans Robert. *A História da Literatura como Provocação*. São Paulo: Ática, 1994.
- _____. *A Estética Da Recepção Colocações Gerais*. In: LIMA, Luiz Costa (org.) *A Literatura e o Leitor. Textos de estética da Recepção*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.p.67-84.
- _____. *O Prazer Estético e as Experiências Fundamentais da Poiesis, Aisthesis e Katharsis*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.p.85-105.
- JOUVE, Vincent. *A Leitura*. São Paulo: Editora Unesp, 2002
- LANGENSCHEIDT. Taschenwörterbuch Portugiesisch. 2001
- LAUER, Luís Filipe Neto. *A questão da Intensionalidade em Husserl e Heidegger*. 90f. Dissertação. Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2008
- LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo Pensar*. 3º.ed. Petrópolis: Vozes, 1991.
- LIMA, Luiz Costa. *Hermenêutica e Abordagem literária*. In: *Teoria da Literatura em suas fontes*. 2 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.
- _____. 1º Círculo a *Experiência Estética*. In: *A Literatura e o Leitor*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.p.47-50.
- _____. *Entrevista com Luiz Costa Lima*. Ipotesi, revista de estudos literários de Juiz de Fora, v.5, n.2, p.9-15.
- MARSHAL, Francisco. *Alegorias de Ninguém*. Revista de Letras, Porto Alegre, v.44. n.4, p – 19-25, out./ dez. 2009
- MIRANDA. Mariana Lage. *Objeto Ambíguo: Arte e Estética na Experiência Contemporânea, segundo H. R. Jauss*. 136f. Dissertação. Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2007.

- MOUNIER, Emmanuel. *O Personalismo*. Lisboa: text&grafia, 2010.
- NUNES, Benedito. *Passagem para o Poético* (filosofia e poesia em Heidegger). São Paulo: Ática, 1992.
- PAULA, Adna Candido. *Paul Ricouer, Michael Riffaterre e Gérard Genette: Consideração acerca do duplo regime do objeto literário*. Revista Pesquisa em Foco: Educação e filosofia. São Paulo. V.3, p.14-29, 2010.
- PALMER, E. Richard. *Hermenêutica*. Lisboa/Portugal: Edições70, 1969.
- PEIXOTO, Paulo Matos. *Mitologia Grega*. São Paulo: Germape, 2003.
- PEREIRA, Júlio Cesár. *Teoria da Literatura: Anatomia de um conceito*. Através da leitura de seus grandes manuais. 190f. Tese. Instituto de Letras da UFF. Niteroi, 2006.
- REALE, GIOVANI, ANTISERI. *História da Filosofia de Nietzsche à Escola de Frankfurt*. São Paulo: Paulus,2006.
- RICOUER. Paul. *O Conflito das Interpretações*. Ensaio de Hermenêutica. Rio de Janeiro: Imago,1978.
- _____. *Interpretação e Ideologias*. 2 .ed. Rio de Janeiro: F. Alves, 1983.
- _____. *Na Escola da Fenomenologia*.Petrópolis: Rio de Janeiro: Vozes,2009
- _____. *A Crítica e a Convicção*, Lisboa/Portugal: Edições 70, 2009
- _____. *O Si-Mesmo como um Outro*. São Paulo: Papirus,1991.
- ROUANET, Sergio Paulo. *A Coruja e o Sambódromo*. In: *Mal-Estar na Modernidade*. São Paulo: Companhia da Letras, 2003
- VERGARA, Glória. *La Experiencia Estética en el Pensamiento de Roman Ingarden*. Cultura International Journal of Philosophy of culture and Axiology, 8/2007
- TINOCO, Robson Coelho. *Leitor Real e Teoria da Recepção*. São Paulo: Horizonte, 2010.
- TYNIANOV, J. *Da Evolução Literária*. In: TOLEDO, Dionísio(Org.) *Teoria da Literatura Formalistas Russos* Porto Alegre: Globo,1973
- TOLEDO, Dionísio.org. *A História da repercussão das obras literárias*. In: *Círculo Lingüístico de Praga: Estruturalismo*. Porto Alegre,Globo,1978.

TORRES, Jesus Vazquez. Hegel e Heidegger: aproximações sobre o problema da subjetividade. Revista semestral da Sociedade Hegel Brasileira. Ano 2- Nº03Dezembro, 2005. <http://www.hegelbrasil.org/rev03i.htm>

WELLEK, René; WARREN, Austin. *Teoria da Literatura*. 3.ed. Rio de Janeiro: Europa- América, 1979.

ZILBERMAN, Regina. *Estética da Recepção e História da Literatura*. São Paulo: Ática, 1989.