

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA**

**COM OU QUAL SUJEITO? A ONTOLOGIA DO SOCIAL NA TEORIA
SOCIOLÓGICA CONTEMPORÂNEA**

Autora: Marisa Souza Neres

Brasília, 2019.

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA**

**COM OU QUAL SUJEITO? A ONTOLOGIA DO SOCIAL NA TEORIA
SOCIOLOGICA CONTEMPORÂNEA**

Autora: Marisa Souza Neres

Tese apresentada ao Departamento de
Sociologia da Universidade de
Brasília/UNB como parte dos requisitos
para a obtenção do título de Doutora.

Brasília, fevereiro de 2019.

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

TESE DE DOUTORADO

**COM OU QUAL SUJEITO? A ONTOLOGIA DO SOCIAL NA TEORIA
SOCIOLOGICA CONTEMPORÂNEA**

Autora: Marisa Souza Neres

Orientador: Profº Dr. Edson Silva de Farias

Banca:

Profº Dr. Edson Silva de Farias (SOL/UNB)

Profº Dr. Paulo Ghiraldelli Jr. (FC/USP)

Profº Dr. Rainri Back (FE/UNB)

Profº Dr. Fabrício Monteiro Neves
(SOL/UNB)

Profº Dr. Stefan Fornos Klein (SOL/UNB)

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer, em primeiro lugar, ao meu orientador, Prof^o Dr^o Edson Farias, pelo acolhimento que me proporcionou quando lhe propus acompanhar-me no desenvolvimento do trabalho que ora se apresenta; agradeço à sua generosidade, sabedoria, seriedade e sensibilidade demonstrados ao longo desses anos de trabalho conjunto. O que aprendi contigo, ultrapassará extensamente este momento de apresentação desta tese. São lições para a vida que levarei sempre comigo. Gratidão imensa por tudo!

Agradeço aos meus familiares, em particular à minha filha, Laura, e ao meu filho, Luiz Bruno, por serem uma presença constante, amorosa e compreensiva durante o período de realização deste trabalho. A existência de vocês foi um dos meus maiores estímulos para empreender e persistir nos meus estudos, desde quando ingressei na graduação em Ciências Sociais há dezenove anos. Agradeço igualmente às minhas irmãs, Patrícia e Gisele, pela presença, pelo apoio e pelo estímulo sempre generosos e amorosos. Saibam que vocês são pedaços de mim e eu não seria o que sou e não teria chegado até aqui se não fosse por essa dádiva maravilhosa de tê-las em minha vida!

Agradeço aos amigos Valéria Aquino, Arquimedes B. Paiva, Paulina Bigoni, Paulo Ghiradelli Jr., Francielle Chies, Flávio Vilar pela presença constante; pelo estímulo indefectível durante a trajetória percorrida na realização dos meus estudos, assim como agradeço ao apoio prestado nos momentos de dúvidas e dificuldades. Agradeço, muito especialmente, aos membros do Grupo Clube das Amigas: Andrea, Carla, Francielle, Ana e Fernanda; e ao amigo Flávio Vincentin, por terem sido um bálsamo de alegria, carinho e sustentação durante os altos e baixos que fazem parte não apenas de um processo de doutoramento, mas da vida mesmo.

À professora e historiadora da Universidade Federal do Tocantins Dr^a Rita de Cássia Guimarães, devoto o meu profundo agradecimento pela sua amizade, pelo seu interesse e cuidados constantes com a minha trajetória de vida desde que nos conhecemos e, particularmente, neste processo acadêmico e intelectual para mim tão importante. Gratidão pela sua generosidade e prontidão para os diálogos que travamos a respeito do objeto de estudo desta tese, que foram para mim, sempre, muito estimulantes.

Agradeço a todos os meus e as minhas colegas de doutorado pelo compartilhamento dessa experiência, pelo acolhimento generoso e pelas conversas estimulantes com as colegas Ana Elisa, Luseni, Marcos, Bruno, Joaquim, Lucas e Ana Paula.

Meus agradecimentos aos professores do Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Ciências Sociais da UNB, em particular aos professores Stefan Klein, Fabrício Neves, Marcelo Rosa, Arthur Trindade, Marcelo Medeiros e Joaze Bernardino pelos ensinamentos proporcionados, direta ou indiretamente. Meu reconhecimento aos professores do Departamento de Filosofia da UNB, Philippe Lacour e Paulo Abrantes, e ao professor da Faculdade de Educação da UNB, o filósofo Rainri Back, pelos seus ensinamentos e, especialmente, pela sua disponibilidade para o diálogo.

Um agradecimento muito especial dedico aos colegas e parceiros do CEFA – Centro de Estudos em Filosofia Americana – e, em especial, ao seu presidente, o filósofo, professor e escritor Paulo Ghiraldelli Jr. – por me ensinarem o sentido e me proporcionarem o prazer de participar de uma verdadeira confraria de estudos.

Presto meus agradecimentos aos colegas e às colegas do Curso de Letras da UFT – Universidade Federal do Tocantins – assim como agradeço a esta instituição que me acolheu há dez anos e onde tenho aprendido, dentre outras coisas, o sentido de ser professora. Carinhosamente agradeço aos meus alunos e às minhas alunas deste curso e desta universidade que têm acompanhado com interesse e entusiasmo o meu processo de doutoramento.

Presto meus agradecimentos ao CNPQ pelo apoio que vem prestando à Pós-Graduação no Brasil e pelo apoio e incentivo, na forma da concessão de bolsa de estudo, na realização deste trabalho. Agradeço igualmente à Fundação de Amparo à Pesquisa do Distrito Federal – FAP/DF – pelo apoio à pesquisa científica no Distrito Federal, e que proporcionou os subsídios necessários para que eu apresentasse o andamento do presente trabalho quando da realização do XVII Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia – ANPOF – realizado na cidade de Aracaju/SE, em outubro de 2016.

Um especial agradecimento gostaria de prestar aos profissionais e amigos Pauline Bigoni e Fábio Sandes pela presteza e seriedade demonstrados no trabalho de tradução do resumo desta tese para o francês e para o inglês, respectivamente. É uma alegria poder

levar de vocês esta querida recordação materializada, agora, no produto final deste trabalho.

Por fim, temendo ter cometido alguma injustiça na demonstração da minha gratidão a todas as pessoas que participaram e apoiaram a realização deste trabalho, gostaria de prestar todo o meu reconhecimento ao trabalho e dedicação da querida Selma Alves Pereira, quem tem me acompanhado, pelos últimos sete anos, no meu trajeto de vida que inclui, em particular, a concretização desta tese. Gratidão por segurar a minha mão e me ajudar a acreditar no melhor de mim!

As melhores coisas não podem ser ditas porque elas transcendem o pensamento. As segundas melhores coisas são mal compreendidas, pois são pensamentos que se referem ao que não pode ser pensado. E ficamos presos com os pensamentos. As terceiras melhores coisas são as de que nós falamos. E o mito é esse nível de referência onde metáforas se referem a coisas absolutamente transcendentais.

(Joseph Campbell)

[...] sob estas formas quase infinitas, a narrativa está presente em todos os tempos, em todos os lugares, em todas as sociedades; a narrativa começa com a própria história da humanidade; não há, não há em parte alguma, povo algum sem narrativa; todas as classes, todos os grupos humanos têm suas narrativas [...].

(Roland Barthes)

Acredito que livros, uma vez escritos, não precisam de seus autores. Se eles têm algo a dizer, mais cedo ou mais tarde encontrarão os leitores. Se não, eles não vão.

(Elena Ferrante)

Quem não se comunica, se estrumbica!

(Chacrinha, o Velho Guerreiro)

RESUMO

COM OU QUAL SUJEITO? A ONTOLOGIA DO SOCIAL NA TEORIA SOCIOLÓGICA CONTEMPORÂNEA

Esta tese apresenta os seguintes objetivos: apontar o potencial analítico-epistêmico da hermenêutica, em particular para a sociologia; remontar ao histórico de surgimento e desenvolvimento da moderna noção de sujeito; problematizar alguns dos desdobramentos da noção de sujeito na teoria e na pesquisa sociológicas; propor uma discussão acerca dos processos de subjetivação do/a cientista social e as consequências de tal fenômeno para a constituição do seu objeto. Para isto, parte-se de uma proposta de conjugação do pensamento hermenêutico de Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur e chega-se à noção de identidade narrativa deste último filósofo, a fim de demonstrar que a constituição do eu do/a cientista social, bem como de qualquer outro indivíduo, é um processo eminentemente ético, uma vez que sempre diz respeito à relação com o Outro. Por fim, busca-se apontar, a partir de tal pressuposto, possíveis impactos da subjetividade sociológica na constituição do *social* e, portanto, no ofício sociológico. Amparada pelo pressuposto de que os influxos do pensamento filosófico acerca do sujeito subjazem de modo um tanto implícito nas pesquisas e teoria sociológicas, propõe-se a tese central de que a composição de sujeito e objeto no campo da sociologia é um processo que passa necessariamente pela constituição do eu, isto é, passa pelos processos de subjetivação aos quais o/a cientista social está submetido/a. Dito de outro modo: a constituição de sujeito e objeto no campo da sociologia é um processo que se constrói mediado por aquilo que Paul Ricoeur denomina como identidade narrativa. Elucidar tal fato, propõe-se, é lançar luz sobre questões que envolvem o fazer do campo sociológico, e tentar contribuir, modestamente, para uma expansão dos horizontes epistemológicos da ciência da sociedade.

Palavras-chave: hermenêutica, identidade narrativa, sujeito, social, sociologia.

ABSTRACT

WITH OR WHICH SELF? ONTOLOGY OF THE SOCIAL BEING IN THE CONTEMPORARY SOCIOLOGICAL THEORY

This doctoral dissertation presents the following objectives: to target the analytical and epistemic potential of hermeneutics, especially to sociology; to think back on the emergence and development history of the modern notion of self; to question some of the self-notion outcomes in both sociological theory and research; to introduce a discussion about the subjectivation processes of social scientists, as well as the consequences of such phenomenon towards the constitution of their object. To do so, it is proposed a combination of Hans-Georg Gadamer and Paul Ricoeur's hermeneutic thought, and then the latter's notion of narrative identity, in order to demonstrate that the self-constitution of a social scientist, or of any other individual, is a remarkably ethical process, since it is always concerned with the Other. Lastly, the aim herein is to highlight the feasible impacts of sociological subjectivity on the constitution of the *social*, and therefore, on the social responsibility. Taking into account that the inflows of philosophical thinking about the subject underlie, in a quite implied way, sociological theory and research, it is presented the central idea that the composition of the subject and object in the realm of sociology is a process that necessarily entails the constitution of self - *i.e.*, the subjectivation processes to which the social scientist is submitted. In other words: the constitution of subject and object in the realm of sociology is a process that is mediated by what Paul Ricoeur calls narrative identity. Elucidating that fact means to shed a light upon issues that address the sociological practice, and to attempt, in a modest manner, to broaden the epistemological horizons of the society science.

Keywords: hermeneutics, narrative identity, subject, social, sociology.

RÉSUMÉ

AVEC OU QUEL SUJET? L'ONTOLOGIE DU SOCIAL DANS LA THÉORIE SOCIOLOGIQUE CONTEMPORAINE

Cette thèse a pour objectifs de: faire ressortir le potentiel analytique-épistémique de l'herméneutique, en particulier pour la sociologie ; remonter l'histoire de l'émergence et du développement de la notion moderne de sujet ; problématiser quelques définitions de la notion de sujet dans la théorie et la recherche sociologique ; proposer une discussion autour des processus de subjectivité du/de la sociologue et les conséquences d'un tel phénomène pour la constitution de son objet de recherche. Pour cela, nous partons d'une proposition de conjugaison de la pensée herméneutique de Hans-Georg Gadamer et Paul Ricoeur et nous arrivons à la notion d'identité narrative de ce dernier philosophe, afin de démontrer que la constitution du soi du/de la sociologue, ainsi que de tout autre individu, est un processus éminemment éthique, car il se rapporte toujours à la relation avec l'Autre. Enfin, nous cherchons à souligner, à partir de cette hypothèse, les possibles impacts de la subjectivité sociologique dans la constitution du social et, par conséquent, dans la profession sociologique. Soutenus par l'hypothèse que les influx de la pensée philosophique sur le sujet sont quelque peu implicites dans les recherches et théories sociologiques, nous proposons comme thèse centrale que la composition du sujet et de l'objet dans le domaine de la sociologie est un processus qui passe nécessairement par la constitution du moi, cela étant qui passe par les processus de subjectivité auxquels le/la sociologue est soumis-e. Autrement dit: la constitution du sujet et de l'objet dans le domaine de la sociologie est un processus qui se construit médiatisé par ce que Paul Ricoeur appelle une identité narrative. Elucider ce fait, ce que nous proposons, c'est mettre en lumière certaines questions qui entourent le savoir faire du domaine sociologique, et d'essayer de contribuer modestement à une expansion des horizons épistémologiques de la science de la société.

Mots clefs: herméneutique, identité narrative, sujet, social, sociologie.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
PARTE I – TRAJETÓRIA METODOLÓGICA – Por Uma Hermenêutica para o Social	17
1 – Ambientação histórica da ideia de sujeito	18
1.2 – A Virada Linguística	25
2 - A Sociologia do Social	32
2.1 – Indivíduo ou sociedade: reconstituindo o social	33
2.2 – Sujeito e objeto da Sociologia	46
3 – Hermenêutica e Sociologia	57
3.1 – O percurso da hermenêutica	61
3.1.1 – Schleiermacher	61
3.1.2 – Dilthey	63
3.1.3 – Heidegger	68
3.1.4 – Gadamer	72
3.1.5 – Ricoeur	76
4 – Gadamer e Ricoeur	83
4.1 – Gadamer e a hermenêutica filosófica	83
4.2 – Ricoeur e a hermenêutica fenomenológica	98
4.2.1 – Sobre a metáfora em Ricoeur	117
4.3 – Diálogos entre Gadamer e Ricoeur – Por uma sociologia hermenêutica ou por uma hermenêutica sociológica	126
4.4 – Sociologia, narrativa e identidade	132
4.5 – Identidade Narrativa	148
PARTE II – Teoria sociológica – O neokantismo, o século da ciência e o despontar da sociologia	156
1 – O neokantismo	156
2 – A Sociologia a partir do século XIX e além	167
3 – O neokantismo e o republicanismo da sociologia durkheimiana	172
PARTE III – O movimento pós-colonial e o giro decolonial	197
1 – Anticolonial e pós-colonial	197
1.1 – Anticoloniais	206
1.2 – Pós-coloniais	230
1.3 – Anticoloniais e pós-coloniais	236
Considerações Finais	243
Referências bibliográficas	247

INTRODUÇÃO

A fim de conduzir o leitor na introdução do trabalho cuja leitura se coloca em apreciação devo começar por dizer que o meu primeiro questionamento, que culmina nesta tese, foi acerca do que significa me dizer e ser socióloga. Meu interesse pessoal acerca de como nossa identidade pessoal é construída e por quais valores e práticas ela se sustenta ao longo do tempo, hoje percebo, me levaram a ver que um outro questionamento fundamental estava posto antes mesmo que eu tivesse clara consciência dele: o de qual é o sentido de vivermos nossas vidas como vivemos, de pensarmos o que pensamos, de agirmos como agimos. Foi motivada, dentre outros fatores, por essas inquietações que comecei a me interessar pelo tema do sujeito. Meus primeiros contatos mais sistemáticos sobre o assunto se deram pela via da abordagem filosófica, tanto do sujeito quanto da linguagem – duas esferas de reflexão que, regularmente, se inter cruzam. O olhar mais sociológico sobre o sujeito, no entanto, deu-se a partir do meu ingresso no Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília – UNB, particularmente a partir dos estudos realizados na disciplina de Teoria Sociológica ministrada pelo Professor Dr. Edson Farias. Procurei seguir, a fim de delimitar um objeto de estudo que se situasse no interior desta temática, a intuição que eu tinha na época de que a epistemologia sociológica padecia em muitas das suas abordagens de um vácuo explicativo que poderia ser preenchido, com grande proveito, pelas abordagens filosóficas sobre o sujeito. O que me parecia ser o principal problema, então, era certo esquecimento, por parte de sociólogos e sociólogas, da contingência histórica e da tradição do pensamento teórico que deu origem à sociologia – incluída aí toda a discussão sobre o sujeito que vem sendo feita desde Descartes, mas que a partir do século XIX passou a receber especial ênfase no que respeita às suas implicações epistêmico-identitárias. Por este motivo, esse relativo alheamento histórico no que respeita ao surgimento e desenvolvimento da sociologia, grande parte das discussões que suscitaram a criação da sociologia no século XIX e que foram sustentando as discussões e elaborações teóricas da sociologia ao longo do século XX, pareciam ficar escamoteadas, geração após geração, e, portanto, acabavam por não se tornar objeto da atenção e da apreciação merecidas e necessárias.

Diante de tudo isto, me propus empreender um estudo acerca desse contexto teórico e histórico de surgimento da sociologia e compará-lo com a produção contemporânea

representada pelo pensamento pós-colonial. Por que o pós-colonialismo? Porque os autores pós-coloniais são críticos tenazes do pensamento europeu que se consolidou de modo hegemônico e que, desde os processos das colonizações, tem pautado as pesquisas e teorias desenvolvidas nas ex-colônias; segundo, porque os autores pós-coloniais propõem discussões sobre a noção de sujeito que merecem ser considerados tanto pelas consequências no campo teórico quanto no campo político – em particular, quando diz respeito aos movimentos sociais que defendem direitos de minorias. Considerei à época, em 2014, e este continua sendo o meu posicionamento, que um dos maiores problemas do argumento pós-colonial é o fato de ele querer romper com um modelo de pensamento e visão de mundo sem demonstrar clara e suficientemente considerar um aspecto fundamental que está implicado nesta proposta de rompimento: o fato de que heranças culturais e heranças linguístico-simbólicas – ainda mais quando circunscritas a um espaço de posições sociais como o é o campo acadêmico e intelectual – não são abolidas por um legislar da vontade. Ainda que alguém empreenda, de todas as formas possíveis, um rompimento com tais heranças, tal abolição tenderá a ser sempre parcial porque parte daquilo que nos constitui enquanto seres sociais nos aparece como sendo algo “natural”, como o exemplifica o caso da linguagem – apreendemos, pensamos, sentimos o mundo a partir da língua materna na qual fomos socializados, o que também é o caso das construções simbólicas próprias ao meio cultural no qual estamos posicionados e compartilhando interações. Poderíamos, de fato, prescindir da tradição que herdamos e que nos afeta sem fazer desmoronar todo o edifício pessoal e social que habitamos e que também nos constitui? Insisto um pouco mais neste ponto: o argumento pós-colonial defende que uma outra noção de sujeito, que não aquela proveniente do sujeito cartesiano, que é impessoal e a-histórico, seja forjada; isto é, defendem a criação de um outro sujeito que, de fato, represente a história, a cultura, o modo de ser próprio dos povos ex-colonizados. Contudo, não questionam a própria *ideia de sujeito*. Ao ratificarem a noção de sujeito desse modo, que considero um tanto acrítico, os autores pós-coloniais, em geral, acabam assimilando, despercebidamente, o fundamento daquilo que desejam combater.

Tal situação – a de querer romper peremptoriamente com uma tradição – parece ter marcado também os autores que tomaram, mais ou menos, para si, a tarefa de fundar e consolidar a ciência da sociedade. O caso que tomo como exemplar e que ilustra o que quero dizer é o de Émile Durkheim. O cotejamento da obra de Durkheim com as obras de

autores, filósofos e outros, que o precederam, notadamente daqueles autores cujos estudos culminaram com e sustentaram o neokantismo, faz notar que Durkheim conserva muito mais do que, talvez, gostaria de admitir, uma forte influência filosófica na disciplina científica que acabou por ajudar a fundar e a consolidar, conforme tento demonstrar na seção dedicada a este fim.

Quando o que acabo de expor foi ficando claro para mim isto não significou que eu tivesse, já em 2014 ou mesmo nos anos imediatamente subsequentes, formulada a tese que exporei de modo mais direto um pouco mais à frente. Foi somente pouco a pouco, lenta e gradualmente, que os problemas que eu percebia intuitivamente foram tomando corpo e forma – esse processo se deu acompanhado por dúvidas e inseguranças acerca de quais caminhos trilhar para que o tema que eu desejava estudar se fizesse ver com contornos cuja nitidez proporcionasse me encaminhar para as estratégias analíticas e metodológicas necessárias e mais adequadas para o problema que eu tentava me colocar. Diante de tal reflexão é oportuno e instrutivo acompanhar algumas palavras que Bourdieu diz a esse respeito:

[...] a construção do objeto [...] não é uma coisa que se produza de uma assentada, por uma espécie de acto [*sic*] teórico inaugural, e o programa de observações ou de análises por meio do qual a operação se efectua não é um plano que se desenhe antecipadamente, à maneira de um engenheiro: é um trabalho de grande fôlego, que se realiza pouco a pouco, por retoques sucessivos, por toda uma série de correcções, de emendas, sugeridos por o que se chama o ofício, quer dizer, esse conjunto de princípios práticos que orientam as opções ao mesmo tempo minúsculas e decisivas (BOURDIEU, 2007, pp. 26-27).

Além da dificuldade encontrada, naturalmente, ao delinear o desenho necessário ao “objeto” de estudo, também foram necessários estudos, idas e vindas no encontro com os textos, com os autores, no diálogo realizado na relação de orientação do trabalho; assim como foram necessárias reflexões, questionamentos, elaborações e reelaborações de propostas até que eu conseguisse chegar a um esquema analítico que se mostrou adequado ao desenho do objeto. Todavia, se faz interessante para mim, agora, perceber que as ferramentas e procedimentos analíticos que eu iria utilizar, foram emergindo à medida em que emergia, lenta e gradualmente, o contorno mais nítido do objeto – penso que essas duas vias, a de construção do objeto e a de definição de um método, foram se definindo em uma relação de influência mútua e assim, reflito, foi necessário aprender a respeitar a espera necessária para que o amadurecimento da minha percepção e das minhas reflexões

lançassem a luz necessária para que eu pudesse ver mais claramente aquilo que eu me colocava como desafio.

Meu encontro com a hermenêutica se deu através de Paul Ricoeur (1994) e o seu *Tempo e Narrativa*. Esta leitura surgiu dada a necessidade de estudos que embasassem uma exposição oral no XIX Seminário Interno de Pesquisa do Grupo de Estudos Cultura, Memória e Desenvolvimento – CMD – realizado em dezembro de 2015 no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília – UNB – e que naquela ocasião tinha por temática Memória, Narrativa e Teoria Social. A partir desse primeiro contato, fui aprofundando os estudos sobre o pensamento de Ricoeur e, assim, a hermenêutica acabou se mostrando uma alternativa reflexivo-analítica que vinha se juntar às leituras sociológicas sobre epistemologia e teoria social. Como poderá ser notado, dediquei um maior esforço no sentido de aproveitar o contributo da hermenêutica, o que pode ter permitido que algumas lacunas tenham ficado por preencher nas outras partes que compõem o texto no seu conjunto. Certamente que eu poderia ter privilegiado os recursos conceituais e as reflexões acerca da questão sujeito-objeto no campo da sociologia, com autores como Bourdieu, por exemplo – o qual, de fato, utilizei com proveito –, entretanto, o recurso à hermenêutica e, em particular, ao pensamento e aos conceitos de Gadamer e Ricoeur me permitiram me aproximar de forma mais precisa das questões que me eram caras. De fato, uma das propostas defendidas aqui é que a sociologia possa dialogar mais, para o seu próprio proveito, com as contribuições que a filosofia hermenêutica pode proporcionar.

De modo que, após esses cinco anos de vaivém de leituras, estudos, reflexões acerca da temática do sujeito, cheguei à seguinte tese central: a composição de sujeito e objeto no campo da sociologia é um processo que passa necessariamente pela constituição do eu, isto é, passa pelos processos de subjetivação aos quais o/a cientista social está submetido/a. Dito de outro modo: a constituição de sujeito e objeto no campo da sociologia é um processo que se constrói mediado por aquilo que Paul Ricoeur denomina como identidade narrativa. Visto desse modo, se coloca como tarefa epistemológica à sociologia repensar o modo como vem lidando com o sujeito, ou seja, buscar resgatar aquilo que parece estar um tanto olvidado. Ou seja, a proposta que faço é que a sociologia deve voltar-se com maior sensibilidade para os processos de subjetividade e de subjetivação que constituem o seu objeto. A ideia de *subjetividade*, como haverá ocasião de demonstrar,

remete a uma compreensão acerca do sujeito que acredita em um fundamento – seja qual for a fonte que lhe dá origem – que é algo perene; a ideia de *subjetivação*, por outro lado, tem a ver com processos em que o sujeito está sempre sendo construído contingencialmente. Contudo, não obstante a situação contingencial da qual surge, uma vez que emerge um sujeito ele passa a ganhar certa estabilidade nas nossas percepções e nos nossos discursos. Essa é a questão pelo aspecto do objeto.

Há, todavia, um outro fator que deve entrar em pauta quando se trata do fazer epistemológico da sociologia: o próprio sociólogo. Aparece como um procedimento indispensável que a subjetividade do pesquisador seja mais cuidadosamente levada em consideração no que se refere à produção de conhecimento neste campo. Se a sociologia é vista como uma tessitura narrativa acerca do social – como se propõe aqui –, então o sociólogo, que é quem faz essa narração, que é quem conta essas histórias de cunho sociológico, deve ser mais cuidadosamente levado em consideração. Ora, poder-se-ia argumentar, mas você não diz no seu texto, com a hermenêutica à moda de Gadamer e Ricoeur, que a subjetividade do autor e do leitor não contam quando se trata de deixar emergir o mundo que se encontra materializado na obra? O instrumental linguístico e gramatical não permite uma “objetividade” na composição e interpretação do texto que, mais uma vez, independem de elementos subjetivos? Sim, de fato, há aí uma questão. Contudo, o sociólogo, no papel de narrador do social é quem decide sobre o que vai contar em uma história e é ele quem decide como essa história será contada. Novamente, poder-se-ia contrabalançar: mas isto não é novidade: Weber, por exemplo, já disse que não é possível uma assepsia total e completa dos valores, mas que se deve fazer um esforço para que esses valores atuem somente no que diz respeito à escolha do objeto de estudo. Certo, mais uma vez. Mas, no entendimento que conduziu a presente investigação, o que leva o sociólogo às suas escolhas de objeto, métodos, etc. é algo que está intimamente ligado, sim, à sua subjetividade: a construção da sua identidade narrativa. Explico: para saber qual é a posição que cabe a cada um ocupar no espaço do jogo da vida social, nós precisamos saber quem somos; mas, nós estamos sempre sendo, estamos sempre construindo, reconstruindo, renovando e mantendo a identidade que começamos a formar desde a nossa infância. E como é que fazemos isso, essa construção permanente de nós mesmos? Nós contamos histórias, isto é, produzimos narrativas para dizer quem somos, o que queremos,

o que podemos ou não fazer. Espero ter desenvolvido esse ponto satisfatoriamente nos meus argumentos a respeito ao longo do texto ora em avaliação.

Pois bem, antes de definir as ferramentas que vamos utilizar para produzir as nossas narrativas devemos antes saber de nós – da nossa subjetividade – e devemos saber do nosso objeto – o Outro, o mundo que nos interpela. O caminho não é delimitar um objeto e definir um método; o caminho começa com o eu em relação com o seu outro – isto é, do ponto de partida ao ponto de chegada no fazer sociológico o que está em jogo é sempre algo que possui um caráter eminentemente ético. Esta é a minha tese.

Quanto à disposição do conteúdo, o mesmo está distribuído em três partes. Na primeira parte, é feita uma introdução à temática do sujeito a partir da sua nascedoura fonte filosófica e propõe-se, a partir daí uma ontologia do social no campo da sociologia. A seguir, faz-se uma breve introdução à hermenêutica, seguida da exposição das contribuições de Gadamer e Ricoeur nessa seara e, por fim, apresenta-se a noção de identidade narrativa emprestada de Paul Ricoeur. O conteúdo dessa segunda parte é fundamental para ancorar os argumentos que embasam a tese que deve ser demonstrada na conclusão do texto. Na segunda parte, procura-se fazer uma contextualização do momento histórico e intelectual no qual a sociologia surge e se desenvolve, em particular, procura-se abordar o ambiente científico e acadêmico do século XIX; o neokantismo e a sociologia de Durkheim. Na terceira e última parte, discutem-se os pressupostos, as possibilidades e o que se consideram ser alguns limites do movimento pós-colonial. A concatenação das três partes se dá, espera-se, pela tese de que sujeito-objeto da sociologia não se fazem alheios à subjetividade do cientista social, cuja constituição, na perspectiva interpretativa ora proposta, se faz pela via da identidade narrativa – a qual outra coisa não é senão um processo de caráter eminentemente ético.

PARTE I – TRAJETÓRIA METODOLÓGICA – Por Uma Hermenêutica para o Social

Esta primeira parte da tese tem como tarefa informar e situar o leitor em relação ao objeto de estudo e dos recursos analíticos utilizados. Para isso, ancora-se a discussão sobre o sujeito a partir do seu plano de fundo filosófico. Em seguida, problematiza-se a noção de sujeito no escopo da abordagem e da produção sociológicas com o fim de ir delineando e mostrando como se chegou àquilo que compõe o cerne do problema em questão na tese a ser defendida. Qual é a importância de se fazer essa imersão na problemática do sujeito do modo como aqui se propõe? Tal importância se assenta em dois motivos principais: primeiro, porque, entendo, busca-se proceder de acordo com os pressupostos interpretativo-hermenêuticos selecionados para empreender a análise que o objeto de estudo requer; segundo, porque faz-se necessário evidenciar a trama teórico-histórica subjacente às obras e ideias dos autores que interessam aqui submeter a escrutínio.

Feito isto, parte-se para uma abordagem acerca da hermenêutica de modo a explicitar o porquê de tal escolha epistêmico-analítica, passando-se, em seguida, à discussão acerca da noção de narrativa e de identidade narrativa de Paul Ricoeur de modo a fechar o círculo interpretativo que orientou as asserções e argumentos que se passa, então, a apresentar. Ao final da exposição desta parte, que se considera de cunho metodológico, apresenta-se um delineamento complementar à questão do sujeito que terá por tarefa fornecer ao leitor um quadro mais consistentemente completo acerca do argumento que orienta o estudo nesta tese.

1 – Ambientação histórica da ideia de sujeito¹

As dicotomias indivíduo/sociedade ou agência/estrutura, dentre outras, são amplamente, conhecidas pelos sociólogos como uma problemática teórica e metodológica herdada dos autores clássicos da Sociologia – Karl Marx (1818-1883), Émile Durkheim (1858-1917) e Max Weber (1864-1920). Em que medida as práticas sociais, ou o agir individual, são autônomas em relação às estruturas sociais que conformam, informam e orientam tais práticas? Em que medida alguma autonomia do agir individual conforma, informa e orienta a formação das estruturas sociais que, uma vez solidificadas, alimentarão outras práticas e assim sucessivamente? Quanto às mudanças sociais e históricas, as mesmas acontecem devido a alterações no agir individual ou devido a alterações na estrutura que orienta as práticas sociais? Basicamente, a problemática teórica e epistemológica enfrentada pelos sociólogos durante todo o século XX e início do século XXI é esta. Por que ela é tão importante? Porque essa discussão tem como plano de fundo uma questão de cuja delimitação depende o sentido da existência da sociologia enquanto ciência: o que é o social?

Embora tal problemática seja amplamente (re)conhecida, há outra questão que a ela subjaz e que, de certa forma, a influencia e conforma – pelo menos na incorporação feita pelos sociólogos que tentaram lidar com o problema da agência/estrutura ao longo do século XX: a questão do sujeito. A noção filosófica de sujeito tem sido um grande problema para a filosofia desde fins do século XIX e chega ao século XXI longe de ter sido esgotada. Boa parte da discussão e produção filosóficas acerca deste assunto colocaram-se de forma contundente – embora nem sempre de modo evidente – para a sociologia.

¹ Os capítulos 1 e 2 da parte I foram elaborados em diálogo com e a partir de notas de aulas apresentadas na disciplina de Teoria Sociológica Contemporânea, ministrada pelo Prof^o Dr^o Edson Farias no Programa de Pós-Graduação em Sociologia, do Instituto de Ciências Sociais da UNB, nos semestres 2014/1 e 2016/1. Os títulos das referidas notas são os que seguem: A chave da produção: ordem e classificações; A chave da produção: o desiderato hermenêutico; Problematizações em torno da linguagem: a revolução estruturalista; A Virada Linguística na contrapartida dos Modelos de Síntese – aposta sintética em sociologia: a disposição como norma interiorizada e como estrutura estruturada e estruturante; O Sujeito em Meio às Modernidades: liberdade e determinação na narrativa sociológica; O Sujeito em Meio às Modernidades: um retorno reflexivo-pragmático do sujeito; O parâmetro da comunicação em abordagens sociológicas: linguagem, reflexividade e reconhecimento.

Entende-se aqui que as (tentativas de) respostas ao problema agência/estrutura trazem junto consigo o problema do sujeito. Mas, o que seria a problemática em torno do sujeito? E de que forma ela afeta o arcabouço epistemológico da sociologia e, com isso, atinge sua produção teórica incidindo em sua dinâmica analítica? A seguir, considera-se como primeiro passo necessário situar melhor qual é a questão ou a problemática do sujeito filosófico, o que implicará abordar, ainda que de modo breve, o acontecimento filosófico conhecido como virada linguística (*linguistic turn*) ocorrida na passagem do século XIX para o século XX – período de surgimento e consolidação da sociologia como ciência. Um segundo passo envolve um esclarecimento acerca de como a sociologia absorve e introduz a problemática do sujeito na questão indivíduo/sociedade. Como, pois, o problema do sujeito transborda da filosofia para a sociologia? Passemos, então, a este tema.

O que é o real? Pode-se dizer que foi sobre essa questão que a filosofia antiga, pelo menos desde os pré-socráticos até Aristóteles, se debruçou. Esses primeiros filósofos do que, *a posteriori*, tornou-se a “civilização ocidental”, maravilhados e espantados com um mundo que cada vez menos era pensado a partir das narrativas míticas, acreditavam que os seres humanos, como seres integrantes do grande cosmos, podiam tanto conhecer o cosmos ao qual pertenciam, como podiam conhecer a si mesmos, membros da espécie humana.

Mas, se concordaram quanto à possibilidade de conhecer o real, os filósofos antigos discordaram acerca do que seria o real. Para ficar em apenas dois deles, pode-se distinguir o pensamento de Aristóteles (384 a. C - 322 a. C.) em relação ao de seu mestre, Platão (428 a. C - 348 a C). Para este, o real dar-se-ia por meio do *eidos*, ou seja, das formas (ou ideias) perfeitas, eternas e imutáveis. Sob o olhar platônico, o mundo terreno seria um reflexo do mundo das formas. Assim, conhecer o real, para Platão, significava poder percorrer o caminho que levava do sensorial ao intelectual, das aparências às essências.

Aristóteles, todavia, acreditava que a essência das coisas estava nas coisas mesmas e não em outro mundo – o mundo das formas. Para Aristóteles, os seres e objetos existentes no mundo traziam em si sua essência, sua particularidade que se expressava através do *logos* – palavra grega que dentre seus vários significados legados ao mundo ocidental contemporâneo, era utilizada para significar *pensamento* e *palavra*. A constituição de cada coisa existente ocorreria a partir de certa ordem que nada teria de aleatória; segundo Aristóteles cada ser ou objeto existiria pela combinação de quatro

causas: formal, material, eficiente e final. A origem de qualquer objeto habitante do mundo obedeceria, assim, a uma lógica, a um certo ordenamento que lhe seria próprio e proveniente do cosmos ao qual pertence. E seria pelo *logos* – pensamento que se manifesta e se expressa por meio linguagem – que ocorreria o conhecimento do real.

Embora o foco do olhar filosófico tenha se voltado com toda a sua ênfase às questões sobre a linguagem apenas muito recentemente (passagem do século XIX para o século XX), desde esses filósofos antigos podemos encontrar preocupações que giravam em torno do que chamaríamos hoje de uma problemática entre o ser e o conhecimento do ser, ou entre a ontologia e a epistemologia. Dito de outro modo: o conhecimento do real estaria indissociável da linguagem por meio da qual ocorre esse mesmo conhecimento. A forma de Aristóteles lidar com tais questões pode ser encontrada nos seus escritos sobre *lógica* e a de Platão pode ser encontrada particularmente no diálogo *Crátilo*.

A correção dos nomes é o assunto que se apresenta como objeto de discussão no *Crátilo* (PLATÃO, 2014a, pp. 23-100). Neste, Sócrates discute com Hermógenes e com o personagem cujo nome fornece título à obra, se as coisas possuem os nomes que possuem devido a uma essência que lhes é própria (tese de Crátilo) ou se devido às convenções sociais (tese de Hermógenes). Se os nomes advêm de uma essência própria ao objeto nomeado, então para conhecer o seu significado seria necessário conhecer a essência da qual eles provêm; por outro lado, se os nomes advêm da convenção, então para conhecê-los o significado é necessário realizar uma genealogia de seu surgimento e desenvolvimento ao longo do tempo, considerando aspectos históricos, culturais, políticos, etc.

Ora, uma coisa é dizer que o real que se apresenta através dos nomes constitui-se a partir de uma essência, de um ser originário. Outra coisa é dizer que o real é o resultado do fazer humano ao longo do tempo. O diálogo tem o seu desfecho sem uma conclusão definitiva (como era comum a vários dos diálogos platônicos). Todavia, a tese de Platão, ao que tudo indica, é a de que o real tem uma essência e o trabalho de quem deseja conhecê-lo é o de tentar captar tal essência por meio da linguagem². Chamo atenção ao fato

² Em *Verdade e Método I* (2015, pp. 526-527), Gadamer argumenta que a pretensão de Platão, no *Crátilo*, seria antes a de alertar para o fato de que para conhecer a verdade é preciso chegar às coisas mesmas e que a linguagem poderia ser um problema para se alcançar tal propósito. Isto porque, na interpretação que Gadamer faz de Platão, a palavra tanto pode conduzir à verdade quanto à não-verdade. Gadamer questiona a assertiva

de que as implicações de tais ideias para os problemas sociológicos provenientes da dicotomia indivíduo/sociedade serão retomadas adiante.

Mais de dois milênios após a escrita do texto platônico, o filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein (1889-1951), afirmou que “*Os limites de minha linguagem denotam os limites de meu mundo*” (1968, p. 111). Este aforismo exemplifica com grande propriedade uma afirmação de Wittgenstein que se tornou amplamente conhecida, qual seja, a de que os problemas da filosofia, ou melhor, os problemas que a filosofia sempre colocou para si, principalmente a partir das ideias de Descartes, são, na verdade, problemas de linguagem. Uma vez, segundo aquele filósofo, eliminados os tais problemas de linguagem, as questões que a filosofia se colocou para si seriam dissolvidas e ela poderia se dedicar a conhecer o que fosse possível da realidade: enunciados que espelham o mundo, no primeiro Wittgenstein; jogos de linguagem, formas de vida, no segundo Wittgenstein³ (WITTGENSTEIN, 1999, pp. 5-16). Cabe, afinal, neste ponto indagar: no limite, tudo é linguagem?

Se a pergunta que impulsionou a filosofia em seus primórdios foi “o que é o real?”, a pergunta que deu impulso à modernidade filosófica foi: “como é que se pode conhecer o real?”. A ênfase precedente na questão ontológica recaiu, então, na questão epistemológica e o projeto da modernidade (apreciado em retrospectiva) foi o de tentar fornecer respostas acerca das condições que permitem obter o conhecimento do real. Com essa transição, pode-se dizer que o *ser*⁴ que constitui o real (ênfase ontológica) da antiguidade deslocou-se para o *ser/ente* que conhece, ou que pode oferecer as garantias para a obtenção do conhecimento do real (ênfase epistemológica).

platônica de que a verdade só pode ser alcançada diretamente em contato com as coisas em si mesmas, sem o intermédio da linguagem. Para Gadamer, por meio, sim, da tradição transmitida pela linguagem que se dá na conversação, no diálogo, é que se pode chegar a conhecer aquilo que é verdadeiro distinguindo-o do não-verdadeiro.

³ O primeiro Wittgenstein é aquele cujas ideias estão presentes no *Tractatus Logico-Philosophicus*, onde o autor defende a ideia, *grosso modo*, de que a linguagem espelha o mundo. O segundo Wittgenstein é o que está presente nas *Investigações Filosóficas*, onde o social, a filosofia e a linguagem são pensados a partir da ideia de que se está a lidar com jogos de linguagem.

⁴ Martin Heidegger (1889-1976) apresenta críticas ao que, em seu entendimento, teria sido o esquecimento do *ser* pela filosofia produzida após o período helenístico. Parte do projeto filosófico do autor consiste na defesa da retomada do *ser*.

O motor imóvel, que a tudo subjaz e impulsiona, de Aristóteles, (ou primeiro motor, ou a substância); o indivíduo de Santo Agostinho, que a partir de sua relação com o sagrado (o Deus cristão), é preenchido por uma intimidade dotada de vontade e autonomia; e na sequência, a obra produzida pela Filosofia Medieval (Cristã) podem ser vistos como o *background* sobre o qual o filósofo francês René Descartes (1596-1650) constituiu-se como o marco da modernidade filosófica ao inaugurar a ideia de que a possibilidade de conhecimento estaria condicionada pelo *Cogito*.

O trabalho deste filósofo foi, em parte, uma tentativa de combater o ceticismo que se espalhava em sua época e que seria proveniente do Renascimento e das descobertas científicas desencadeadas por figuras como Copérnico e Galileu. Descartes estava muito preocupado e comprometido com a tarefa de encontrar as garantias que lhe permitiriam afirmar que a filosofia (ou a metafísica) poderia oferecer critérios seguros para a obtenção do conhecimento.

Cogito, ergo sum. Penso, logo sou (*penso, logo existo*, como ficou conhecida em sua tradução para o português) é a frase que foi consagrada a Descartes e a ideia que a ela subjaz é a de que a obtenção do conhecimento depende do sujeito, do ser pensante, que conhece. Utilizando-se de uma “dúvida hiperbólica” a respeito de tudo e de todos, o filósofo percorreu um caminho reflexivo ao final do qual chegou à conclusão de que poderia duvidar de qualquer afirmação, poderia duvidar até mesmo das pretensas verdades contidas em seu pensamento, mas não poderia duvidar de que pensava, daí a famosa frase “*penso, logo sou*”.

O sujeito ou a substância pensante seria o elemento garantidor da obtenção do conhecimento do real. Segundo Descartes, o pensamento ou a razão humana (o elemento mais bem distribuído entre os homens) conteria conhecimentos estabelecidos *a priori* e uma acurada investigação acerca disso levaria às ideias certas e indubitáveis, claras e distintas. Em poucas palavras, o conhecimento dependeria da correta investigação dos fenômenos empreendida por meio da razão – sujeito do conhecimento. Essa forma de

pensamento deu origem à corrente que na história da Filosofia ficou conhecida como racionalismo⁵.

Outra corrente que ficou famosa na história da filosofia, em parte devido à sua oposição à racionalista, foi a corrente empirista. Os empiristas também estavam preocupados com a questão acerca de como garantir o conhecimento do real, mas estavam convencidos de que isso ocorria por uma via diferente daquela defendida pelos racionalistas.

Para os empiristas as impressões marcadas na mente por meio da experiência sensorial seria o caminho por meio do qual o conhecimento do real ocorreria. John Locke (1632-1704), por exemplo, afirmava que todo ser humano ao nascer seria como uma folha em branco, uma tábula rasa. Todo o saber que iria preencher o conteúdo da mente seria proveniente das experiências sensoriais a que cada um iria sendo submetido ao longo da vida. A experiência interior também seria fonte de ideias (pensamentos, raciocínios, dúvidas) e a reflexão seria o processo pelo qual a mente percebe suas operações. “O conhecimento é o resultado das operações que a mente realiza com as ideias, tanto da sensação como da reflexão, procurando perceber o acordo ou desacordo entre elas” (ABRÃO, 1999, p. 241).

David Hume (1711-1776), por sua vez, afirmava que as impressões e as ideias seriam provenientes das sensações, emoções e paixões. As impressões seriam as formadoras dos pensamentos, reflexões e imaginação e haveria distinção entre o que ele chamava de impressões de sensações e de impressões de reflexões – ou impressões de ideias. Assim, ideias gerando ideias gerariam impressões, mas o ponto de partida de todo o processo seriam sempre as impressões provenientes das sensações, emoções e paixões. Quanto aos raciocínios, estes poderiam ser demonstrativos – relativos ao âmbito da lógica, ou seja, que se daria pela razão pura – e os prováveis – que não gera conhecimento por se tratar de uma inferência a partir do prováveis, resultante da observação dos fenômenos. Todavia, por meio da razão não se poderia afirmar que a natureza apresentasse alguma

⁵ De acordo com Alan Renaut (1989), outro grande nome que contribuiu para o assentamento da filosofia racionalista foi o filósofo alemão Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) com sua monadologia. Para saber mais sobre o assunto ver Renaut (1989).

regularidade e com isso garantisse os critérios de obtenção do conhecimento. Toda a percepção que se teria do mundo – e, conseqüentemente, as ideias e hipóteses formuladas para explicá-lo – seria resultante tão somente das experiências. Desta forma, não seria necessário afirmar ou negar a ideia de causalidade entre os fenômenos da natureza. A ideia de causalidade aí contida – e que explicaria aquilo que acontece no mundo, ou seja, o real – seria resultado de uma relação psicológica projetada no mundo exterior.

Já segundo Immanuel Kant (1724-1804), não é possível o conhecimento sem a experiência sensorial, mas esta tão somente também não franqueia o acesso ao real. Juntamente com os dados obtidos pelos órgãos dos sentidos, existe o entendimento que apresenta conceitos *a priori*. Isto significa que existem certas estruturas mentais constituídas *a priori* que possibilitam a organização das percepções e, logo, do conhecimento. O esforço kantiano, como se sabe, resultou na consolidação da noção de sujeito como instância central do ponto de vista epistemológico. A criação kantiana, o sujeito transcendental, seria uma substância universal que sintetizando os contributos das experiências sensoriais e os contributos das ideias *a priori*, garantiria o acesso ao conhecimento possível, o conhecimento dos fenômenos tais como eles ocorrem no mundo, uma vez que o conhecimento do *numeno*, ou do *ser em si* – caso ele existisse –, estaria além do alcance dos recursos perceptivos e cognitivos humanos.

A doutrina kantiana trouxe implicações também para o campo da ética. Um ser dotado de razão e consciente dos próprios pensamentos pode, e deve ser, senhor de si e das suas condutas. Simpático ao movimento iluminista que acompanhou da pequena Königsberg, cidade natal da qual nunca saiu, o metódico filósofo defendeu a ideia de que ser livre é saber dominar os imperativos das paixões e da natureza e ditar a si mesmo as normas que deve seguir constituindo-se, assim, como ser autônomo. A partir de Kant o sujeito passou a ser também o *eu* consciente dos pensamentos e responsável pelos próprios atos.

1.2 – A Virada Linguística

A virada linguística foi (é) um processo que revolucionou a semântica filosófica a respeito da noção de sujeito. O sujeito substancializado que é moldado por Descartes e preenchido por Kant sai do território seguro da certeza para o terreno incerto da dúvida, mas aí já não se tratava da “dúvida hiperbólica”. Que dúvida, então? Se o sujeito seria algo mais do que uma partícula, um recurso gramatical utilizado para compor frases que se utilizam na comunicação cotidiana e nas conversações entre intelectuais. Friedrich Nietzsche (1844-1900), Sigmund Freud (1856-1939) e Ludwig Wittgenstein (1889-1951) são alguns dos pensadores da passagem do século XIX para o século XX cujas ideias foram decisivas para essa mudança epistemológica em relação ao sujeito.

Segundo Inês Lacerda de Araújo (2008, pp. 213-214):

Essa virada em direção à linguagem deu-se na segunda metade do século XIX. Após a **virada linguística** [grifos no original], a filosofia se volta para questões da língua como essencial para uma cultura, para as visões de mundo; da forma lógica como essencial para a articulação de uma ideia, de uma mensagem; dos signos como essenciais para perceber o mundo, e ver no mundo não as coisas em si, mas relações, sentidos, isto é, o mundo “semiotizado” pela linguagem. *Semeion* é o termo grego para “significar”, ao ver as coisas, ao perceber sons, cores, formas, ao lidar com objetos, solucionar problemas, usamos signos; alguns são linguísticos e outros são simbólicos ou são fixados pelas imagens. *É uma ilusão achar que o pensamento seja um processo puro, interno, mental, pois ele tem um conteúdo e pode ser expresso.* [Grifos meus]. Assim, *precisa da linguagem* [Grifos meus] que não é mero instrumento para o pensamento representar o mundo e nem um subproduto do sujeito pensante. *A virada linguística foi o momento em que a filosofia entendeu que a linguagem não é secundária com relação ao pensamento e às ideias, mas que ela é fundamental para se ter ideias, conceitos, expressões significativas* [Grifos meus].

Nietzsche dedicou boa parte do seu talento intelectual na construção de um projeto contra o niilismo. De acordo com a narrativa nietzschiana, as ideias propaladas por Platão acerca da crença em um outro mundo serviram bem aos ideais cristãos que foram sendo desenhados desde o final da antiguidade e ao longo de toda a Idade Média. A negação desta vida em favor de outra melhor seria a recompensa aos pobres, doentes, fracos, oprimidos e humildes, após a morte. Teriam direito à recompensa da felicidade da vida

eterna aqueles que, fazendo uso de sua liberdade terrena, tivessem escolhido a vida humilde e de sofrimentos a fim de honrar a Deus e assim conquistar um lugar no paraíso.

O advento da ciência e da “morte de Deus”⁶ não teriam sido suficientes para pôr fim aos ideais de negação da vida. Pelo contrário. Deus, então morto pela ciência, não teria deixado qualquer herdeiro no lugar onde antes havia a crença em uma vida extraterrena feliz. O vazio deixado pela “morte de Deus” e a crença nas capacidades e benesses da ciência – o que Weber chamou de processo de racionalização e desencantamento do mundo – não foram suficientes para devolver o desejo de gozar a vida em toda a sua plenitude.

Nietzsche, ao contrário de tudo isso, defende a afirmação da vida e da vontade de potência inerente aos impulsos vitais. Evoca a todos a terem a coragem de escapar da esparrela tramada pela filosofia herdeira do platonismo e conjugada ao cristianismo. Afirma que a liberdade da qual todo sujeito seria portador, para decidir agir bem, a fim de ganhar a vida eterna, nada mais é do que uma trama tecida por meio de um confuso emaranhado da linguagem. Em *Genealogia da Moral*, diz Nietzsche:

Mas voltemos atrás: o problema da outra origem do "bom", do bom como concebido pelo homem do ressentimento, exige sua conclusão. Que as ovelhas tenham rancor às grandes aves de rapina não surpreende: mas não é motivo para censurar às aves de rapina o fato de pegarem as ovelhinhas. E se as ovelhas dizem entre si: "essas aves de rapina são más; e quem for o menos possível ave de rapina, e sim o seu oposto, ovelha – este não deveria ser bom?", não há o que objetar a esse modo de erigir um ideal, exceto talvez que as aves de rapina assistirão a isso com ar zombeteiro, e dirão para si mesmas: "nós nada temos contra essas boas ovelhas, pelo contrário, nós as amamos: nada mais delicioso do que uma tenra ovelhinha". – Exigir da força que não se expresse como força, que não seja um querer dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força. Um quantum de força equivale a um mesmo quantum de impulso, vontade, atividade – melhor, nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar, e *apenas sob a sedução da linguagem* (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificaram), a qual entende ou mal-entende que todo atuar é determinado por um atuante, um "*sujeito*", é que pode parecer diferente. Pois assim como o povo distingue o corisco do clarão, tomando este como ação, operação de um sujeito de nome corisco, do mesmo modo a

⁶ A ideia nietzschiana da “morte de Deus” é confundida comumente com um ateísmo ou niilismo em relação ao qual Nietzsche seria tributário. Todavia, a ideia expressada pelo filósofo com tal frase é a de que a filosofia e a ciência modernas “desencantaram o mundo” e assim eliminaram as possibilidades reais de se atribuir confiança a qualquer entidade proveniente do âmbito do sagrado (ou mítico).

moral do povo discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que fosse livre para expressar ou não a força. Mas não existe um tal substrato; não existe "ser" por trás do fazer, do atuar, do devir; "*o agente*" é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo. O povo duplica a ação, na verdade; quando vê o corisco relampejar, isto é a ação da ação: põe o mesmo acontecimento como causa e depois como seu efeito. Os cientistas não fazem outra coisa, quando dizem que "a força movimenta, a força origina", e assim por diante – *toda a nossa ciência se encontra sob a sedução da linguagem*, não obstante seu sangue-frio, sua indiferença aos afetos, e ainda se livrou dos falsos filhos que lhe empurraram, os "sujeitos" (o átomo, por exemplo, é uma dessas falsas crias, e também a "*coisa em si*" kantiana) não é de espantar que os afetos entranhados que ardem ocultos, ódio e vingança, tirem proveito dessa crença, e no fundo não sustentem com fervor maior outra crença senão a de que o forte é livre para ser fraco, e a ave de rapina livre para ser ovelha – assim adquirem o direito de imputar à ave de rapina o fato de ser o que é... Se os oprimidos, pisoteados, ultrajados exortam uns aos outros, dizendo, com a vingativa astúcia da impotência: "*sejamos outra coisa que não os maus, sejamos bons!* E bom é todo aquele que não ultraja, que a ninguém fere, que não ataca, que não acerta contas, que remete a Deus a vingança, que se mantém na sombra como nós, que foge de toda maldade e exige pouco da vida, como nós, os pacientes, humildes, justos" – isto não significa, ouvido friamente e sem prevenção, nada mais que: "nós, fracos, somos realmente fracos; convém que não façamos nada para o qual não somos fortes o bastante"; mas esta seca constatação, esta prudência primaríssima, que até os insetos possuem (os quais se fazem de mortos para não agir "demais", em caso de grande perigo), graças ao falseamento e à mentira para si mesmo, próprios da impotência, tomou a roupagem pomposa da virtude que cala, renuncia, espera, como se a fraqueza mesma dos fracos – isto é, seu ser, sua atividade, toda a sua inevitável, irremovível realidade – fosse um empreendimento voluntário, algo desejado, escolhido, um feito, um mérito. Por um instinto de autoconservação, de autoafirmação, no qual cada mentira costuma purificar-se, essa espécie de homem necessita crer no "sujeito" indiferente e livre para escolher. *O sujeito (ou, falando de modo mais popular, a alma) foi até o momento o mais sólido artigo de fé sobre a terra, talvez por haver possibilitado à grande maioria dos mortais, aos fracos e oprimidos de toda espécie, enganar a si mesmos com a sublime falácia de interpretar a fraqueza como liberdade, e o seu ser-assim como mérito* (1998, pp. 13-14, grifos meus).

Uma frase é constituída por um sujeito e um predicado, sendo o sujeito aquele que pratica a ação. Essa estrutura gramatical, uma vez ontologizada, ganha estatuto de verdade e, assim, o sujeito passa a ser aquele dotado de vontade e liberdade para agir. A substancialização do sujeito a partir da estrutura gramatical da linguagem teria sido a responsável por grande parte dos problemas enfrentados pela filosofia e sentida

negativamente pelo ser humano obrigado a negar a vontade de potência que lhe seria inerente.

Em *Além de bem e mal* (2001, pp. 25-26), o ataque é diretamente contra a filosofia cartesiana, iludida com a ideia da existência de um eu, de uma substância pensante responsável pela obtenção do conhecimento. Não existiria nenhuma “certeza imediata” ou qualquer “coisa em si” a ser conhecida pelo eu pensante. Em suas palavras a questão é posta assim:

Com que direito posso falar de um 'eu' e de um 'eu' como causa e para cúmulo, causa do pensamento? [...] Quando se fala da superstição dos lógicos não deixo nunca de insistir num pequeno fato que as pessoas que padecem desse mal não confessam senão através de imposição. É o fato de que um pensamento ocorre apenas quando quer e não quando "eu" quero, de modo que é falsear os fatos dizer que o sujeito "eu" é determinante na conjugação do verbo "pensar". "Algo" pensa, porém não é o mesmo que o antigo e ilustre "eu", para dizê-lo em termos suaves, não é mais que uma hipótese, porém não, com certeza, uma certeza imediata. Já é demasiado dizer que algo pensa, pois esse algo contém uma interpretação do próprio processo. Raciocina-se segundo a rotina gramatical: "Pensar é uma ação, toda ação pressupõe a existência de um sujeito e portanto...". [Grifos meus]

De outra perspectiva, Sigmund Freud ficou conhecido nos meios intelectuais e mesmo no meio popular com noções como consciente/inconsciente, complexo de Édipo, entre outros utilizados para explicar o dinamismo de funcionamento da psique humana. Conta-se que quando de sua viagem aos Estados Unidos, ao saber que era aguardado com grande ansiedade e expectativa na América, contemplando a costa estadunidense ainda na embarcação em que se encontrava, Freud teria dito algo mais ou menos como: “*que não se apressem em comemorar, pois eu vos trago a peste*”; alguns dizem que ele teria proferido tal expressão na abertura de suas Conferências na Clark University, naquele país. Tal afirmativa expressaria bem o incômodo causado em todos os ambientes nos quais as ideias de Freud se disseminaram.

Nos meios intelectuais, o desconcerto causado pelas ideias do pensador austríaco teria sido ainda maior. O desconforto então causado pode ser expresso em outra frase também atribuída a Freud, a de que “o eu não é senhor em sua própria casa”. A ideia de que o eu não é formado apenas pelo seu lado consciente, mas também e principalmente pelo seu lado inconsciente foi um duro golpe no mundo das certezas cartesianas. Se a obtenção do conhecimento do real dependia de um eu pensante consciente e racional, o que

dizer a partir da descoberta de que é o inconsciente que comanda a vida psíquica e também aquilo que seria a substância pensante protagonista no processo de conhecimento?

Até Freud, ninguém havia tripartido o “eu” em instâncias equivalentes ou, mais que isso, em instâncias que aparecem como agentes no controle do próprio “eu”. Além disso, a filosofia tinha optado pela ideia de que o “eu” conhece o mundo, mas não conhece a si mesmo a não ser como algo no mundo, como fenômeno. Freud inventou um procedimento que parecia romper com isso e criou nomes para as patologias do “eu”. Passou a investigar o “eu” virando-o do avesso e, enfim, tachou-o de irresponsável ou quase isso. O resultado foi um só: ele, o próprio “eu”, no interior da consciência, não mandava em tudo tanto quanto imaginava mandar. Tratar-se-ia do *Ego*, que nada seria senão um produto fenomênico daquilo que era ordenado ou instigado por partes do “eu” mais profundas e inconscientes, o *Id* e o Superego. [...] Ideias como essas de [...] Freud atingiram três dogmas da filosofia moderna: a *unidade da consciência, as relativas transparência e simplicidade do “eu” para si mesmo e a autonomia do sujeito*. A noção moderna de subjetividade, aquela que diz que o sujeito é a instância “consciente de seus pensamentos e responsável por seus atos”, tornou-se uma séria candidata à peça de museu. E a noção de sujeito não era pouca coisa. Isso tudo determinou a ruptura entre a filosofia moderna e a filosofia contemporânea. *Enquanto a primeira gastou as energias tentando construir o melhor modelo de sujeito, a segunda viu-se impelida a abandonar essa noção de uma vez por todas ou fazer da própria atividade de crítica do sujeito a tarefa da filosofia ou, ainda, a propor a tarefa de criação de noções que pudessem substituir as do sujeito moderno* (GHIRALDELLI JR. 2011, pp. 7-8, grifos meus).

Wittgenstein como herdeiro intelectual do pensamento de Frege e Russel que foi, colocou-se como tarefa, em sua primeira obra o *Tractatus Logico-Philosophicus* (1968), realizar uma terapia da forma lógica da linguagem. As ideias desses autores ficaram conhecidas como pertencentes à filosofia analítica. Esta frutificou em diversos ramos, mas a ideia básica com a qual Wittgenstein estava trabalhando nessa fase é a de que existiria um paralelismo entre as coisas existentes no mundo e os enunciados formulados e pronunciados sobre as mesmas. A análise gramatical e da forma lógica da linguagem permitiriam, assim, o conhecimento possível a respeito do mundo. Diante disso, o desejo de Wittgenstein era o de estudar a forma lógica da linguagem, ou seja, de estudar a forma e os limites da linguagem, pois a isto corresponderia também estabelecer os limites das possibilidades de conhecimento do mundo.

Já o autor das *Investigações Filosóficas* (1999), ou dos jogos de linguagem, caracteriza o segundo Wittgenstein. Nesta fase, o filósofo apresenta uma forte crítica às ideias contidas em sua obra anterior o *Tractatus Logico-Philosophicus* (1968). A

linguagem não se resumiria a um conjunto de enunciados que espelhariam o mundo. Palavras, nomes, frases, expressões e seus usos constituiriam o que Wittgenstein chamou de jogos de linguagem. Assim,

a linguagem é analisada como ação humana que se realiza em certo contexto [...] e em situações específicas. [...] A linguagem se caracteriza pela auto-referencialidade, quer dizer, um jogo de linguagem se explicita e é compreendido pelo simples fato de ser dito por alguém, para alguém, com certo propósito. [...] Assim, cai o mito de que os fatos são representados exatamente com eles são pela mente; a virada linguística [...] mostra que a realidade não se resume a estados ou fatos fixos, nem a mente é um espelho que os reflete (CASTRO, 2008, pp. 218-219).

A lição de Wittgenstein que importa reter aqui é a de que o fazer humano se dá por meio de conversações, construídas por vocabulários próprios a cada contexto em que ocorre a comunicação entre diversos interlocutores. O conteúdo, o sentido e o significado dos jogos de linguagem são construídos no interior da dinâmica das relações entre usuários de uma língua(gem). Logo, a famosa frase do primeiro Wittgenstein pode ser retomada de modo bastante proveitoso ao entendimento do raciocínio que se está buscando construir. Caso exista “*algo em si*” no mundo, passível de ser apreendido pela atividade do pensamento, isto é algo de que é difícil de saber com garantida segurança. Seres falantes e pensantes de uma língua constroem narrativas e comunicam-se utilizando-se de um vocabulário cujos significados seriam sempre construídos *ad hoc*. Fica difícil, diante disso, dizer que exista algo *aquém* ou *além* da linguagem e que possa ser apreendido somente pela atividade do pensamento puro. Nessa perspectiva, os processos epistemológicos, assim como as demais atividades humanas ocorreriam por meio dos jogos de linguagem que cada um, em cada campo, em cada cultura e contexto específicos aprende a performatizar.

A partir do exposto até aqui, o que se quer chamar atenção é que, não obstante a multiplicidade de abordagens sobre o sujeito – seja como uma substância que conhece ou como a instância consciente dos seus pensamentos e responsável pelos seus atos –, esteve presente no projeto filosófico da modernidade como uma esfera indispensável a qualquer empreitada de cunho epistemológico. Pode-se dizer, mesmo, que o sujeito esteve (está) no centro das discussões acerca das possibilidades de conhecimento.

O século XIX trouxe a consolidação da modernidade e dos ideais liberais do capitalismo e da figura do indivíduo como a esfera central de interesse das ciências

humanas em geral. No caso da sociologia, pode-se dizer que o foco das atenções recai sobre as ideias que giravam em torno da existência de indivíduos livres, autônomos vivendo em coletividade.

A ciência da sociedade tomou para si e a seu modo, a problemática do sujeito como uma das vertentes centrais do universo epistemológico e acentuou de acordo com os contornos do seu campo a problemática proveniente da ideia de que o processo de conhecimento ocorre entre um sujeito e um objeto. Mais ainda, o sujeito, em muitos casos, seria também ou exclusivamente o objeto do conhecimento. E ainda mais, dada a relação entre indivíduo e sociedade, onde estaria localizado o objeto próprio da Sociologia? Dito de outro modo, o que seria, afinal, o social? O social (seja ele o que for) é que seria o objeto da sociologia? Se o social é um sujeito (uma entidade ontologicamente constituída, ordenada e a partir da qual se estabelece a vida em coletividade), qual é a instância onde o conhecimento desse sujeito ocorre, ou seja, quem é que conhece se o sujeito é também objeto? Passa-se agora, assim, a uma discussão circunscrita ao âmbito de conversação mais estritamente sociológico buscando ampliar o entendimento acerca das implicações do exposto acima para a teoria sociológica.

2 - A Sociologia do Social

O que é o social? Como procurar-se-á demonstrar, o *social* foi e continua sendo objeto de disputas e controvérsias no interior do campo sociológico desde a constituição deste, o campo sociológico no século XIX, até aos dias atuais. A investigação nesta seção objetiva à realização de uma genealogia dos primórdios, do surgimento e do desenvolvimento da noção de *social*, tomando como ponto de inflexão os desdobramentos provenientes das reviravoltas epistemológicas em torno da noção de sujeito. Quais são esses desdobramentos epistemológicos? À medida que variar a vertente teórica com a qual se trabalhar, igualmente irá variar a perspectiva de acordo com a qual se considera algo como sujeito e objeto do conhecimento. O esforço aqui se dá, então, no sentido de demonstrar quais são algumas dessas vertentes teóricas a partir das quais as narrativas sociológicas são construídas. Cabe notar que o *indivíduo epistêmico* em sua tonalidade moderna surgiu com Descartes⁷, mas sua consolidação se deu com Leibniz e sua *Monadologia* (RENAUT, 1989, p. 98ss). No século XIX, quando a sociologia estava começando a se configurar, houve uma abordagem que se perfilava às ideias de Leibniz que pode ser vista como uma proposta de resolução do problema da dicotomia entre holismo e individualismo, a saber, a da sociologia de Gabriel Tarde (VARGAS, 2000). Como se sabe, foi o *fato social* como algo *sui generis* de Durkheim que acabou prevalecendo e legando a dicotomia para a posteridade. Percorrer os caminhos que antecedem e os caminhos que sucedem esse momento de embates e lutas pelo estabelecimento desse campo⁸ é essencial para compreender a trajetória trilhada pelo saber sociológico desde o seu despontar até o seu momento atual.

⁷ Este ponto será retomado posteriormente.

⁸ A noção de campo utilizada está sendo tomada a Pierre Bourdieu, que o define como um espaço social onde um bem é produzido, consumido e classificado e onde o mote principal das lutas que ali ocorrem se dá pela possibilidade de classificação legítima dos bens que no campo são produzidos: “A forma assumida pela luta científico-política por legitimidade depende da estrutura do campo (a estrutura de distribuição do capital específico de reconhecimento científico entre os contendores). Essa estrutura situa-se entre os dois limites teóricos jamais alcançados: de um lado, a situação de monopólio de capital específico de autoridade científica; de outro, a situação de concorrência perfeita, que supõe a distribuição equitativa desse capital entre os concorrentes. O campo científico é o lugar de uma luta *mais ou menos desigual* entre agentes desigualmente dotados de capital específico e, portanto, desigualmente capazes de se apropriar do produto do trabalho científico que o conjunto dos concorrentes produz mediante sua *colaboração objetiva* ao colocarem em ação o conjunto dos meios disponíveis de produção científica. Em todo campo se colocam – com forças mais ou menos desiguais segundo a estrutura de distribuição do capital no campo [...] – os dominantes, em

2.1 – Indivíduo ou sociedade: reconstituindo o social

Um germe do que veio a ser a individualidade moderna já existia na filosofia do início do período medieval, com Santo Agostinho. A disposição de espírito para tal foi sendo estruturada nas ideias agostinianas de livre-arbítrio e vontade. Exatamente por ser possuidor de vontade e liberdade de escolha, o ser humano peca contra a ordem divina. Para combater o mal que há em si, devido à fraqueza da vontade, é necessário voltar-se para Deus, buscar seu favor, seu esclarecimento e a iluminação por meio da sua graça a fim de conquistar o perdão aos pecados. Está pressuposta, portanto, uma relação de intimidade com o Criador. Criado à semelhança divina, participando de seus atributos – liberdade, vontade, razão – cada ser se constitui como uma individualidade e como portador de uma identidade que o distingue dos demais (SANTO AGOSTINHO, Confissões, Ebook Kindle; ABRÃO, 1999, pp. 96-101).

O *Renascimento* italiano, marca dos séculos XV e XVI (REALE e ANTISERI, 1990, pp. 16-32) significou um movimento diverso no curso do rio da história até então desenhada. A antiguidade greco-romana foi o período em que se foram buscar os elementos espirituais e culturais necessários para a constituição do humano como mais alto valor a ser considerado na ordenação do mundo, já que “pouco a pouco os autores latinos e gregos se firmavam como modelos insuperáveis nas chamadas ‘letras humanas’, verdadeiros mestres da humanidade” (Ibid. 1990, p. 17). O homem – produtor da gramática, da retórica, da poesia, da história e da filosofia moral – torna-se a fonte mais elevada de inspiração e criação que referencia todas as obras fruto deste mesmo fazer humano.

Inicialmente de cunho filosófico,

[...] nesse período não ocorre apenas uma mudança no pensamento filosófico, mas também, em geral, em toda a vida do homem, em todos os seus aspectos: sociais, políticos, literários, artísticos, científicos e religiosos. E tornou-se bem mais complexa ainda pelo fato de que as pesquisas se tornaram predominantemente analíticas e setoriais, e os

posições mais altas na estrutura de distribuição de capital científico, e os dominados, os novatos, que possuem um capital científico tanto mais importante quanto maior a importância dos recursos científicos acumulados no campo” (BOURDIEU, 2013, pp. 125-126).

estudiosos apresentaram a tendência de fugir das grandes sínteses ou até simplesmente das hipóteses de trabalho de caráter global ou das perspectivas de conjunto (Ibid., p. 16).

Logo, com o Renascimento, esta filiação divina defendida durante todo o período medieval vai se tornando, gradativamente, cada vez mais difícil de ser sustentada. Cada vez mais pessoas começam a achar difícil acreditar que a razão é um atributo humano assegurado por Deus e, assim, cada vez mais se acredita menos na existência divina como fundamento substancial para a existência do mundo e para o conhecimento sobre ele.

A modernidade surge culturalmente com a irrupção do humanismo e filosoficamente com o advento da subjetividade. [...] A afirmação humanista de um valor próprio do homem, a determinação desse valor como capacidade prometeica de ser o sujeito do seu ser e a explicação dessa subjetividade em termos de autonomia não poderiam estar mais claramente relacionadas para manifestar esse aparecimento do moderno que veio quebrar a antiga representação do cosmos (RENAUT, 1989, pp. 54-55).

Nesse clima, a preocupação de Descartes, uma delas, foi então, encontrar algo de certo e indubitável que servisse como fundamento para o conhecimento do mundo. O *cogito*, a substância, ou o sujeito que conhece, foi o que Descartes encontrou como resultado do seu empreendimento. O sujeito do conhecimento é uma das bases da teoria do conhecimento de Descartes, é o elemento que contém a substancialidade da entidade que conhece. A outra base é encontrada na figura do indivíduo, pois que é o portador da substância que conhece. O indivíduo é, também, base dessa teoria que expressa a evidência da existência de Deus – substância das substâncias, fundamento primordial – que Descartes defende e que é a garantia da substancialidade do cogito (Ibid., pp. 98-104).

Alain Renaut (1989), no seu livro *A era do indivíduo*, empreende considerável esforço a fim de desvelar a gênese da moderna noção de sujeito e de como junto a esta surgiu, concomitantemente, a noção moderna de indivíduo. É o fio que ele desnova que se procura seguir na sequência. Neste trecho, a narrativa de Renaut está montada em torno da pretensão de compreender a constituição da *Monadologia* de Leibniz e dos desdobramentos desta para o desenvolvimento da noção de indivíduo – surgida juntamente com a noção de sujeito em Descartes, como já assinalado acima.

Como pode ser vista a questão do individualismo moderno anteriormente a Leibniz? Segundo o autor, remonta à filosofia medieval primeiramente com Santo

Agostinho e depois, principalmente, com Tomás de Aquino, Duns Scot e Guilherme de Ockham. Sem entrar nos pormenores das diferenças teóricas e doutrinárias do debate entre estes autores, pode-se dizer que, com eles é que está, em germe, a noção do que veio a ser o indivíduo moderno. Todavia, é preciso notar, eles não foram “fundadores” do individualismo. O modo como suas ideias foram reconfiguradas na modernidade é que proporciona o ensejo para o desenvolvimento do “individualismo ontológico” dos tempos modernos, pois:

Para que o individualismo moderno aconteça, não é suficiente que o real seja concebido como um conjunto de individualidades. É, também, e sobretudo, preciso que a individualidade seja vista como *princeps* e que a totalidade, não sendo já concebida senão a partir da individualidade ou através dela, lhe esteja subordinada (Ibid., p. 99).

O ponto de transição entre a individualidade medieval cristã e a individualidade moderna teria sido Descartes. Leibniz mais não fez do que radicalizar a individualidade ontológica existente nas ideias cartesianas. E isto, ele o fez, devido ao que Renaut acredita ser a existência de um “grande equívoco” nas ideias de Descartes. Observando o que se poderia chamar de trabalhos teóricos – como as *Regulae*, o *Discurso do Método* e as *Meditações* – nota-se que, para Descartes, não há diferenciação do sujeito no plano individual. Isto é, todos compartilham igualmente a capacidade do *cogito*. Aqui se tem o sujeito epistemológico indiferenciado; é algo universal. O *cogito* seria algo universalmente indiferenciado. A intersubjetividade não teria relevância, por isso, no plano epistemológico, embora pudesse ser reconhecida no plano empírico.

Ela não possui verdadeiro estatuto no plano epistemológico, onde o sujeito só tem necessidade de si mesmo para existir como suporte da *mathesis universalis*, e se o bom senso é “a coisa mais bem distribuída no mundo” é-o no sentido em que a razão é uma e idêntica em todos os homens e que não há, como frisa Descartes, “de mais e de menos entre os acidentes, e não entre as formas, ou naturezas, dos indivíduos de uma mesma espécie”. Em suma, em toda essa dimensão de sua obra, Descartes apenas estabelece entre os indivíduos diferenças não essenciais: as individualidades só se distinguem umas das outras segundo aquilo que Aristóteles designara por diferença aritmética, segundo o “número” e não segundo a essência. O sujeito do conhecimento é simultaneamente idêntico a si próprio (sendo a continuidade do *cogito* que funda esta identidade consigo) e idêntico a todos os “outros” sujeitos, cuja “alteridade” tende, aliás, a este nível onde reina a unidade da razão, a não ser senão uma imprecisão da linguagem. [...] Descartes surge portanto como o fiel herdeiro de uma escolástica tomista que, através de uma leitura redutora de Aristóteles, concebia a individuação das substâncias

como procedendo não de sua forma (essência), mas da simples recepção da forma (recepção contingente em relação a esta) numa matéria particular (Ibid., pp. 100-101).

As diferenças notadas por Descartes entre os indivíduos estariam no plano não essencial. As diferenças estariam no nível material e não no nível essencial, ou seja, no nível das formas (na noção aristotélica).

Por outro lado, entretanto, observando os trabalhos do que seria da ordem da filosofia prática, cujos principais questionamentos giram em torno de temas sobre a salvação e a moral, há uma mudança fundamental. Renaut alega que nestes trabalhos de Descartes é possível notar “um espantoso equívoco relativamente ao estatuto ontológico da individualidade” (Ibid., p. 101). Este “equívoco” poderia ser apreendido, por exemplo, na *Carta ao P. Mesland* sobre a eucaristia e na *Carta a Mersenne*.

Na primeira carta, ele defende a opinião de que a individuação se dá pela forma, ou pela alma. Isto seria o mesmo que dizer que a individuação ocorre no nível das essências e, seguindo um raciocínio lógico, quer dizer que as diferenças individuais são, portanto, essenciais.

[...] o que aqui está em causa, como se vê, não é nada menos do que o estatuto ontológico da individualidade – se é a alma que, ao informar o corpo, permite diferenciar os indivíduos uns dos outros, as diferenças individuais baseiam-se no próprio nível da essência, onde, segundo o primeiro eixo da reflexão sobre a individualidade, elas não eram senão acidentais relativamente a uma essência definida em termos de identidade indiferenciada (Ibid., p. 101).

Na *Carta a Mersenne*, o que parece preocupar Descartes são as implicações do entendimento de que cada pessoa possui algo que a diferencia das demais de modo irreduzível, ou seja, a sua ipseidade. Se as diferenças estão no nível das essências, isto significa que não há necessidade de corpo para que ocorra a individuação, pois as particularidades não seriam algo da ordem material, como ele o afirma nos escritos teóricos. Se assim o é, ao contrário do entendimento anterior, o sujeito cartesiano que seria uma unidade essencial indivisível, passaria também a ser um indivíduo. Isto porque nesta vertente mais teológica do pensamento de Descartes, a alma é o elemento de individuação, já que cada um deve buscar dar conta das suas paixões e da sua salvação, *individualmente*.

Nota-se, portanto, que há a combinação de duas ideias, sujeito e indivíduo, em Descartes que são, de fato, incompatíveis.

Ao invés do que havíamos entendido ao considerar o sujeito cartesiano segundo o eixo do saber ou do conhecimento, o sujeito agora é também um indivíduo – ou seja, o sujeito como tal, essencialmente, é individuado. [...] como sujeito de suas paixões e da sua salvação, o sujeito cartesiano torna-se, na sua própria identidade, essencialmente diferente dos outros, e a individualidade (no duplo sentido de unidade e unicidade) torna-se intrínseca à subjetividade. (Ibid., pp. 102-103).

A filosofia de Leibniz, argumenta Renaut, não foi uma reação a uma manifestação filosófica do individualismo moderno. A *Monadologia* foi a tentativa de Leibniz em conciliar o “equivoco” de Descartes ao sobrepôr de modo incompatível sujeito e indivíduo. Leibniz foi o responsável por conciliar sujeito e indivíduo que estavam inconciliados e inconciliáveis em Descartes, pois, foi:

ao desembaraçar o momento cartesiano dos seus equívocos, que Leibniz, radicalizando a percepção (somente possível em Descartes) da individualidade como intrínseca à subjetividade, estabeleceu o verdadeiro primeiro fundamento filosófico do individualismo moderno” (Ibid. p. 104).

A partir daí a individualidade pode ser vista como *princeps*, estando a totalidade subordinada a ela.

O trajeto do sujeito moderno (e do indivíduo), assim como os avanços, as paradas e os percalços dessa trajetória – muito conhecida no embate entre racionalistas e empiristas – não será aqui, com vagar, examinado. O ponto a se destacar é que desde racionalistas e empiristas até aos pós-estruturalistas, o desenrolar da história do sujeito poderia ser situada dentre aqueles que o descrevem pelo viés da subjetividade e aqueles que o descrevem pelo viés da subjetivação (DELRUELLE, 2004, p. 181ss). Tal é o assunto que se aprecia na sequência.

* * *

O sujeito como algo que possui sua existência ontologicamente ancorada, fundamentada em alguma coisa, seja ela o que for – Deus, Natureza, Humanidade, Razão, etc. – é descrito assim por aqueles que o tomam pelo viés da *subjetividade*. O eu tem sua

existência lastreada e garantida por algum fundamento, alguma substância a ele subjacente de modo perene, ou seja, trata-se de um fundamento metafísico. Por outro lado, como um ser que está no mundo e que, vivendo no mundo, vai se constituindo e dando significado à sua existência, quer dizer, um ser que jamais está ancorado em qualquer fundamento; esta é a perspectiva daqueles que adotam o viés descritivo da *subjetivação*. O eu é fruto das experiências, isto é, dos estímulos e respostas às experiências e suas respectivas articulações linguísticas e não há qualquer fundamento a lastrear-lhe a existência, esta sempre em movimento, sempre se metamorfoseando.

Pois bem, como todo o debate em torno do sujeito, como subjetividade ou como subjetivação, é apreendido e difundido pelos acontecimentos que promoveram o surgimento e a consolidação da sociologia como ciência autônoma? Para alcançar estatuto de ciência autônoma era necessário que a “ciência da sociedade” tivesse um objeto e um método próprios e distintos do objeto e do método pertencentes ao domínio da biologia e da psicologia.

A examinar as explicações de Vargas (2000) sobre o surgimento da sociologia ao analisar o processo na França, observa-se que uma “guerra” contra o indivíduo possuía em uma frente de batalha as demandas e as respostas dadas – principalmente, mas não somente, pelos durkheimianos – acerca da delimitação do campo da disciplina. Na outra frente de batalha (embora Vargas a explore apenas *en passant*), estava o embate contra toda e qualquer fundamentação metafísica subjacente ao objeto sociológico que se tentava construir. Foi assim que, ao buscar uma explicação para os fenômenos ditos sociais, Durkheim concebeu o *fato social* como objeto *sui generis* e afirmou insistentemente que o social deve ser explicado pelo social. Desse modo, ele acreditava estar deixando fora do escopo da sua delimitação qualquer fundamento metafísico supostamente subjacente ao “ser” do social. Devido a isso, ele teria empreendido tantos esforços em não permitir ao indivíduo ocupar qualquer lugar proeminente em sua sociologia do social. O caso não era o de negar a existência do indivíduo, mas de estabelecer o seu lugar sempre subordinado ao social – essa coisa *sui generis* –, cujo estudo forneceria as explicações dos fenômenos sociais que as sociedades demandam. Mas, ao estabelecer o *social* como algo *sui generis*, cujo conhecimento permite explicar o funcionamento da *sociedade*, não teria Durkheim tentado colocar a substância metafísica

para fora pela porta para, então, deixa-la reentrar pela janela? Não seria o social, nessa perspectiva, o substrato, a *base*, o elemento perenemente subjacente à realidade percebida?

De qualquer forma, o que importa, fundamentalmente, assinalar aqui é que a construção do sujeito e do objeto da sociologia deu-se e se dá em interface com as variações linguísticas em torno da noção de sujeito. A sociologia, parece, tanto dialoga e se apropria da noção de sujeito pela via da subjetividade, tanto quanto dialoga e se apropria da noção de sujeito pela via da subjetivação. O que se apresenta como desafio, por ora, é precisar o quanto, onde e como a produção sociológica partindo dos clássicos e chegando aos contemporâneos é tributária de uma e de outra acepção. Por quê? Porque cada uma dessas perspectivas apresenta implicações específicas e particulares sobre o campo de produção de vocabulários, descrições e narrativas da sociologia.

Cabe, na verdade, elucidar qual é a hipótese norteadora das asserções e indagações apresentadas no parágrafo precedente e suas implicações para a construção mesma do objeto a ser nesta tese estudado. Para começar, faz-se assunção à ideia wittgensteiniana de que “os limites da minha linguagem denotam os limites do meu mundo”, isto é, as experiências vivenciadas no mundo, assim como as possibilidades de se dizer algo acerca delas, no limite, de produzir conhecimento sobre o mundo experimentado, estão circunscritas aos limites da linguagem empregada em sua descrição pelos grupos humanos historicamente localizados. Neste sentido, a perspectiva proposta estaria muito mais alinhada com aquela defendida por Hermógenes em o *Crátilo* de Platão, a saber, a de que o nome dado a algo é sempre resultante do consenso social em torno de certos nomes eleitos para nomear as coisas.

Ora, as experiências humanas no mundo, assim como o conhecimento que se produz sobre elas são construídas em consonância com a vivência e com a apreensão humana do tempo. Tomo emprestada, a Paul Ricoeur, tal noção – a noção de que o tempo se torna tempo humano e, logo, a experiência ganha significação quando é narrada. Dito de outro modo, a experiência humana do tempo vivido no mundo ganha significação quando é elaborada, articulada, consolidada por meio de narrativas. A narrativa pode, pois, ser compreendida como instrumento com o qual registra-se a experiência humana do tempo vivido.

O mundo exibido por qualquer obra narrativa é sempre um mundo temporal. [...] o tempo torna-se tempo humano na medida em que está

articulado de modo narrativo; em compensação, a narrativa é significativa na medida em que esboça os traços da experiência temporal (RICOEUR, 1994, p. 15).

Na sequência de tais observações, interessa estabelecer que se entende que a sociologia pode ser apreendida como uma narrativa que se produz a fim de descrever a experiência dos seres humanos vivendo uns com os outros no mundo; convém, ainda, lembrar que tal atividade narrativa é construída no interior de um campo científico onde as lutas pela produção, consumo e classificação do bem denominado “social” se dão entre concorrentes que participam de modo desigual de tais disputas. As ferramentas linguísticas que compõem o vocabulário sociológico com o qual o mundo é descrito por cientistas sociais não possuem uma essência especial dotada de uma verdade intrínseca – ou do “Bem em si” platônico. As ferramentas linguísticas que compõem o vocabulário de trabalho de cientistas sociais são objetos de disputas e uma vez estabelecidos como legítimos para descrever o mundo social, tornam-se instrumentos de um uso peculiar que se dá no jogo linguístico do campo sociológico.

A considerar que a sociologia nasceu em berço filosófico e que o berço filosófico da então nascente sociologia era embalado, dentre outros, por embates provenientes das discussões em torno da noção de sujeito; e a considerar que as empreitadas desta não mais nascente, mas ainda jovem ciência, continuam a ser embaladas por abundantes discussões em torno da noção de sujeito, então, o esforço em dedicar atenção a este tema parece justificar-se. Mas, sobre a Virada Linguística e a ressignificação da noção de sujeito e seus impactos na produção sociológica, ainda há um esclarecimento a ser feito acerca do esforço de delimitação do objeto.

Ao iniciar os trabalhos de contorno e de construção do objeto sociológico a ser trabalhado na tese, a noção de social permeada pela problemática em torno do sujeito, tinha-se o entendimento que o social havia sido estabelecido de modo mais ou menos estável como objeto da sociologia, graças às contribuições dos clássicos Marx, Durkheim e Weber e suas respectivas noções de forças produtivas e relações sociais de produção, fato social e ação social. Tais noções descreveriam, mais ou menos, o social e, portanto, como sendo material de trabalho dos cientistas sociais, teriam começado a sofrer rachaduras em seu alicerce devido aos abalos provocados pelas reviravoltas na noção de sujeito e pelas transformações sofridas pela sociedade capitalista ao longo do século XX – sendo reconhecidos como seu ponto mais alto os abalos provocados por autores do pós-

estruturalismo, como, por exemplo, e dentre muitos, Michel Foucault. Ocorre que, após consecutivas reflexões acerca do assunto, começou-se a indagar se as fragilidades na noção de social já não estariam presentes em sua formação desde os clássicos. No XIX, século do nascimento da sociologia, já havia, com Nietzsche e Freud, por exemplo, argumentos que questionavam a noção de sujeito moderno e que como se veio a assistir no século XX, tais argumentos foram radicalizados pela Virada Linguística⁹. Além disso, o XIX é um século que ficou conhecido também pelo decreto do “fim da filosofia” e pela comemoração do cientificismo (vide, por exemplo, a este respeito o positivismo francês) como uma tentativa de garantir a superação de quaisquer valores ou explicações de cunho metafísico herdados da filosofia que se fez presente desde Platão, mas principalmente a partir de Descartes. Diante de tal panorama, talvez não careça de razão o entendimento de que se pode investigar a construção do social permeada pelos problemas radicalizados pela Virada Linguística no século XX, mas que já se encontravam em germe no século nascedouro da sociologia.

Ainda no que tange a tal problemática, convém lembrar “a crise de paradigmas da sociologia” da qual se ocupou Octávio Ianni (1991) em artigo assaz esclarecedor. Para o autor, desde o período que marcou o fim da 2ª Guerra Mundial, seja fruto da imaginação ou da realidade, muito se falou e se fala de uma crise de paradigmas nas ciências sociais e, em particular, na sociologia.

Fala-se da decomposição dos modelos clássicos e na obsolescência de noções como as de sociedade, comunidade, capitalismo, divisão do trabalho social, consciência coletiva, classe social, consciência de classe, nação, revolução. Critica-se a abordagem histórica, globalizante ou holística e preconiza-se a sistêmica, estrutural, neo-funcionalista, fenomenológica, etnometodológica, hermenêutica, do individualismo metodológico e outras. Considera-se que os conceitos formulados pelos clássicos já não respondem às novas realidades. Agora, o objeto da sociologia deveria ser o indivíduo, ator social, ação social, movimento social, identidade, diferença, cotidiano, escolha racional. [...] *As interpretações herdadas dos clássicos seriam insuficientes para fazer face às urgências da reconstrução social.* Em lugar das teorias globalizantes, caberia formular pontos de apoio intermediário, de modo a atender aos desafios imediatos, localizados setoriais, cotidianos, de normalização e ordenamento dos problemas sociais. [...] Seja em termos

⁹ Na verdade, o andamento da pesquisa fez perceber que a Virada Linguística e a produção dos autores citados como alguns de seus empreendedores são tributárias a uma discussão muito mais ampla e muito mais complexa, a saber, aquela proposta e impulsionada pelo neokantismo, assunto que será desenvolvido na segunda parte desta tese.

de “pontos de apoio intermediário” conforme Marshall, de “principia media” segundo Mannheim, ou “teorias de alcance médio” na versão de Merton, *o que está em curso é o debate sobre a insuficiência ou obsolescência das teorias clássicas* [...]. Debate no qual aos poucos se propõem outros temas e metodologias. A problemática sociológica é posta em causa por representantes de diferentes escolas de pensamento, em diversos países (IANNI, 1991, pp. 195-196, grifos meus).

Nessa vertente contestadora da validade/atualidade dos clássicos, autores como Bourricaud e Touraine, citados por Ianni, defendem a adoção de paradigmas que confirmam maior proeminência ao indivíduo na arquitetura de edificação do universo social.

Cabe eleger como objeto da sociologia a ação social, o ator social, o movimento social. E abandonar o sistema, os grandes conjuntos, os conceitos abrangentes, a visão macro da sociedade. Mesmo porque essas noções corresponderiam a uma realidade social passada, superada já que não mais se constitui como objeto da sociologia. [A seguir, Ianni cita Touraine, 1984, p. 35-36]: ‘A sociologia da ação recusa esta explicação do ator pelo sistema. Ao contrário, vê em toda a situação o resultado das relações entre atores, definidos tanto por suas orientações como por seus conflitos sociais’. (Ibid., p. 197).

Para autores como Giddens, por outro lado, o fato é que o objeto da sociologia mudou, mas mais do que isso, a sociedade mudou. As mudanças no objeto da sociologia seriam o fruto, então, de mudanças ocorridas nas configurações mesmas do ordenamento social.

Entre os críticos que estão propondo novos modelos, teorias ou paradigmas, *é frequente a insistência na ideia de que objeto da sociologia mudou*. Os clássicos estavam apoiados em noções que se foram cabíveis no passado, já não atendem às peculiaridades do século 20. Ao criticar as noções de capitalismo e industrialismo, que seriam importantes nas sociologias de Marx e Weber, Giddens sublinha a ‘informação’, o ‘poder administrativo’, o ‘poder militar’, a ‘guerra’, a ‘racionalização’ e outras, como aspectos básicos da modernidade no século 20. Portanto, não se trata mais, como se fazia anteriormente, de continuar a explicar a realidade social em termos de industrialismo e capitalismo. (Loc. cit., p. 197, grifos meus).

Ao invés, pois, do capitalismo e do industrialismo, Giddens sublinha a “informação”, o “poder administrativo”, o “poder militar”, a “guerra”, a “racionalização” como aspectos básicos do século XX. A sociedade pensada pelo paradigma do trabalho e da industrialização teria, pouco a pouco, cedido espaço para uma configuração social e epistemológica com as marcas irreversíveis da parafernália da informática.

Em síntese, trata-se de superar a “teoria da sociedade industrial”, um resíduo do século XIX, um “mito” ultrapassado. E “reconciliar uma

epistemologia da ciência social, revista, com novos esquemas para análise do desenvolvimento das sociedades avançadas” (Ibid., p. 198).

Dentre os muitos autores¹⁰ que se debruçaram sobre o tema das mudanças de paradigmas nas ciências sociais, de acordo com Ianni, é possível distinguir: aqueles que defendem enfaticamente a adoção de novos paradigmas; aqueles que defendem a continuidade no uso dos clássicos, mas atualizando-os a partir das contribuições de autores contemporâneos e aqueles que entendem que clássicos e contemporâneos podem coabitar os mesmos espaços sem necessidade de interposição de uns sobre os outros. A partir de tais ideias e posicionamentos, fazem-se notar como novidades teóricas: o estruturalismo, o neofuncionalismo, o estrutural-funcionalismo, a fenomenologia, a etnometodologia, a hermenêutica, a sociologia da ação, o individualismo metodológico, etc. “Formulam-se outros temas e outros métodos de explicação ou compreensão, ao mesmo tempo em que se inauguram outras linguagens” (Ibid., p. 199).

Necessário, contudo, ressalta o autor, fazer notar que há muito de imaginário quando se fala sobre essa crise. Haveria controvérsias nos debates sobre o objeto da sociologia que teriam estado presentes desde os primórdios de sua formulação. “*Gurvitch perguntou certa vez se a sociologia fez outra coisa senão passar por crises*” (Loc. cit., grifos meus). Percebe-se o esforço de Ianni em depurar o que é de fato elemento de crise a fim de oferecer ao mesmo nem mais nem menos do que a atenção que, de fato, merece. Explica ele que a sociologia esteve, desde os seus primórdios, envolta em questões acerca da *explicação* do social. Uma crítica e um problema básico amplamente discutido aí é o da analogia que muito se tentou fazer por algumas vertentes explicativas de se tentar pautar os procedimentos analíticos das ciências sociais a partir dos procedimentos analíticos das ciências naturais. Um outro problema apontado, a partir da comparação entre as ciências naturais e as ciências sociais, seria o de que os textos clássicos das ciências sociais receberiam demasiada importância, bem como a necessidade de constante retorno a eles, devido à juventude destas ciências e ao fato de que estariam em uma fase ainda pré-paradigmática, isto é, insuficientemente consolidada.

¹⁰ Ianni destaca os seguintes nomes: T. H. Marshall, Merton, Mannheim, Florestan Fernandes, Gurvitch, Sorokin, Cuvillier, C. W. Mills, Barrington Moore Jr., Goudner, Giddens, Collins, Bourricaud, Bourdieu, Touraine, Piaget, Lukacs, Goldmann, Horkheimer, Adorno, Habermas, Gadamer, Ricoeur, Morin, Elster.

Tais críticas às ciências sociais, segundo o autor, sustentam-se muito fragilmente. Primeiro, porque, devido à sua especificidade e de seu objeto, a sociologia deve necessariamente distinguir seus procedimentos teórico-analíticos dos procedimentos das ciências naturais. Afirma ele que “as diferenças entre ciência natural e ciência social são essenciais e irreversíveis [...]. *Em termos epistemológicos, a sociologia, e as outras ciências sociais, não podem prescindir da compreensão, da explicação compreensiva*” (Ibid., p. 201, grifos meus).

Em segundo lugar, o objeto da sociologia difere essencialmente do objeto das ciências naturais. Nestas, está pressuposto um traçado nítido que separa pesquisador e objeto.

O objeto da sociologia [...] envolve o indivíduo e a coletividade, as relações de coexistência e sequência, diversidades e antagonismos. Diz respeito a seres dotados de vontade, querer, dever, ideais, ilusões, consciência, inconsciente, racionalidade, irracionalidade. Os fatos e acontecimentos sociais são sempre materiais e espirituais, envolvendo relações, processos e estruturas de dominação, ou poder, e apropriação, ou distribuição. Implicam em indivíduos, famílias, grupos, classes, movimentos, instituições, padrões e comportamento, valores, fantasias. Esse é o mundo da liberdade e igualdade, trabalho e alienação, sofrimento e resignação, ideologia e utopia (Ibid., p. 202, grifos meus).

Em terceiro lugar, se por um lado muita coisa mudou, por outro lado, não obstante, há uma base que se conserva, isto é, há características marcantes da sociedade capitalista que embora variem não se transformaram completamente com o passar do tempo. A sociedade do século XX e da passagem do século XX para o XXI viu consolidar-se uma revolução nas formas de sociabilidade provenientes dos incríveis avanços da informática e das tecnologias de comunicação, transporte e produção. Contudo, desafios epistemológicos que se colocavam no século XIX continuaram vigentes no século XXI.

O dilema indivíduo e sociedade continua a ser essencial, se queremos entender a trama das relações sociais, os espaços da liberdade, as condições da opressão. O mundo formado com a sociedade moderna, industrial, capitalista, não é o mesmo no século 19 e no 20. Modificou-se substancialmente, está informatizado. [...]. Tudo mudou. Mas muita coisa subsiste, ainda que recriada, necessariamente recriada. Em essência, a sociedade moderna, burguesa, informática, baseia-se em alguns princípios que se reiteram ao largo da história. Nem a ciência nem a técnica, ou informática, alteraram a natureza essencial das relações, processos e estruturas de apropriação, ou distribuição e dominação, ou poder. No limiar do século 21, guardam-se aspectos essenciais do 19

liberdade e igualdade, trabalho e alienação, sofrimento e resignação, ideologia e utopia (Ibid., pp. 202-203, grifos meus).

Há que se lembrar, salienta Ianni, que o trabalho de reflexão sociológica é composto por momentos lógicos sem os quais os trabalhos de pesquisa e ensino da sociologia não seriam possíveis. São eles: aparência e essência, parte e todo, singular e universal, sincrônico e diacrônico, histórico e lógico, passado e presente, sujeito e objeto, teoria e prática. Esses momentos lógicos articulados pelo trabalho reflexivo seriam a matéria prima sobre a qual o artesanato epistemológico da sociologia é produzido; constituiriam aquilo que se denomina razão científica.

O prejuízo, quando esses momentos lógicos não são articulados apropriadamente, impacta diretamente na construção mesma do objeto. O social, enfatiza o autor, é um objeto em movimento. Manifesta-se sua preocupação com o problema que entende ser o da historicidade da realidade social. Parece, às vezes, que alguns pesquisadores se esquecem da importância da história na articulação objetual do ofício sociológico e desprezam, assim, o que para Ianni seria uma conquista do pensamento sociológico, uma vez que:

Em busca de novas linguagens e da redefinição do objeto da sociologia, sacrificam as tensões diacrônicas do real. Imaginam que as configurações resolvem a diacronia, captando o momento do real, perdendo o movimento do real. [...] *Esse é um ponto essencial no debate sobre os aspectos ontológicos e epistemológicos da sociologia. Trata-se de aperfeiçoar e desenvolver a teoria sociológica, sem perder a dimensão histórica da realidade social.* (Ibid., pp. 204-205, grifos meus).

É indispensável, argumenta por outro lado o autor, para além da utilidade que possa haver na proliferação de metodologias quantitativas nas ciências sociais, resgatar sempre a lembrança de que em sociologia sujeito e objeto coexistem em uma relação de reciprocidade. Sujeito e objeto são cúmplices no processo de conhecimento do real. Aliás, *o real é algo construído na apreensão que se dá a partir de vivências experimentadas, articuladas e elaboradas pela atividade do pensamento.* Mais uma lição a ser retida: “A reflexão científica pode corresponder a um momento fundamental da constituição do real. Enquanto não se constitui como categoria, concreto pensado, plano de determinações, o real está no limbo” (Ibid., p. 206). Isto é, ao ser pensado é que o real se concretiza.

Na leitura ora proposta, a mensagem a se reter é, particularmente, a que está a nos dizer que um autoconhecimento por parte do cientista social, bem como do seu ofício e da ciência na qual exerce sua atuação é indispensável para que a prática científica possa se dar

em bases consistentes. Sustentados em bases consistentes e por um conhecimento profundo das mesmas é que será possível saber distinguir crises reais de caracteres idiossincráticos, passageiros ou não, da ciência social. Contudo, parece igualmente inegável que o objeto da sociologia foi sendo ressignificado ao longo do século XX e que esta ressignificação nos alcança no século XXI. No que a construção do objeto da sociologia é afetada e ressignificada – seja isto entendido ou não como crise – pelos desdobramentos provenientes das discussões empreendidas pela filosofia da linguagem deve afigurar-se como um caro debate para a ciência social em geral e, em particular, para a sociologia.

2.2 – Sujeito e objeto da Sociologia

A reflexão empreendida pelos sociólogos acerca do sujeito impele, com frequência, a questionamentos tais como: é possível o social sem sujeito? A teoria sociológica pode prescindir do sujeito? Se, na teoria sociológica, o sujeito é uma espécie de recalcado que sempre retorna, quais as implicações desse retorno para a própria teoria?¹¹

As concepções de sujeito apresentaram diferentes formulações que foram sendo produzidas ao longo do tempo, a partir, principalmente do século XVII. Mas, grosso modo e de maneira geral, o sujeito pode ser compreendido como aquela instância consciente de si e dos seus pensamentos e responsável pelos seus atos. Edmund Husserl (1859-1938) acrescentaria aqui que se trata de uma instância intencionalmente consciente, realocando, assim, a questão do sujeito no projeto intelectual conhecido como *fenomenologia* e do qual foi importante protagonista. Mas, para as ciências sociais, ao sujeito consciente dos seus pensamentos e responsável pelos seus atos há um *plus* que é o do indivíduo com direitos e liberdade para perseguir seus interesses particulares. Para muitos sociólogos não foi problema de pouca monta ter que lidar com um indivíduo consciente, responsável, com direitos e livre, frente ao desafio que se colocava para a sociologia, tanto do ponto de vista social, quanto teórico e metodológico. Muitos foram os que, para além das vontades e

¹¹ Estas questões foram propostas pelo sociólogo, pesquisador e professor da Universidade de Brasília – UNB – Dr. Edson Farias, na ocasião em que ministrou a disciplina de Teoria Sociológica no ano de 2014, no Programa de Pós-Graduação em Sociologia desta Universidade.

liberdades individuais, buscaram investigar quais seriam os elementos capazes de unir, organizar e manter estáveis as relações de seres humanos vivendo em coletividade.

Na sequência desta seção a tentativa a ser empreendida é a de tentar esboçar algumas hipóteses para a temática em discussão a partir de algumas contribuições teóricas de intelectuais que buscaram lidar de um modo ou de outro com o problema: Talcott Parsons, Norbert Elias e Michel Foucault.

A obra do sociólogo estadunidense Talcott Parsons (1902-1979) ocupou um espaço central nas discussões teóricas mundiais das ciências humanas, principalmente entre os anos 1940 e 1960. O projeto de Parsons girava em torno dos seus objetivos de sintetizar contribuições teóricas de diferentes fontes disciplinares a fim de formular uma teoria geral da ação. É possível enxergar no esforço despendido por ele uma tentativa de apresentar uma alternativa sobre como lidar com o indivíduo em meio a um contexto social e teórico que buscava afirmar a centralidade das estruturas sociais (provenientes da perspectiva estrutural-funcionalista) na organização e ordenação social.

Acompanhando a sistematização da obra de Parsons empreendida por Guy Rocher (1924-) é possível perceber como foi se delineando na obra do sociólogo tais preocupações e como ele foi delineando seu arcabouço teórico a fim de lidar com o problema que se lhe colocava. Rocher sistematizou a produção parsoniana em três estágios, os quais serão brevemente descritos, enquanto se buscará, simultaneamente, situar a questão do sujeito subjacente a essa produção.

A primeira fase da obra de Parsons é representada pelo livro *A estrutura da ação social* (1937). Neste, o autor busca realizar uma síntese entre as contribuições teóricas do utilitarismo inglês de Alfred Marshall (1842-1924) e da sociologia da ação das representações sociais de Weber, Durkheim e Vilfredo Pareto (1848-1923). A análise sobre o capitalismo empreendida por Parsons visa mostrar as limitações de ordem econômica de um voluntarismo de cunho individualista, sem menosprezar-lhe os méritos, mas contrabalançando-o com o pensamento dos sociólogos. A conclusão do sociólogo é um tanto semelhante a um dos entendimentos presentes em *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (2004) de Weber, qual seja, a de que fatores não econômicos explicam mais do que os fatores econômicos, por si sós, a organização do sistema capitalista. Já nesta fase é

possível perceber o incômodo que causava a Parsons abordagens psicossociológicas afeitas, sobremaneira, ao ideário liberal-utilitarista.

Parece que Parsons trabalhava para, apesar de toda a problemática do sujeito legada pela filosofia (e abraçada por muitos sociólogos, como Alfred Schutz com sua fenomenologia), delimitar o que seria o social a fim de poder daí instituir um adequado arcabouço teórico, metodológico e analítico: a sociedade como sistema social que se integra a partir de um estrutural-funcionalismo dos elementos que a compõe. Eis o que estava propondo, assim, Parsons nesta obra e que será retomado nos seus trabalhos sequenciais.

A segunda fase é representada pelo livro *O Sistema Social* (1951). Neste, Parsons busca aperfeiçoar o ideário sistêmico apresentado anteriormente. Ampliando sua aproximação da obra de Durkheim, em especial da noção de representação coletiva, o sociólogo buscará fornecer explicações acerca do modo de funcionamento e operação dos sistemas sociais. Os valores e normas sociais constituintes das representações sociais são institucionalizados no sistema e internalizados pelos membros individuais. Um sistema, embora seja uma unidade independente, está sempre em contato com outros sistemas ou subsistemas no interior da estrutura social – o sistema econômico possui interfaces com o sistema cultural, por exemplo. Todavia, no interior de cada sistema, as interações que ocorrem não se dão entre indivíduos, mas entre elementos. Estes podem ser compreendidos como posições e normas assumidas e desempenhadas no interior de um sistema. Nesta fase é possível observar uma intensificação do esforço parsoniano em estabelecer o que seria o social, sem conceder culto a qualquer suposto papel dos sujeitos, pensados como entidades psicológicas individuais, na estruturação e manutenção dos sistemas sociais. A explicação de Parsons acerca da ação social até este ponto será sempre guiada no sentido de (re)afirmar a preponderância do social (ou coletivo) sobre o individual.

Mas, essa preponderância do social na estruturação dos sistemas sociais parece ter sido relativizada pelo autor na última fase de sua obra. O livro representativo deste momento é *Social Structure and Personality* (1964). É interessante notar que nesta fase (de maior maturidade intelectual) Parsons dedica parte de seu esforço em apresentar críticas às correntes de pensamento positivistas que menosprezavam a importância da subjetividade na estruturação da ação social. É notável nesta fase, ainda, sua leitura da obra de Freud,

onde parecia buscar uma contrapartida à sua estrutura social nas estruturas do psiquismo e da personalidade humanas. Supõe-se que tal movimento poderia indicar uma concessão maior por parte de Parsons à consideração da importância das intenções e finalidades individuais na orientação das condutas. Um breve olhar panorâmico sobre a obra parsoniana demonstra um grande empenho na formulação de uma teoria geral da ação social. Uma formulação que inicialmente concede pouco (ou mesmo nenhum) espaço ao sujeito ou às subjetividades, mas que parece, ao final, mover-se no sentido de reconhecer a possibilidade de conceder mais espaço à participação dos indivíduos na estruturação dos sistemas sociais.

Norbert Elias (1897-1990) é um dos sociólogos mais reconhecidos dentre aqueles que dedicaram grande energia em estabelecer o que seria o social. E o fez, assim como outros, buscando oferecer sua contribuição autêntica ao controverso legado dos clássicos da sociologia – a dicotomia indivíduo/sociedade.

Um dos aspectos que faz a obra de Elias tão marcante e relevante para o pensamento social é o fato de que ele oferece um paradigma teórico, metodológico e analítico para situações conjunturais – a que ele chama de figurações – a partir da reconstituição histórica de processos sociais mais amplos e abrangentes. Uma análise figuracional e uma análise processual são duas marcas características da produção legada pelo autor da famosa obra *O Processo Civilizador* (1994).

O Processo Civilizador é uma obra composta por dois volumes e foi a tese de doutorado de Elias. Foi publicado pela primeira vez em 1939, mas permaneceu desconhecido até 1969 quando foi relançado em inglês e tornou-se mundialmente conhecido. Em parte, a obra permaneceu desconhecida por tanto tempo devido ao fato de que a preocupação de Elias com processos históricos de longa duração não estava na agenda principal de reflexões da Sociologia na época em que foi lançado. Por outro lado, a obra publicada por um alemão judeu no período de efervescência que antecedeu a 2ª Guerra Mundial tampouco colaborou. Refugiado na Inglaterra, Elias pôde dar continuidade às suas pesquisas e, por fim, conseguiu reconhecimento ao lançar o texto pela segunda vez e em inglês.

Do que trata a obra: do processo histórico de mudanças na estrutura social na passagem do feudalismo para o capitalismo. Mudança que teve como propulsor a

diferenciação de funções, o monopólio da tributação e o monopólio no uso da força física pelo Estado. As mudanças estruturais seriam impulsionadas, ao mesmo tempo em que engendrariam mudanças na estrutura de personalidade.

O processo civilizador, explica Elias, não resultou de qualquer ação intencional e planejada de qualquer pessoa ou grupo. Contudo, também não se constitui como obra do acaso. O problema geral colocado pelo autor é como ocorrem as mudanças históricas. Segundo ele, um movimento específico de interligação e interdependência entre pessoas levou ao feudalismo e deste ao Estado Absolutista. Assim como um outro movimento, não desvinculado deste anterior, levou do feudalismo ao capitalismo e à formação de sociedades e indivíduos civilizados.

A sociedade guerreira do período medieval cedeu lugar à sociedade de corte do Estado Absolutista. Associado ao novo contexto social composto pela diferenciação de funções, pelo monopólio da tributação e do uso da força física, a vida na sociedade de corte exigiu um crescente controle do comportamento, dos hábitos, dos costumes de modo a se adequar à nova realidade. Gradativamente, forma-se um tecido social mais intrincado e complexo e o controle externo, uma vez internalizado, constitui-se em autocontrole que, com o tempo, transforma-se em uma segunda natureza ou em um *habitus*.

Elias empreende, assim, o que chamou de sociogênese e psicogênese da formação da sociedade civilizada. A primeira diz respeito à sociedade, ou à estrutura social, e a segunda diz respeito ao indivíduo, ou à estrutura psíquica. A mudança na estrutura social gradativamente vai influenciando a mudança na estrutura psíquica e na medida em que muda a estrutura psíquica esta favorece a continuidade da mudança na estrutura social.

Resultou disso o surgimento de espaços sociais mais pacificados e livres de atos de violência, onde “o indivíduo é protegido principalmente contra ataques súbitos, contra a irrupção da violência física em sua vida. Mas, ao mesmo tempo, é forçado a reprimir em si mesmo qualquer impulso emocional para atacar fisicamente outra pessoa” (ELIAS, 1990, p. 198). Quanto às estruturas mentais, ocorreria maior controle dos sentimentos, com uma ampliação do espaço mental levando em conta presente, passado e futuro e maior ligação dos fatos em relação de causa e efeito. A supervisão automática das paixões teria se tornado, aos poucos, inconsciente. Leitor crítico e prolífico de Freud, Elias assevera que o autocontrole, ou seja, mais controle, significaria menos prazer e que os substitutos são

encontrados nos sonhos, nos livros, na pintura, ou seja, nas artes em geral. Embora algumas pessoas apresentem problemas e dificuldades, a maioria conseguiria equilibrar os sentimentos de prazer e frustração.

As noções de previdência e autocontrole difundiram-se das classes altas para as classes mais baixas, diminuindo as distâncias entre elas, contribuindo para a disseminação de valores de nobreza e da burguesia. Diminuíram os contrastes nas condutas e aumentaram as variedades ou nuances da conduta civilizada.

E na obra de Elias, como localizar o problema do lugar do sujeito, frente a uma disciplina que se constitui e justifica sua existência a partir de um objeto que nomeia de social? Em *A Sociedade dos Indivíduos* (1994), Elias não deixa dúvidas em relação à sua posição quanto à herança dos clássicos: a dicotomia indivíduo/sociedade para ele se constitui como um falso problema. Falso, pois não seria possível o social sem os indivíduos, ou os indivíduos sem o social. Aliás, sem as noções recebidas do contexto social, sequer seria possível pensar em indivíduo. Elias vai mais longe e afirma que o surgimento do indivíduo – e do indivíduo como problema para o pensamento social – é criação muito recente e pode ser localizada com a consolidação da modernidade capitalista. Nunca antes na história da humanidade teria havido necessidade de pensar o indivíduo em sua existência material, concreta ou como problema para a reflexão científica simplesmente porque dados os contextos sociais, culturais e históricos de outrora, essa figura simplesmente não existia.

Resumindo, ao se conduzir pela leitura eliasiana, a lição que fica é que indivíduo e sociedade estão no mesmo patamar de relevância para compreender a sociedade capitalista, ou qualquer outra. No contexto da sociedade moderna emergiu a figura do sujeito, uma das faces de uma moeda que tem sua contrapartida no social. À semelhança de irmãos siameses não é possível separar um do outro ou atribuir relevância maior a um ou a outro. Reiterando essa ideia, ainda segundo a leitura eliasiana, ao se observar diferentes sociedades, percebe-se que o ser humano só pensa a si mesmo, seja como sujeito, indivíduo ou qualquer outro nome, e o mundo à sua volta; só age e orienta sua conduta no mundo norteado pela estrutura social em cuja base constrói-se sua estrutura psíquica. A psicogênese não existiria sem a sociogênese e vice-versa.

Em *A Sociologia é um Esporte de Combate* (Paris, 2000), documentário sobre o sociólogo francês Pierre Bourdieu (1930-2002), este afirma, em uma seção de debate com estudantes, que se Michel Foucault (1926-1984) não tivesse sido quem foi, ou seja, se não fosse marcado pelas idiossincrasias que o caracterizavam, certamente não teria produzido a obra que produziu e como a produziu.

Foucault é um filósofo muito lido e utilizado na sociologia devido aos seus estudos sobre temas como a loucura, as prisões, o poder e, claro, a subjetividade. Foucault é um dos pensadores do século XX mais emblemáticos no que se refere ao empenho em desconstruir a noção moderna do sujeito legada pela filosofia tal como o tema foi delineado a partir de Descartes.

O trabalho do filósofo francês foi profundamente marcado por suas experiências pessoais, em especial pelo fato de ter assumido sua homossexualidade e pelo fato de ter adoecido gravemente como consequência da contaminação pelo vírus HIV – uma doença ainda muito desconhecida e fruto de desconfiança e preconceito na época em que Foucault se descobriu doente. Possivelmente, em parte, pode-se atribuir a tais experiências seu interesse em assuntos como a loucura, a sexualidade, os mecanismos de controle social, a noção de sujeito, em suma, a produção de saber e de poder na sociedade moderna como resultante de práticas discursivas que buscam a manutenção dessa mesma produção de saber e de poder.

Analisando o desenvolvimento dos dispositivos de poder, Foucault avalia a influência da organização de um poder pastoral pré-cristão e cristão e o direcionamento dado por ele à consciência. O cristianismo primitivo desenvolveu um tipo de prática entre os seus monges que se transformou em uma forma de consciência, comum a todo o mundo cristão, que predispõe os indivíduos a obedecerem ao poder portador da verdade. No contexto cristão o maior mérito alcançado pelo fiel é a capacidade de submeter a sua vontade aos ditames da verdade divina revelada.

A autoridade da verdade revelada pelo poder divino, como ato de fé, é algo impassível de se questionar. A passagem do mundo medieval cristão para o mundo moderno – com o desenvolvimento do capitalismo, do conhecimento científico, dos estados nacionais – assistiu à predisposição em obedecer à verdade do poder divino conceder o lugar à obediência da verdade e do saber produzido pela autoridade do

conhecimento científico. A autoridade do governante passou também a ser laica e a base de argumentação que legitima seu poder assentou-se no saber produzido cientificamente. O controle social se realiza através das instituições, mas também através de um controle das consciências; poder que se exerce por meio do direcionamento dado a estas por aqueles que dominam as práticas discursivas e os dispositivos de poder. Assim, não somente surgirá a prisão como instrumento de controle, mas também instituições como hospitais psiquiátricos, quartéis militares, escolas.

A subjetividade moderna herdou do cristianismo medieval a predisposição à obediência à autoridade portadora da verdade. Na modernidade, a verdade produzida pelo saber científico, e este uma vez apropriado pelos mecanismos de exercício do poder, refletiu-se no corpo dos indivíduos. A intimidade, a subjetividade, as mentalidades, os corpos são conformados pelos dispositivos de poder – porque seriam portadores de saber. Estes, à medida que se afirmam e se reafirmam enquanto instrumentos portadores e produtores da verdade asseguram e reasseguram o exercício da dominação – das populações, ou melhor, dos corpos que compõem a população e a biopolítica de um Estado.

A obra de Foucault é, geralmente, dividida em três fases. A primeira fase é chamada de arqueológica, da qual se destacam trabalhos como *Doença Mental e Personalidade* (1954) até *A Ordem do Discurso* (1971). Sua atenção nesse período está voltada para a investigação das condições de produção do conhecimento, ou de produção da verdade. Nesta fase, o autor ataca o *sujeito epistêmico* (cartesiano), pois este não passaria de um efeito de certas práticas discursivas.

Na segunda fase destacam-se as problemáticas relativas ao poder. Nesse período, o autor investiga como se constituíram os dispositivos discursivos e práticos que conferem autoridade a certas pessoas e a certos grupos portadoras dos discursos de poder que buscam sempre reproduzir tal poder. *História da Sexualidade* (1976) é uma das obras representativas desse período. Nessa fase, a da genealogia do poder, o *sujeito psíquico* foi criticado como artifício de dispositivos de poder.

Na primeira e na segunda fases uma das lições a serem tiradas dos ensinamentos de Foucault é a de que a noção de sujeito é fruto de práticas discursivas e de dispositivos de poder que visariam manter um certo tipo de dominação que serviu encantadoramente bem

aos objetivos e consolidação do capitalismo. Ao dizer o que é um sujeito, aqueles que detêm o monopólio das práticas discursivas e dos dispositivos de poder delimitam identidades e delimitam visões de mundo e modos de agir.

Na terceira e última fase, o autor se dedica ao estudo sobre a subjetividade, vendo a filosofia como um estilo de vida e não como busca da verdade. Nesse período, o autor propõe uma discussão acerca da ética desvinculando-a da moral. É na terceira fase da obra de Foucault que se nota mais claramente a influência das ideias do filósofo alemão Friedrich Nietzsche no pensamento e na obra do filósofo francês. A subjetividade posta sob seu olhar crítico seria o resultado de práticas discursivas produtoras dos saberes e poderes dominantes. Contudo, a retomada do tema do sujeito na terceira fase da obra foucaultiana é vista frequentemente como uma tentativa de ressignificar o que seria um sujeito e de problematizar como se dão os processos de subjetivação. A subjetivação, nessa perspectiva, corresponde à forma como um corpo, situado temporalmente, se relaciona com os objetos à sua volta. Uma vez que evoca a temporalidade e o corpo para participar da construção de uma narrativa dos processos de subjetivação, Foucault estaria a tentar dizer que as subjetividades – e por consequência, os sujeitos – não são instâncias fixas nem do ponto de vista epistemológico e psíquico, tampouco do ponto de vista social, da concretude material.

Se Nietzsche afirmou que “Deus está morto”, Foucault afirmou, por sua vez, a “morte do sujeito”. Tal afirmativa está presente nas duas primeiras fases de sua obra. Todavia, na última fase, observa-se um retorno do sujeito em sua obra – ou igualmente, um retorno de Foucault ao sujeito.

É interessante notar como partindo do “decreto” da morte do sujeito, Foucault se direciona no sentido de retomá-lo. A que se deve a retomada do sujeito feita por Foucault? Algumas lições desse retorno interessam aqui particularmente. A subjetividade do sujeito da terceira fase de Foucault é resultante da relação entre o corpo – entendido como potência criativa e transformacional – o tempo e as coisas. Ora, se é uma relação temporal, isso significa dizer que jamais a subjetividade (ou a identidade) poderia ser algo fixo – como está colocado no *sujeito epistêmico* ou no *sujeito psíquico*. Contingente, eis o termo que a caracteriza com maior propriedade nessa leitura foucaultiana, dada sua relação com o tempo e dada sua filiação a um corpo criativo (CARDOSO JR., 2005).

* * *

Retomando as indicações apresentadas acima no sentido de tentar lidar com as questões sobre o sujeito postas para a sociologia, é válido aproveitar algumas das lições de Platão em o *Crátilo*. Se as coisas têm uma essência, ou uma existência *em si*, isto é algo para o qual não se pode fazer qualquer afirmação definitiva. O que há e que pode ser observado, e sobre o que algo pode ser dito, de fato, está delimitado pela linguagem. Sob o risco de ser um pouco repetitivo, vale lembrar mais uma vez a famosa frase de Wittgenstein: “*Os limites de minha linguagem denotam os limites de meu mundo*”. Quando as condições históricas de produção de certos discursos, práticas e saberes se esgotam, novos discursos, práticas e saberes serão produzidos a fim de dar significação à existência humana no mundo – e ao próprio mundo.

De posse do atual vocabulário por meio do qual as narrativas e as conversações sociológicas se dão fica difícil afirmar que é possível assentir o social sem o sujeito, ou ainda que a teoria social possa prescindir da noção de sujeito. As implicações do persistente retorno do sujeito como constituinte do social; do sujeito como constituinte do pensamento e teorização sobre o social parece indicar – mas não apenas – que a noção de sujeito em suas muitas variáveis ainda não se encontra superada do imaginário social e sociológico. A linguagem com a qual essas esferas (o social e o sociológico) atuam, parece ter permitido, até o momento, uma ressignificação – que também assume diversos matizes –, mas não uma superação da noção do sujeito da linguagem com a qual os imaginários sociais e sociológicos pensam e organizam o mundo vivenciado.

Do ponto de vista ontológico, uma entidade consciente dos seus pensamentos e responsável por seus atos; ou uma entidade intencionalmente consciente; ou uma entidade portadora de direitos e com liberdade para agir de acordo com seus interesses; ou uma entidade que possui um corpo – constituído no tempo e no espaço – parece ser essencial, tácita ou explicitamente, ao social. Porque a ideia que está subjacente aí é a de que a ação não existe sem o sujeito: o sujeito, então, seria um mecanismo que acaba por se ontologizar em uma estrutura gramatical, isto é, que ganha vida e que passa a ter existência própria.

Do ponto de vista epistemológico, enquanto se falar em sujeito, para o mesmo será buscada algum tipo de correspondência no universo empírico. Isto significa dizer que as

pesquisas e a produção do conhecimento empreendidas pela sociologia hodiernamente não possuem condições de prescindir da figura – ideal e/ou empírica – do sujeito.

Do ponto de vista analítico, assim como no plano ontológico e epistemológico, o social dificilmente será compreendido com toda a propriedade que lhe é devida, sem que se estabeleça com que sujeito a teoria e a metodologia sociológicas estão lidando; sem que se diga quem é que empreende ou quem é que sofre a ação. Ou seja, analiticamente falando, podem-se ter diferentes noções do sujeito nas pesquisas, produções teóricas e interpretação do social; todavia, alguma noção de sujeito – seja a favor dele ou contra ele – certamente estará presente.

Retornando à questão apresentada acima, a saber: no limite, tudo é linguagem?, Certamente que a questão da constituição do mundo pela linguagem é um fenômeno ao qual a sociologia também está sujeita. Todavia, se assim o é, é necessário estabelecer quais são as regras, os participantes e o contexto em que se realiza este *jogo de linguagem*. Ou seja, dizer que tudo é linguagem longe está de ser uma solução ou uma resposta suficiente, ou ainda algum tipo de panaceia, para questões que exigem comprometimento e esforços intelectuais, epistemológicos e analíticos muito maiores do que o que possa parecer à primeira vista.

3 – Hermenêutica e Sociologia

Em uma genealogia da produção ocidental do saber, as ciências remontam o seu surgimento ao seio filosófico que lhes deu origem. A primeira ciência moderna que se consolidou como campo autônomo em relação à filosofia foi, como é sabido, a física. A trajetória percorrida por esta ciência desde Aristóteles, e mais notadamente desde Copérnico, passando por Galileu, até chegar a Isaac Newton, não tem outro lastro que não o do conhecimento filosófico. O que se tornou a física moderna era antes conhecido como filosofia natural. Não por acaso, aquela que é considerada como obra fundante da física moderna tem por título: *Princípios Matemáticos de Filosofia Natural*. Interessante notar como da filosofia a ciência partiu, mas como sempre a ela parece retornar. Se isto não parece evidente quando se trata das ciências naturais, no caso das ciências humanas, a ancestralidade filosófica está sempre sub/sobre/superposta. Tomadas em um encadeamento lógico e cronológico, da filosofia surgem as ciências naturais e a partir da revolução epistemológica que estas ocasionaram surgem as ciências humanas. Há que se notar, entretanto, que, se as ciências naturais conquistaram sua autonomia e parecem estar seguras quanto à sua identidade e o seu lugar enquanto ciências, o mesmo parece não se assemelhar quando se tratam das ciências humanas.

No caso particular da sociologia, a disciplina surgiu passando a constituir o rol das ciências humanas e sociais no século XIX e foi igualmente neste século que recebeu os aportes teóricos, metodológicos e epistemológicos que estabeleceram as bases do que veio a se constituir como campo científico autônomo. A partir daí a nova ciência social se desdobrou ao longo do século XX, chegando neste início de século XXI como uma ciência plenamente estabelecida. Todavia, a crise de identidade com a qual emergiu acompanhou a disciplina ao longo dos mais de cem anos de sua existência e parece ainda assombrá-la em seu desejo de afirmação e reconhecimento como campo válido de produção do saber científico no que respeita à realidade social.

Neste século XXI, a discussão acerca da validade e da autonomia da sociologia como esfera legítima de produção de conhecimento acerca da vida em sociedade; tal discussão parece estar longe de se esgotar ou de deixar de fornecer insumos para o debate acerca da validade epistemológica da teoria e da pesquisa sociológicas.

Sem dúvida, existem vozes que enunciam tal discussão como algo ultrapassado e até mesmo superado. Entretanto, se a sociologia pretende continuar existindo como descrição válida do social, dificilmente poderá prescindir de se reportar à história de seu surgimento e desenvolvimento. Por este caminho, ela aporta ao seu momento de produção atual; momento no qual encontra vigorosas considerações acerca das escolhas epistemológicas que devem nortear os próximos passos da disciplina no seu caminho de produção de narrativas significativas e relevantes para a experiência humana no mundo.

Em *Hermenêutica e Sociologia do Conhecimento*, por exemplo, Susan J. Hekman (1986) procura demonstrar como a Sociologia do Conhecimento poderia e pode se beneficiar utilizando-se da interpretação hermenêutica. No seu entender, as ciências sociais continuam padecendo dos percalços provenientes de suas tentativas de se legitimar equiparando-se, metodologicamente, às ciências naturais. Segundo a autora, Gadamer e Ricoeur são dois autores que possuem o mérito de ter apostado na hermenêutica como procedimento capaz de produzir, no campo das ciências humanas, uma ferramenta analítica que possa ajudar a dizer, com acerto, sobre a experiência da vida em sociedade.

Para Hekman, o maior problema enfrentado desde sempre pela sociologia foi o de buscar lançar as raízes de sua validade epistemológica no terreno em que floresceram as ciências naturais. Defende ela que a sociologia, por ser uma ciência que trata de um objeto assaz diferente daquele com que as ciências naturais lidam, deveria buscar na especificidade de seu objeto, e nas particularidades do seu próprio campo de atuação, a sua justificação.

Por tal motivo, embora reconheça certo valor à aposta de Ricoeur na hermenêutica, entende ela que o próprio autor restringiria suas contribuições às ciências humanas ao continuar operando com um vocabulário próprio às ciências naturais – como, por exemplo, a ideia de objetividade baseada na distinção entre sujeito e objeto e na pesquisa focada no universo empírico (na verdade, tal distinção remonta, antes, à filosofia cartesiana). Gadamer, por outro lado, recusaria qualquer apelo a uma objetividade capaz de validar o saber produzido pelas disciplinas de humanidades. Para este autor, (assim como, até certo ponto, para Ricoeur) que assimilou ideias de seu mestre, Heidegger, o caminho do conhecimento é o caminho do ser – *Dasein*, no linguajar heideggeriano – buscando compreender a si mesmo. O ser, para Heidegger, *quando assume a forma do ente no que se*

refere à figura humana, faz-se a si tão somente compreendendo-se, e isto não se faz por outro caminho que não o da linguagem. Assim, o ser se constitui ontologicamente como ente voltado para a autocompreensão a partir de e devido àquilo que lhe é próprio: a linguagem.

Gadamer, ao se apropriar das ideias heideggerianas, e desenvolver uma hermenêutica própria, proporciona para o campo das ciências humanas e sociais uma abordagem amparada de forma mais adequada do que qualquer modelo que tenha como parâmetro os pressupostos positivistas das ciências naturais, como seria o caso de Ricoeur. Porém, ainda a própria autora igualmente reconhece as limitações da abordagem gadameriana para as ciências humanas e sociais devido ao fato de ele se recusar a trabalhar com a ideia de uma metodologia para estas ciências.

Há que se questionar, todavia, se é possível e desejável essa desvinculação radical em relação às ciências naturais. O campo científico moderno, para usar os termos de Bourdieu, constituiu-se, primeiramente, pelas ciências da natureza e é a partir desse campo que emergem as ciências humanas. A título de comparação, pode-se dizer que o campo da literatura é composto por diversos gêneros literários; do mesmo modo, não seria válido inserir as ciências humanas no interior desse campo mais vasto que primeiro foi ocupado pelas ciências naturais? A narrativa, outro exemplo, é um recurso utilizado na ficção para se contar um evento, um fato, um romance, uma novela. É certo que a obra literária comumente se utiliza de diferentes gêneros que não somente a narração. Contudo, também as áreas da história, da sociologia, da medicina, do jornalismo, dentre outras, podem utilizar a narrativa como instrumento descritivo de um fenômeno, fato, ou realidade que se queira considerar e compreender. Entretanto, todos os subgêneros narrativos pertencem ao campo narrativo mais amplo e este pertence ao campo da literatura.

O pertencimento das ciências humanas ao campo mais amplo da ciência em geral, que se constituiu a partir da física, não significa uma castração, mas, antes, uma delimitação. Nada surge do nada. O que obviamente não impede que as mudanças no interior de um campo possam ocorrer como, de fato, ocorrem, como já bem o demonstrou Thomas Kuhn no seu *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Logo, mais do que negar a paternidade herdada da filosofia e das ciências naturais, talvez seja o caso de as ciências humanas encontrarem o seu lugar e, a partir daí, consolidar uma identidade, evitando,

assim, o espectro neurótico que pode acabar por conduzir a uma negação daquilo que lhe é próprio, isto é, uma negação daquilo que também a constitui – a própria *ideia de ciência*. Isto não significa dizer, por outro lado, que tratar-se-ia de uma reprodução das ciências humanas em relação às suas irmãs mais velhas. Contudo, se a área das humanidades se apartar ou se apartasse completamente de sua origem científica lastreada inicialmente pelas ciências naturais, continuaria ela ainda a ser ciência? Dito de outro modo: se é o caso de cuidar para que as humanidades nada tenham a ver com as ciências naturais, que referenciais ela deveria utilizar para se estabelecer como campo de conhecimento válido? E que nome deveria ser dado a este campo – literatura, filosofia, exegética do social? Isto é, não se abre mão da participação em um campo – ainda que habitar o seu interior signifique ter que lidar com a necessidade de criticá-lo e transformá-lo – sem abrir mão da filiação identitária, controversa ou não, a este mesmo campo.

Tomando a atividade da interpretação como um caminho próprio às ciências humanas, recorre-se aqui à hermenêutica de Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur como escolha analítica pertinente à reflexão acerca do fazer sociológico que se deseja problematizar. Mas antes de passar a eles, é necessário fazer uma parada ou, antes, uma conexão com a constituição da própria hermenêutica no seu percurso partindo da hermenêutica regional, passando pela hermenêutica geral até chegar à hermenêutica filosófica.

Ao longo da exposição que se segue, espera-se que possa ficar mais claro para o leitor qual é a importância de se fazer essa imersão no universo da hermenêutica da forma como foi feito. Todavia, pode-se listar, sucintamente, que: um dos pressupostos da hermenêutica gadameriana é que estamos sempre em diálogo com as tradições que recebemos como herança do passado e que quando não se tem suficiente clareza acerca do quanto tal herança veste os olhos com que interpretamos o mundo, corremos o risco de projetar nossos preconceitos mal ou não esclarecidos sobre a questão que buscamos esclarecer. Logo, considere fundamental fazer essa incursão na história da hermenêutica de modo a evidenciar as ideias e argumentos que foram sendo legados geração após geração até se chegar à hermenêutica filosófica; segundo, a herança hermenêutica que Paul Ricoeur assimila à sua obra e ao seu pensamento permitiram-lhe produzir uma proposta de abordagem hermenêutico-epistemológica para as ciências humanas que justificam o interesse que suscitou na realização dos estudos desta tese. Ricoeur reúne a tradição de

estudos linguísticos à tradição de estudos sobre a ação social de um modo que vai ao encontro dos propósitos analíticos ora buscados; por fim, Paul Ricoeur, com a noção de identidade narrativa, proporciona uma abordagem ontológico-hermenêutica acerca da questão do sujeito de um modo que aqui foi aproveitada para discutir a constituição da subjetividade ou dos processos de subjetivação aos quais o cientista social está submetido, assim como para se pensar a constituição ontológica do *social*.

3.1 – O percurso da hermenêutica

3.1.1 - Schleiermacher

O termo *hermenêutica* remonta suas raízes à tradição grega; há uma versão que diz que o termo está relacionado ao deus Hermes, que era responsável por fazer a ponte comunicacional entre deuses e humanos. Estava implicado, pois, um exercício de interpretação, de tradução, na atividade de intermediação que Hermes deveria fazer entre os seres imortais e mortais. A explicação mais usual, no entanto, é aquela que situa o termo hermenêutica na palavra grega *hermeneuein*, que significa: “expressar em voz alta, explicar ou interpretar, e traduzir” (SCHMIDT, 2014, p. 18). Ou seja, “designa a la vez el proceso de elocución (enunciar, decir, afirmar algo) y el de interpretación (o de traducción)¹²” (GRONDIN, 2014, p. 22)¹³.

O ponto a partir do qual a hermenêutica se torna um campo mais metodicamente estruturado dá-se a partir do século XIX, mas, como se vê, a sua prática remonta à antiguidade. Seus fundamentos foram encontrados em escritos de Aristóteles, tais como *Retórica* e *Da Interpretação*. Quintiliano (30-100) trata da exegese no seu *De Institutione Oratoria*, mas a principal referência do início do período cristão é Santo Agostinho (354-430), que não poupou seu fôlego explicativo ao oferecer os meios corretos, no seu entendimento, acerca de como se deveria interpretar a Bíblia. *A Doutrina Cristã* é o texto que o Bispo de Hipona ofereceu para orientar àqueles que desejassem empreender

¹² Em tradução livre: “designa o processo de elocução (enunciar, dizer, afirmar algo) e de interpretação (ou de tradução)” (GRONDIN, 2014, p. 22).

¹³ Todas as traduções do espanhol para o português que aparecerão na sequência são de minha autoria.

interpretações do livro sagrado do cristianismo. De fato, sua influência durou e ultrapassou o período feudal. Mas os textos sagrados não eram o único objeto de interesse daqueles que se dedicavam à interpretação de obras escritas. Textos jurídicos e, principalmente a partir do Renascimento, os textos da antiguidade clássica grega e romana também eram objeto de interesse dos exegetas. Daí falar-se em uma hermenêutica teológica, em uma hermenêutica jurídica e em uma hermenêutica filológica (GRONDIN, 2014, pp. 16-17; SCHMIDT, 2014, pp. 18-19).

Friedrich Schleiermacher (1768-1834) considerou-se o primeiro a unificar a hermenêutica. Isto porque ele fez notar que se falavam em três disciplinas diferentes, hermenêutica teológica, jurídica e filológica, mas que todas elas tratavam da mesma questão: a de garantir os meios apropriados para se realizar a interpretação de textos escritos e se chegar à verdade. Assevera Grondin que a hermenêutica teve sempre no seu horizonte a pretensão de ser “una doctrina de la verdad en el dominio de la interpretación”¹⁴ (GRONDIN, 2014, p. 15). Logo, o ponto chave era o de encontrar a verdade do texto objeto de interpretação.

Schleiermacher viu-se, então, como o proponente de uma hermenêutica de caráter universal. A fim de demonstrá-lo, ele procurou estabelecer e esclarecer os procedimentos pertinentes à tarefa hermenêutica. Dar conta de tal tarefa significava, para ele, proceder a duas atividades distintas e complementares. A primeira atividade própria à tarefa hermenêutica seria aquela designada como gramatical. O intérprete circunscreve sua análise aos elementos gramaticais do texto. A segunda atividade é a chamada interpretação técnica ou psicológica. Nesta, o intérprete busca interpretar a subjetividade do autor que se expressa e emerge na obra de modo a compreender o autor “melhor do que ele mesmo se compreendeu”. Neste segundo caso, a hermenêutica tornar-se-ia, antes, uma arte e por isso Schleiermacher se referia à “arte da hermenêutica”. Os dois procedimentos interpretativos não seriam excludentes, mas, antes, complementares. Por outro lado, a fim de alcançar uma boa interpretação, o intérprete deveria lidar adequadamente com o chamado “círculo hermenêutico”. No círculo hermenêutico está posto o problema de que para compreender o todo da obra é necessário compreender as suas partes, mas, ao mesmo tempo, para compreender cada parte é necessário ter, de antemão, uma compreensão da obra no seu conjunto como um todo articulado. Para este problema, Schleiermacher defende que deve

¹⁴ “uma doutrina da verdade no domínio da interpretação” (GRONDIN, 2014, p. 15).

partir-se de uma leitura prévia que possibilite uma visão geral acerca do assunto tratado na obra. De posse da visão geral, passa-se à análise das partes individuais o que, ao fim do exercício interpretativo, irá ampliar a compreensão do conjunto.

Depreende-se daí que o conjunto dos procedimentos propostos por Schleiermacher tem um caráter objetivo – aquele que se assenta na análise gramatical – e um elemento subjetivo – o da arte de interpretar a subjetividade, as intenções do autor que se expressam na obra. O intérprete deve assinalar, na análise gramatical, que os elementos linguísticos passíveis de interpretação provêm da língua que o autor e sua plateia compartilham o que, por sua vez, implica que o ambiente histórico do autor e do público ao qual aquele se dirigia deve ser cuidadosamente considerado na análise. Além disso, ao se buscar o sentido e poder proceder-se à interpretação correta de uma palavra, esta deve ser considerada no contexto significativo em que foi utilizada pelo autor. Já na interpretação técnica ou psicológica, o intérprete deve buscar compreender como o autor expressa seus pensamentos no texto. Para isto, é necessário descobrir a motivação inicial que levou o autor à escrita daquela obra e, assim, depreender como se constitui a composição pela qual o autor expressa seus pensamentos no texto. Assim sendo, a interpretação psicológica procura dar conta da individualidade expressada pelo autor e que emerge na obra (SCHMIDT, 2014, pp. 25-49).

A hermenêutica é a arte da compreensão, por isso o objetivo da prática hermenêutica é compreender corretamente aquilo que foi expressado por outra pessoa, especialmente na forma escrita. “Todo enunciado tem uma relação dupla com a totalidade da linguagem e com todo o pensamento de seu originador”. [Assim] o intérprete precisa descobrir a decisão seminal do autor que motiva o processo criativo e constitui sua unidade. Precisamos também compreender como o autor desenvolveu seu pensamento sobre este assunto. E precisamos analisar como o autor expressou suas ideias no texto, quer dizer, precisamos descobrir o uso individual e criativo do autor da linguagem e do gênero em sua composição (Ibid. 2014, pp. 26-27; 43).

3.1.2 - Dilthey

Se com Schleiermacher a hermenêutica é uma disciplina, em grande medida, filológica, a partir da abordagem que lhe conferiu Wilhelm Dilthey (1833-1911), ela passa a ter um caráter mais metodológico. Isto porque Dilthey estava preocupado em garantir um

método que legitimasse as ciências do espírito sem que estas precisassem recorrer ou se reportar ao método das ciências naturais. Inspirando-se na proposta kantiana de uma crítica da razão pura, em *Introdução às Ciências do Espírito* de 1883, Dilthey propõe uma “fundamentación «lógica, epistemológica y metodológica» de las ciencias del espíritu”¹⁵; com isto, pretendia ele realizar uma “crítica de la razón histórica”¹⁶ (GRONDIN, 2014, p. 38).

Dilthey formula uma metodologia para as ciências humanas com base empírica que reconhece a natureza distintiva das ciências humanas. Ele não acha que a metodologia positivista das ciências exatas naturais pode ser utilizada para as ciências humanas, pois os objetos das ciências humanas são constituídos essencialmente por atores humanos conscientes. Por outro lado, as teorias idealistas nas ciências humanas não têm a base empírica necessária para suas conclusões. As ciências humanas precisam de sua própria metodologia única, que Dilthey chama de “compreensão” (*Verstehen*) em oposição à “explicação” (*Erklären*). A justificação filosófica da compreensão requer uma crítica da consciência histórica no sentido kantiano (SCHMIDT, 2014, p. 51).

Vale lembrar que Dilthey esteve profundamente envolvido pela atmosfera da abordagem histórica alemã do século XIX e que tomou ao historiador Johann Gustav Droysen (1808-1884) a distinção feita entre explicação – procedimento próprio às ciências naturais – e compreensão – domínio metodológico das ciências do espírito. A compreensão diltheyana irá influenciar, como será visto, a hermenêutica desenvolvida posteriormente por Heidegger e Gadamer. Em um escrito de 1900, *A ascensão da hermenêutica*, Dilthey define a hermenêutica como “a teoria das regras para interpretar monumentos escritos” (Ibid., p. 51). Para ele, a teoria filosófica da hermenêutica fornece a base de justificação da validade universal das interpretações históricas. Seria em um sentido lato, portanto, que a hermenêutica se vincula à compreensão à moda de Dilthey. A compreensão hermenêutica, assim, propõe que:

A tarefa da hermenêutica é a justificação da compreensão em referência aos registros escritos da existência humana, onde a vida dos seres humanos encontra sua expressão completa. Apesar de Dilthey ainda ligar a hermenêutica ao texto escrito, podemos dizer que a hermenêutica é o modelo para todas as formas de compreensão da vida da mente e do espírito. A hermenêutica seria o modelo para a compreensão, que é o

¹⁵ “fundamentação lógica, epistemológica e metodológica das ciências do espírito” (GRONDIN, 2014, p. 38).

¹⁶ “crítica da razão histórica” (GRONDIN, 2014, p. 38).

modo particular de cognição que fundamenta metodologicamente as ciências humanas (Ibid., p. 52).

Sendo um grande conhecedor da hermenêutica, em especial do pensamento de Schleiermacher, é neste autor que Dilthey encontra quatro ideias que utilizou para fundamentar uma hermenêutica das ciências humanas: 1) “as regras hermenêuticas para interpretar textos são um caso específico do processo de compreensão em geral”, o que leva Dilthey a afirmar que a compreensão fundamenta uma codificação em direção à interpretação; 2) “o intérprete e o autor compartilham uma ‘natureza humana geral’” suposto que possibilita a compreensão do Outro; 3) “por causa desta natureza humana compartilhada, o intérprete pode recriar ‘uma forma de vida alienígena’ através da modificação imaginativa de seus próprios processos psíquicos (ou seja, mentais) e assim compreender a vida interior de outra pessoa”; 4) “em termos de lógica, o intérprete pode entender o todo que o texto é através de ‘sinais individuais determinados apenas relativamente’, ou seja, as palavras. Isto é possível porque o intérprete já conhece as regras gramaticais, as formas lógicas e a história da era do autor” (Ibid. p. 54).

Augusto Comte (1798-1857) e John Stuart Mill (1806-1873) defenderam a ideia de que não havia possibilidade de se formular um método particular para as ciências humanas. Entendiam eles que estas deveriam, sim, pautar-se pelo método das ciências da natureza a fim de conhecer cientificamente os fenômenos sociais. Dilthey posicionou-se, pois, contra tal asserção. Contudo, ele não nega a importância da apreciação dos fenômenos naturais quando do estudo dos fenômenos históricos e sociais. É importante também notar que Dilthey tenta se afastar da concepção idealista da história lastreada pelo pensamento de Hegel, pois que este constituiria uma concepção metafísica da história. Dilthey na Alemanha, assim como Durkheim na França, desejava conservar distância em relação a qualquer pensamento que pudesse carregar em si um cheiro, sequer, de metafísica; não: o universo empírico da vida humana registrado nos monumentos da escrita é que deveriam ajudar a compor a esfera e a postura analíticas do intérprete.

Reportando-se ao campo das ciências naturais, considera Dilthey que, já que o ser humano é constituído por uma parte natural, é importante e necessário considerar o conhecimento que as ciências naturais podem proporcionar ao intérprete das coisas históricas e sociais. O procedimento utilizado pelas ciências da natureza está alicerçado na explicação, isto é, foca-se em buscar relações de causa e efeito que regem o mundo

material e buscam no próprio universo empírico as causas e as consequências que daquelas derivam. Ao apresentar de um evento suas causas e suas consequências, as ciências naturais *explicam* o fenômeno submetido à sua apreciação. Mas o ser humano é composto também por uma parte que não encontra facilmente manifestação empírica, qual seja, a que diz respeito às suas atividades mentais (pensamentos, vontades, sentimentos). Pensamentos, vontades e sentimentos humanos materializam-se nas obras da cultura produzidas por e a partir da *linguagem*. A linguagem é aquela esfera da realização humana que permite a um indivíduo conhecer a vida psíquica de outro – pois que a vida psíquica tem a linguagem como fonte e esfera de expressão por excelência. Então, ao intérprete é possível compreender e interpretar o significado das ações humanas, pelo viés histórico e social, devido ao fato de que ele é parte constituinte do fazer humano que deseja compreender; deverá buscar compreender os significados atribuídos pelos outros às próprias ações. A fim de garantir a objetividade do procedimento compreensivo que conduz a uma boa interpretação, o intérprete buscará na materialidade do fazer humano registrado nos monumentos históricos, o material ou o universo privilegiado de análise e os textos escritos são a matéria-prima básica sobre a qual o intérprete deverá se debruçar. Ao debruçar-se sobre as formas de vida humana registradas na materialidade do texto, o intérprete alcança a *compreensão* que lhe permite *interpretar* corretamente os significados daquelas formas de vida humana que deseja melhor conhecer. Remetendo-se à herança recebida de Husserl por Dilthey, fica mais fácil perceber que a intenção atribuída por um indivíduo à sua ação, situado em certo tempo e contexto históricos, compõe um fio que o intérprete das ciências do espírito deverá buscar desenrolar a fim de chegar ao âmago do significado das ações que deseja compreender e interpretar. A hermenêutica, assim, se revela como

“el arte de la interpretación de las manifestaciones vitales fijadas por escrito”. El objetivo de la interpretación es comprender la individualidad a partir de sus signos externos: “Al proceso por el cual, partiendo de signos que se nos dan por fuera sensiblemente, conocemos una interioridad, lo denominamos comprensión¹⁷” (GRONDIN, 2014, p. 40).

¹⁷ “a arte da interpretação das manifestações vitais fixadas por escrito”. O objetivo da interpretação é compreender a individualidade a partir de seus signos externos: “O processo pelo qual, a partir de sinais que nos são transmitidos externamente, conhecemos uma interioridade, a tal processo chamamos compreensão” (GRONDIN, 2014, p. 40).

O pensamento mais tardio de Dilthey, contudo, trará a concepção de que a hermenêutica a partir da qual se constrói a metodologia das ciências do espírito, na atividade da compreensão, estende o seu sentido assentando que a compreensão se direciona não apenas para as obras que interessam às ciências do espírito; diz respeito também a uma

búsqueda de comprensión y formulación que ya caracteriza a la vida humana e histórica como tal. «La vida se articula ella misma», dirá Dilthey, a través de múltiples formas de expresión que las ciencias del espíritu intentan comprender recreando lo vivido, de donde ellas brotan. Asentada sobre una filosofía universal de la vida histórica, la intuición de fondo de Dilthey, cargada de consecuencias, es que la comprensión y la interpretación no son solamente «métodos» propios de las ciencias del espíritu, sino que traducen una búsqueda de sentido y de expresión, más originaria aún, de la vida misma¹⁸ (Ibid., p. 42).

Para Gadamer, Dilthey é o autor que toma e amplia a hermenêutica romântica e a transforma numa historiografia e mesmo numa teoria do conhecimento das ciências do espírito. “Desse modo, a hermenêutica romântica e seu pano de fundo, a metafísica panteísta da individualidade, foram determinantes para a reflexão teórica da investigação da história no século XIX” (GADAMER, 2015, p. 271). Na verdade, segundo Gadamer, Hegel e sua interpretação da história continuaram a influenciar os intérpretes da história do século XIX, não obstante o desejo desses intérpretes de pensar o contrário. Isto se deveu ao fato de que esses historiadores – que não deixaram de se ocupar do problema da história universal – condenavam o conhecimento *a priori* da história conforme preconizava Hegel. No seu entendimento o único “*a priori*” permitido não é aquele que vem da filosofia especulativa, mas, tão somente, da investigação histórica (Ibid., pp. 272-273). Dilthey foi igualmente influenciado pelo empirismo inglês, pela teoria do conhecimento das ciências da natureza, além do idealismo e do romantismo. Assim como outros da escola histórica, Dilthey fica dividido entre a filosofia e a experiência. Assevera Gadamer que:

a discrepância tornou-se particularmente aguda. Pois nele já não se trata de uma mera continuação do espírito clássico-romântico dentro de uma reflexão de investigação empírica, mas essa tradição continuada é

¹⁸ “busca de compreensão e formulação que já caracteriza a vida humana e histórica como tal. “A vida se articula”, dirá Dilthey, através de múltiplas formas de expressão que as ciências do espírito tentam entender, recriando o que foi vivido, de onde brotam. Baseado em uma filosofia universal da vida histórica, a intuição de fundo de Dilthey, carregada de conseqüências, é que compreensão e interpretação não são apenas “métodos” das ciências espirituais, mas traduzem uma busca por significado e expressão, ainda mais original, da própria vida” (Ibid., p. 42).

superada com uma retomada consciente dos pensamentos primeiro de Schleiermacher e depois de Hegel. Em seu esforço para fundamentar filosoficamente as ciências do espírito, Dilthey procurará extrair as consequências epistemológicas do que Ranke e Droysen haviam feito valer face ao idealismo alemão. [...]. Assim, ele pôde estabelecer como meta construir um novo fundamento epistemológico sólido, entre a experiência histórica e a herança idealista da escola histórica. O sentido do seu propósito é completar a crítica da razão pura kantiana com uma crítica da razão histórica. [...] Dilthey quer dizer que a razão histórica precisa de uma justificação igual à da razão pura (Ibid., pp. 296-297).

Sobre o que considera ser o fundo metafísico do pensamento de Dilthey, Gadamer diz o seguinte:

Como se sabe, ele fala do “trabalho próprio da vida que é formar pensamentos” [Gesammelte Schriften, VIII, 136]. Não é fácil precisar em que se distingue isso, de Hegel. Por mais “insondável” que seja a fisionomia da vida, por mais que Dilthey faça troça dessa concepção demasiado amável da vida, que vê nela somente progresso da cultura – no entanto, na medida em que é compreendida na perspectiva dos pensamentos que ela forma, a vida é submetida a um esquema de interpretação teleológica e é pensada como *espírito*. Concorda com isso o fato de que, em seus últimos anos, Dilthey se apoia cada vez mais em Hegel e começa a falar em *espírito* onde antes dizia “vida”. Com isso ele não faz mais do que repetir um desenvolvimento conceitual que o próprio Hegel realizara (Ibid., pp. 307-308, grifos no original).

3.1.3 - Heidegger

Esse alargamento do alcance da hermenêutica para a vida mesma está prenhe de consequências para a hermenêutica que terá continuidade ao longo do século XX, em particular, nas obras de Heidegger e Gadamer. Se até o século XVIII a hermenêutica foi vista como uma arte de interpretação de textos escritos; no século XIX, como uma metodologia das ciências do espírito; no século XX, a hermenêutica se metamorfoseia em filosofia passando a constituir uma filosofia hermenêutica. Com Martin Heidegger (1889-1976) a hermenêutica passou a ser o estudo do ser. Assim, não mais os textos, mas a própria vida é que passa a ser o objeto a ser interpretado sob uma perspectiva fenomenológica. Esta guinada que Heidegger promove no campo hermenêutico foi designado como *giro existencial da hermenêutica* (SCHMIDT, 2014, pp. 78-139). A partir daí, seguindo esta perspectiva, a hermenêutica irá se interessar menos pela atividade da

interpretação metódica de textos escritos, ela passará a ser uma filosofia hermenêutica de cunho fenomenológico tendo por objeto o ser, ou a vida enquanto tal.

Em um curso que ministrou no verão de 1923, *Ontologia – a hermenêutica da facticidade* – (o qual foi assistido por Gadamer), Heidegger dá tratos ao tema apresentado no subtítulo do curso, isto é, o de um estudo mesmo da existência concreta, uma hermenêutica da existência. Partindo da ontologia, Heidegger pretende chegar, e de fato chega principalmente em sua obra ulterior, à linguagem. Neste estudo, todavia, Heidegger irá enfatizar a facticidade do *Dasein*. Fecundado pelas influências de Dilthey, Husserl e Kierkegaard, Heidegger assentará que, primeiro, a própria existência é, eminentemente, hermenêutica (isto é, o ser só existe na compreensão/interpretação), o manifestar da vida se dá, pois, de modo hermenêutico; segundo, partindo da noção de intencionalidade de Husserl, Heidegger propõe que a vida já é desde a sua origem constituída por uma consciência que sempre olha para o mundo de modo compreensivo (hermenêutico); e de Kierkegaard, ele deriva a noção de que a própria existência deve estabelecer a orientação que seu ser deverá seguir e tal tarefa, a busca do significado da própria existência, se faz pela via da interpretação. O *Dasein*, portanto, é o *ser-aí* que se constitui hermeneuticamente, pois que só existe compreendendo e interpretando, ou seja, atribuindo ou construindo o significado de si mesmo e do mundo à sua volta. A hermenêutica, portanto:

é ontologicamente anterior porque precisamos primeiro compreender as formas possíveis que *Dasein* pode ser antes de podermos descobrir como *Dasein* compreende objetos no mundo, ou seja, a ciência. Ela é fática e temporalmente anterior porque, ao viver, já nos interpretamos de alguma forma, e esta autointerpretação é a base a partir da qual podemos começar a interpretar os fatos do mundo. A “existência” nomeia o modo especial que *Dasein* é, “a possibilidade mais própria de ser a si mesmo” (SCHMIDT, 2014, p. 86).

Mas, como é que *Dasein* procede a fim de chegar a um conhecimento de si na sua radicalidade?

A fenomenologia é o método correto para termos acesso apropriado para descrever *Dasein* em sua vida fática. Como *Dasein* existe em seu caráter cotidiano médio, que encobriu sua forma verdadeira de ser, a análise hermenêutica precisa descobrir este modo de ser. Para realizar isto, os elementos estruturais da descoberta de *Dasein* no caráter cotidiano precisam ser aceitos provisoriamente como indicações formais. Estas indicações formais orientam a investigação hermenêutica na direção do

verdadeiro modo de ser de *Dasein*. A indicação formal da vida fática de *Dasein* é ser num mundo (Ibid., p. 90).

A consolidação da filosofia hermenêutica de Heidegger deu-se com a publicação de sua obra mais famosa, *Ser e Tempo*, publicado pela primeira vez em abril de 1927. Todavia, seu trabalho posterior apresenta um afastamento desse primeiro Heidegger de *Ser e Tempo*.

O pensamento fracassou porque o método da hermenêutica fenomenológica, a ontologia fundamental de *Dasein*, ainda estava presa à linguagem e ao método da metafísica. Os existenciais de *Dasein*, apesar de específicos a *Dasein* e não se referirem a objetos, eram ainda assim modelados nas categorias da metafísica tradicional (Ibid., 2014, p. 121)

Em *Sobre o Humanismo* (1947), o autor explica que não pôde dar continuidade ao caminho seguido em *Ser e Tempo* e publicar a obra prometida que lhe daria seguimento, *Tempo e Ser*. A explicação de Heidegger é de que a abordagem utilizada por ele em *Ser e Tempo* ainda estava muito embebida do vocabulário e da abordagem metafísicas. Ainda estava muito presente a marca metafísica, em especial na distinção entre sujeito e objeto. Heidegger sente a necessidade de tentar se afastar da metafísica que, segundo ele, teria sido a responsável pelo apagamento do ser ao longo da história da filosofia. Em *Ser e Tempo* há uma hermenêutica da compreensão e esta seria um apanágio próprio de *Dasein* que existe sempre e já compreendendo. Mas Heidegger, segundo ele mesmo em *De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador* (1959), teria ido longe demais, cedo demais, na descrição de *Dasein* que ele faz. Agora, tratar-se-ia, antes, de encontrar o lugar mais fundamental a partir do qual *Dasein* se faz um ente. *Ser e Tempo* teria sido um passo, mas não o mais fundamental em direção ao assentamento da compreensão acerca de *Dasein*. Na obra posterior a *Ser e Tempo* o Ser passa a ter um lugar tão fundamental no pensamento heideggeriano “que os tradutores usam a palavra com maiúscula”.

“Através de uma crítica da filosofia da vida de Dilthey e da fenomenologia de Husserl ele descobriu um acesso mais original à questão do Ser ao identificar os existenciais de *Dasein* e sua autocompreensão de sua autenticidade” (Ibid., pp. 122-123). Ele abandonou a ideia de que o *Dasein* se faz a partir da compreensão. Passou a adotar a ideia de que o ponto primordial na constituição de *Dasein* é aquele no qual *Dasein* se relaciona com o ser. O aí de *Dasein* passa a ser visto como a clareira do ser ou, dito de

outro modo, a casa do ser, a linguagem. Tudo o que é, é com e pela linguagem; ao emergirem, as coisas emergem pela linguagem. Assim ocorre com *Dasein* e com as demais coisas existentes no mundo.

O Ser emite o seu chamado, mas não condiciona a resposta que será dada pelos seres humanos. “Como os seres humanos respondem ao chamado do Ser influencia que coisas vêm a ser numa época particular”. Em *Sobre o Humanismo*, Heidegger afirma que a linguagem é a casa do Ser e que nesta habitação do ser mora o humano. A linguagem passa a ter o papel central no modo como os seres humanos respondem ao chamado do Ser. O Ser e os entes são trazidos à presença através da linguagem – na fala. Abandonar o falar sobre e adotar o falar a partir da linguagem estabelece uma conversa. Entretanto, “é uma conversa a partir da essência da linguagem”. Heidegger se empenha, então, em fazer ver que a tradição filosófica ocidental é uma tradição que empreende o apagamento do ser e daí a necessidade de fazê-lo lembrar de si mesmo. Desta feita, ele nega a hermenêutica como uma metodologia das ciências do espírito e a afirma como uma ontologia fenomenológica e uma fenomenologia hermenêutica. Diz ele que compreender é sempre compreender-se. Em sua compreensão da tarefa hermenêutica assenta que “a interpretação é a explicitação da compreensão” (GRONDIN, 2014, p. 55). A intenção da existência e o sentido do seu projeto. “No, la interpretación es más bien esclarecimiento crítico de una comprensión que la precede. Primero hay comprensión, luego su interpretación, donde la comprensión acaba comprendiéndose a sí misma y haciéndose cargo de sus anticipaciones”¹⁹ (Ibid., p. 56). A compreensão é feita de uma interpretação explicitante, pois que toda compreensão possui: um projeto, um horizonte a partir do qual compreende; uma maneira prévia de ver que parte de certa intenção ou de determinado ponto de vista; uma maneira prévia de compreender que antecipa e antecede o fenômeno a ser interpretado (Ibid., p. 57).

Gadamer, em seu trabalho acerca da hermenêutica, foi profundamente influenciado pelo seu mestre; o que significa que a hermenêutica que se consolidou no século XX,

¹⁹ “Não, a interpretação é muito mais esclarecimento crítico de uma compreensão que a precede. Primeiro há a compreensão, logo sua interpretação, onde a compreensão acaba compreendendo-se a si mesma e encarregando-se de suas antecipações” (Ibid., p. 56).

graças à sua contribuição, se assenta nesta base de diálogo entre os dois filósofos alemães – do discípulo com seu mestre, principalmente.

3.1.4 – Gadamer

No ano de 1960 o alemão Hans-George Gadamer (1900-2002) lançou sua obra principal, *Verdade e Método*. O título da obra que entregou ao seu editor era *As Grandes Linhas de Uma Filosofia Hermenêutica*. Aconselhado pelo editor, que considerou o termo hermenêutica por demais obscuro e capaz de afugentar seus possíveis leitores, Gadamer ainda pensou em batizar seu trabalho como *Compreensão e Acontecimento* antes de, por fim, se decidir por *Verdade e Método*. A proposta de Gadamer, segundo Grondin (2014), era a de estabelecer uma “hermenêutica não metodológica das ciências do espírito”. A partir de então, a hermenêutica passou a ocupar um lugar mais proeminente nas discussões filosóficas acerca da interpretação. Heidegger já havia promovido uma reviravolta ao estabelecer a hermenêutica no âmbito filosófico vendo-a não mais nas versões de Schleiermacher e Dilthey, mas, antes, como uma questão mais fundamental acerca do ser de *Dasein*. Contudo, como já assinalado, na esteira de *Ser e Tempo*, Heidegger se propõe a desenvolver, antes, uma “hermenêutica da existência” que se fixa mais em uma ontologia, em um estudo do Ser que se faz e que se mostra pela linguagem. Gadamer assimilou muito do pensamento e das influências de seu mestre, mas sua intenção não é a de dar continuidade à “hermenêutica da existência” heideggeriana; ele pretende, ao invés disso, partir de Heidegger a fim de retomar a discussão de Dilthey acerca da hermenêutica e sua tarefa de interpretação do mundo histórico das ciências do espírito em direção a uma “hermenêutica universal da linguagem”.

Segundo a perspectiva heideggeriana do círculo hermenêutico, a interpretação sempre parte de alguma compreensão constitutiva. Diferentemente do que pensava Schleiermacher, que situava o círculo hermenêutico partindo do momento em que ocorre o encontro e o trabalho do intérprete com a obra, o entendimento de Heidegger é o de que a compreensão é constitutiva do ser que interpreta – não está circunscrita ao encontro de quem interpreta com as obras escritas ou dos objetos existentes no mundo. Quando este

encontro ocorre já existe alguma compreensão prévia que proporciona uma interpretação no momento mesmo do encontro com o objeto a ser interpretado.

Lo decisivo – dirá Heidegger – no es salir del círculo, sino entrar en él en forma correcta» (SZ, pág. 153). Para él, esto quiere decir que la primera tarea de la interpretación no es ceder a los prejuicios arbitrarios, sino elaborar la estructura de anticipación del comprender a partir de las cosas mismas (con lo que Heidegger da a entender aquí que no renuncia de ningún modo a la concepción clásica de la verdad como adecuación a la cosa) (Ibid., pp. 59-60).

A compreensão é uma característica própria, um apanágio do ser que realiza a interpretação, isto é, o intérprete sempre já parte de uma compreensão prévia proporcionada pela tradição quando se lança à atividade da interpretação.

Según la idea fundamental de Heidegger, era absurdo esperar alcanzar una comprensión libre de toda anticipación, y a partir de ahí por fin «objetiva», porque comprender para un ser finito es ser movido por determinadas anticipaciones. Sin anticipaciones constitutivas, la comprensión pierde toda razón de ser, toda pertinencia. No hay interpretación que no esté guiada por una comprensión²⁰ (Ibid., p. 70).

Para Heidegger, portanto, mais do que tentar evitar o círculo hermenêutico, importa, antes, saber entrar nele da maneira correta. Gadamer, por sua vez, pretende assimilar as contribuições de Heidegger à hermenêutica em proveito de uma busca pela verdade por parte das ciências do espírito. Isto é, Gadamer era do entendimento de que a hermenêutica possuía valiosas contribuições a fazer em favor de um maior desenvolvimento das ciências do espírito. Faz-se notar, pois, que Gadamer desloca a perspectiva ontológica de Heidegger para uma perspectiva mais epistemológica. Contudo, se retoma e considera válido o trabalho de Dilthey, ao contrário deste, se recusa a anuir com a ideia de desenvolver um método para as ciências do espírito. Para Gadamer, a preocupação com um método era mais uma herança recebida das ciências da natureza do que uma necessidade das ciências do espírito. Querer estabelecer um método empírico para as ciências do espírito, tal como o fizeram as ciências da natureza era uma tarefa infrutífera, para não dizer sem sentido. A ideia de um método envolve a tradicional distinção e distância entre sujeito e objeto. Mas, no caso das ciências do espírito, Gadamer questiona até que ponto este distanciamento seria possível. O problema eminentemente

²⁰ Segundo a ideia fundamental de Heidegger, era absurdo esperar alcançar uma compreensão livre de toda antecipação, e a partir daí, por fim, “objetiva”, porque compreender para um ser finito é ser movido por determinadas antecipações. Sem antecipações constitutivas, a compreensão perde toda razão de ser, toda pertinência. Não há interpretação que não esteja guiada por uma compreensão (Ibid., p. 70).

hermenêutico seria o de dar conta da interpretação em direção à verdade tendo como pressuposto básico a ideia de que a compreensão se constitui como algo dado que já está sempre posto, de antemão, diante do que será interpretado. Este, sim, seria o “problema hermenêutico” a ser solucionado:

El propósito inicial de Gadamer es justificar la experiencia de verdad de las ciencias del espíritu (y de la comprensión en general) partiendo de esta concepción «participativa» de la comprensión, constitutiva de lo que, en la primera línea de su obra, llama el «problema hermenéutico». Pero este «problema» había quedado recubierto, según él, por la concepción demasiado metodológica de la hermenéutica propuesta por Dilthey. La idea de Gadamer es que Dilthey sucumbe a una concepción de la verdad inspirada en la metodología de las ciencias exactas, que declara anatema toda implicación de la subjetividad²¹ (Ibid., pp. 71-72).

A proposta de Gadamer é a de um retorno ao humanismo ao invés do recurso à metodologia das ciências naturais; a tradição humanista, mais preocupada com a ideia de formação e educação em direção ao desenvolvimento da capacidade de formular juízos, estaria mais de acordo com uma reflexão apropriada aos procedimentos das ciências do espírito. A capacidade de julgar proveniente de uma formação voltada para tal fim teria contribuições de monta a oferecer ao procedimento epistemológico que as ciências do espírito deveriam almejar. O valor da contribuição humanista teria sido solapado pelo procedimento científico de cunho positivista, mas não fariam mal as ciências humanas em recuperar esse sentido mais humanista de obtenção da verdade.

Na primeira parte de *Verdade e Método*, Gadamer recorre à arte como exemplo de um outro tipo de caminho em direção ao conhecimento da verdade que se mostra alternativo à metodologia positivista, e mais afeito às ciências humanas. Utilizando-se da ideia de jogo, Gadamer tentará demonstrar como se constitui e pode constituir-se este caminho alternativo. A ideia tradicional, é a de que o jogo é algo que se joga, isto é, algo que é jogado pelo jogador. Contudo, para Gadamer, o jogo tem, na verdade, uma constituição e uma dinâmica tais que revelam que o jogador é que é jogado pelo jogo.

²¹ O propósito inicial de Gadamer é justificar a experiência de verdade das ciências do espírito (e da compreensão em geral) partindo desta concepção “participativa” da compreensão, constitutiva do que, na primeira linha de sua obra, chama o “problema hermenêutico”. Mas este “problema” havia ficado recoberto, segundo ele, pela concepção demasiado metodológica da hermenêutica proposta por Dilthey. A ideia de Gadamer é que Dilthey sucumbe a uma concepção de verdade inspirada na metodologia das ciências exatas, que considera anátema toda implicação da subjetividade (Ibid., pp. 71-72).

Quanto mais submerso estiver no “faz-de-conta”, mais verdadeira e profundamente o jogador executará o movimento de que o jogo, para se fazer, necessita. O jogo é feito de certas regras, possui um ritmo próprio, permite ou restringe certos movimentos: possui uma realidade, um ser e um fazer que lhe são próprios. Assim é com o jogo desencadeado pela obra de arte. Ao se deixar tomar pela obra de arte, o espectador compreende a verdade que ela revela; a obra de arte proporciona muito mais do que o gozo estético, ela proporciona um encontro com a verdade, a verdade própria do objeto ou fenômeno que a obra revela. O jogo da obra de arte revela, então, não apenas a verdade do objeto ou fenômeno retratado, mas revela também um encontro do eu consigo mesmo. Estaria aí, sim, implicada uma subjetividade que busca conhecer-se e que, de fato, chega a fazê-lo; todavia, esta subjetividade que procura compreender(se) e interpretar(se) encontra os contornos necessários à sua ação na delimitação estabelecida pela lógica do jogo.

Al tratarse de una obra de arte, el «juego» se condensa en una figura, una obra que cautiva y que me descubre algo esencial, que se refiere a lo que es, pero que se refiere también a mí. Se refiere a lo que es porque es un plus de realidad que se presenta en una obra, es decir, una realidad más potente y más reveladora aún que la realidad misma que aquella representa, pero que es mejor conocida a través de ella.

Éste es el modelo de obra de arte, y del rigor único que le es propio, que Gadamer aplicará a las ciencias del espíritu. Según él, la verdad de las ciencias del espíritu depende más del «acontecimiento» (que se apodera de nosotros y nos hace descubrir la realidad) que del método²² (Ibid., pp. 74-76).

A contribuição de Gadamer, todavia, tanto para a hermenêutica quanto para as ciências humanas aparece muito mais ampla do que, em geral, se tem considerado até o momento. Como já mencionado, parece mais comum, às vezes, tomar a obra de Gadamer pela sua suposta limitação, a saber, a de que o autor se recusa a anuir com a ideia de um método para as ciências humanas, do que pelas suas potenciais e valiosas contribuições – como o demonstra, por exemplo, Susan J. Hekman (1986), citada anteriormente. A

²² Ao tratar-se de uma obra de arte, o “jogo” se condensa em uma figura, uma obra que cativa e que me descubre algo essencial, que se refere ao que é, mas que se refere também a mim. Se refere ao que é porque é um plus de realidade que se apresenta em uma obra, quer dizer, uma realidade mais potente e mais reveladora ainda que a realidade mesma que aquela representa, mas que é melhor conhecida através dela.

Este é o modelo de obra de arte, e do rigor único que lhe é próprio, que Gadamer aplicará às ciências do espírito. Segundo ele, a verdade das ciências do espírito depende mais do “acontecimento” (que se apodera de nós e nos faz descobrir a realidade) que do método (Ibid., pp. 74-76).

impressão que se tem ao se procurar fazer uma leitura hermeneuticamente mais generosa e justa de Gadamer, em contrapartida às leituras que procuram enfatizar uma limitação quanto a uma proposição sobre o método, é que alguma injustiça tem sido cometida em relação ao potencial analítico de suas ideias para as ciências humanas. Paul Ricoeur, embora tenha assimilado muito proveitosamente as ideias do seu colega alemão, acaba por endossar a noção de que a obra de Gadamer possui uma lacuna quando se deseja deslocá-la da filosofia em direção às ciências humanas. Na verdade, a partir da vertente interpretativa adotada nesta tese acerca dos dois filósofos, Ricoeur²³ chega ao centro de um labirinto, cujas pistas para tal ele colhe – não somente, mas também – à obra de Gadamer. Semelhante a Kant que estabeleceu princípios gerais para o julgamento das ações éticas²⁴, dando-lhes um conteúdo formal, mas sem estabelecer o seu conteúdo material, isto é, prático, assim a obra de Gadamer pode ser apreciada quando se trata de propor uma via interpretativa e analítica para as ciências humanas. Tal tarefa, a saber: a proposição de um procedimento metodológico próprio às ciências humanas, impõe-se a si Ricoeur, e é isto o que buscar-se-á demonstrar a seguir.

3.1.5 – Ricoeur

Uma vez que Paul Ricoeur (1913-2005) foi um filósofo que viveu ao longo do século XX, não pôde deixar de estar às voltas com as questões que preocuparam o pensamento filosófico e social de sua época. Operando com ferramentas que colheu da

²³ Deve notar-se que a hermenêutica é a via adotada por Ricoeur em direção a um resgate da moribunda ideia de sujeito. Trata-se, para Ricoeur, de desvelar a trajetória a ser percorrida por todos em direção à constituição de sua identidade, isto é, do que ele compreende como o *eu*. Saber do ser finito que sofre e age no mundo é um assunto ao qual o autor se dedicou por toda a sua obra. O saber de si só se faz pela via da composição narrativa da própria vida e compor a própria vida narrativamente é algo que só se consegue realizar pela compreensão de si que sempre se dá de modo hermenêutico. Este assunto foi particularmente desenvolvido em *O Si Mesmo Como um Outro*. Nesta interpretação, seria a partir deste ponto que Ricoeur avança em relação às contribuições de Gadamer que assimilou à sua hermenêutica própria, como haverá oportunidade de se demonstrar na sequência.

²⁴ A referência aqui é em relação às máximas kantianas: 1. Age como se a máxima de tua ação devesse ser erigida por tua vontade em lei universal da Natureza; 2. Age de tal maneira que trates a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de outrem, sempre como um fim e nunca como um meio; 3. Age como se a máxima de tua ação devesse servir de lei universal para todos os seres racionais. Tal modelo pode ser percebido também na obra de Durkheim quando este formula conceitos com os quais procede à análise da vida social. Observe-se, por exemplo, os conceitos de crime, suicídio e educação. Durkheim propõe a forma, mas não o conteúdo do fato a ser observado – pois que o conteúdo é sempre dependente do contexto social, histórico e cultural considerado.

filosofia reflexiva, da fenomenologia e da hermenêutica, Ricoeur buscou ressituar o sujeito em um meio onde este se encontrava moribundo, para não dizer morto. As inquietações de Ricoeur apontaram sempre para o empenho em compreender o ser humano que age e sofre no mundo. Como se constitui uma identidade? Como às ações humanas são atribuídas as suas significações? Como viver uma vida justa e feliz? Tais questões emergem a todo momento da obra diversa de Ricoeur, embora nem sempre se note uma continuidade explícita entre os temas por ele abordados em seus escritos. Nas palavras de Morgado Heleno (2001, p. 35):

A atenção dada ao homem concreto – que age e sofre (ou crê), ao homem que pratica o mal, que é falível e poético, que é criador ou justo – são, sem margem para dúvidas, questões fundamentais na obra ricoeuriana. Todavia, o que distingue Ricoeur de outros filósofos é a resposta hermenêutica e ontológica que dá a tais questões, quer dizer, o assumir do caráter multifacetado da tarefa hermenêutica e de uma ontologia sempre em construção que mostra o desejo de pensar mais e melhor.

Ricoeur transitou *por*, dialogou *com* e se apropriou *de* diferentes – e às vezes conflitantes – perspectivas teóricas. Sua preocupação era, menos a de produzir “críticas demolidoras”, mas, antes de conciliar contribuições diversas que pudessem colaborar para uma melhor compreensão do viver humano no mundo, conforme explica Jean Grondin (2015, pp. 10-11):

O pensamento generoso de Paul Ricoeur se mostra atento a tudo o que esse esforço para ser pode realizar, notadamente pela linguagem que narra sua experiência, e é por este motivo que seu pensamento é hermenêutico. Para parafrasear Terêncio, nada do que é humano lhe é estranho, mas, sobretudo: nada do que foi dito a respeito do homem pelos mitos, pelas religiões, pela literatura, pela história, pelas ciências humanas, assim como pelas ciências exatas, quer se trate da psicanálise ou das ciências cognitivas, da filosofia mais clássica ou da filosofia analítica – nada disso lhe é estranho. Todo o seu trabalho consistiu em integrar o que estes saberes poderiam trazer para um pensamento responsável e refletido do esforço humano. Um pensamento refletido, pois Ricoeur foi, em primeiro lugar, marcado pela grande tradição notadamente francesa da filosofia reflexiva [...] que busca responder à questão: *o que é o homem?* Ou, mais simplesmente, *quem sou eu?* Para Ricoeur, toda filosofia nasce desta interrogação [Grifos meus].

Não é incomum encontrar nas recensões acerca do pensamento de Paul Ricoeur observações acerca de sua admiração, ou espanto, diante do fato trágico de que o ser humano é um ser finito e que tem o inacabamento como um dos traços ontológicos

fundamentais de sua existência conforme explica, mais uma vez, Grondin (Ibid., pp. 13-14):

O homem é esforço e permanece necessariamente sendo-o. A questão de Ricoeur é um pouco: qual é o sentido desse esforço, quais são suas possibilidades e seus recursos? Pode-se aqui ouvir a questão de Kant sobre a qual Ricoeur jamais deixou de meditar: o que posso esperar, a despeito de minha finitude insuperável, a despeito do mal e do trágico da condição humana? Munido de tamanha consciência da finitude, que caracteriza, aliás, os mais influentes filósofos de seu século, o pensamento de Ricoeur considera que esse inacabamento se encontra na raiz de todas as possibilidades e iniciativas humanas. Todas merecem ser levadas em conta, nenhuma pode ser qualificada de inautêntica sob a alegação de que ela desviaria o homem de seu verdadeiro acabamento. Eis por que seu pensamento é do diálogo, da esperança, da confrontação das ideias e da abertura ao inédito da iniciativa humana. Essa filosofia da escuta, Ricoeur a apresentou de bom grado sob o termo hermenêutica. Sem ser o único, é sem dúvida o termo que melhor resume seu pensamento [...].

Longe de se propor uma apreciação da extensa obra de Paul Ricoeur em seu conjunto, parte-se aqui do entendimento de que é preciso situar minimamente o contexto de conversas, debates e preocupações que levam o filósofo francês a dedicar um grande esforço a fim de construir uma “hermenêutica fenomenológica”. O desenvolvimento das filosofias do sujeito, a partir de Descartes, conduziu o pensamento filosófico à virada linguística. Se antes buscava-se delinear os contornos ontológicos e epistemológicos do sujeito, a partir da virada linguística o caráter ontológico do sujeito é dissolvido e o caráter epistemológico do conhecimento que se assenta, nas suas muitas variações, no *ego cogito* será questionado e não mais o sujeito, mas a linguagem é que passa a ser o centro das preocupações dos filósofos e cientistas sociais ao longo do século XX. O que Ricoeur pretende é exatamente buscar uma conciliação entre ontologia e epistemologia de modo a resgatar o sujeito, ou antes, de modo a restituir a subjetividade a um campo passível, sim, de construção e reconstrução. Mas, afinal, por que rearticular ontologia e epistemologia? De que modo o autor empreende a jornada de rearticular ontologia e epistemologia a fim de resgatar a subjetividade morta e enterrada por muitos dos filósofos da linguagem? Ao tentar responder a tais questões buscar-se-á evidenciar, pois, uma proposta de interpretação da configuração do social a partir de como Ricoeur compreende o campo da produção do conhecimento filosófico e científico (das humanidades), do conhecimento próprio ao campo da identidade que se constrói, dialeticamente, a partir da ação que integra em si um modo de ser ético. Isto é, buscar-se-á demonstrar como na intenção de conhecer a si e ao

mundo que habita, a pessoa que age justifica a sua ação por meio da interpretação que emerge quando confrontada frente ao mundo da obra. Assentindo à máxima de Heidegger de que o *Dasein* tem a linguagem como morada, mostra-se plausível buscar o *locus* de análise sociológica na ação como discurso que se materializa no texto.

“Compreender é compreender-se diante do texto”, diz Ricoeur. Diante disso, entra em cena o que o autor compreende como sendo “a tarefa da hermenêutica” tal como está expresso no livro *Interpretação e Ideologias* (1990, pp. 17-57). Diz ele que “a hermenêutica é a teoria das operações da compreensão em sua relação com a interpretação de textos” (Ibid. p. 17). Primeiro, Ricoeur apresenta a problemática envolvendo a hermenêutica tal qual ele a percebe, para daí apresentar as suas contribuições; aqui ele se propõe, pois, a desvelar o discurso como acontecimento que se materializa no texto. A seguir, Ricoeur se dedica a uma apreciação das categorias do próprio texto, de tal modo a que se chegue a uma saída para o que ele chama de “alternativa desastrosa” entre explicação e compreensão. Ao invés de escolher entre uma das duas opções, Ricoeur defende que se deve trabalhar por uma integração de ambas, ao contrário do procedimento adotado pela hermenêutica de origem romântica que insistiria em separar o que são, na verdade, pares complementares. Assim propondo, ele oferece uma reorientação da hermenêutica e o seu papel no plano epistemológico. Tornar-se-á, posteriormente, a este ponto que deseja considerar as implicações da separação entre explicação e compreensão.

A que se deveu o direcionar-se de Paul Ricoeur à hermenêutica? São vários os matizes a considerar para a proposição de uma resposta a esta questão, mas, de antemão, podemos dizer que é devido ao fato de que o seu pensamento esteve sempre às voltas com uma antropologia filosófica; isto é, Ricoeur perseguiu com seu trabalho a questão, já mencionada mais acima, acerca do que é o ser humano e de como este justifica suas ações tendo sempre como horizonte o traço marcante que é o da sua finitude. Isto remete, uma vez mais, ao contexto intelectual em que o autor esteve inserido ao longo do século XX. Ricoeur se recusa a anuir com as correntes filosóficas e teóricas em geral que decretam a morte do sujeito. Todavia, longe de se afastar de tais correntes, sua postura será sempre dialógica, buscando, antes, a integração de diferentes contribuições de diferentes áreas do

saber humano, a fim de responder, afinal, o que é que constitui o *eu* e como este lida com o mundo que o circunda e no qual vive. Assim, o autor se insere na tradição da filosofia reflexiva, da fenomenologia e da hermenêutica de modo a atingir o seu ponto de chegada que é o do ser humano que age e sofre no mundo. Da *filosofia reflexiva*, ele conservará a herança de um pensamento que

buscava resistir à visão puramente materialista ou sensualista (diríamos hoje naturalista) do homem, que prevalecia em certos filósofos franceses das Luzes. A ideia forte de uma filosofia reflexiva é a de que não se pode compreender o homem sem partir da autorreflexão que o caracteriza e que uma análise biológica ou cerebral nunca atinge (GRONDIN, 2015, p. 24).

Remontando a Descartes e a Kant, Ricoeur conservará a compreensão de que o *cogito* seria um fundamento inexorável do ser humano. Contudo, isto não significa dizer que Ricoeur assente com o *cogito* do modo como a tradição o estabeleceu. Ele recusa a ideia de que o *eu* sabe de si de maneira imediata e clara. Se é um ser que reflete e que chega a saber de si, o *eu* somente chega ao entendimento de si pelo caminho traçado pelo exercício da reflexão que empreende acerca das obras da cultura legadas pela tradição, isto é, o *cogito* somente pode chegar a saber de si por meio da reflexão, pelo caminho da interpretação de si que é, fundamentalmente, hermenêutica. Segundo Grondin, este caminho da hermenêutica da compreensão de si remete ao socrático “conhece-te a ti mesmo” e ao agostiniano da “questão que eu sou para mim mesmo”:

É nesta linhagem que se situa de bom grado Ricoeur, que, no entanto, sabe – e a tradição da filosofia reflexiva já o afirmava contra Descartes – que o *cogito* é um *cogito* ferido, frágil, vulnerável, que não pode servir de fundamento inabalável, mas que por isso mesmo está em busca de uma justa compreensão de si mesmo e de suas possibilidades, cuja exploração dá vida à obra de Ricoeur (Ibid., p. 25).

Para Ricoeur, “não há compreensão, logo, interpretação, sem alguma espécie de mediação” (FONSECA, 2009, p. 2). Os símbolos, mitos, metáforas, narrativas, em si mesmos, não são o que a hermenêutica deseja interpretar. O fato de que essas coisas são essencialmente polissêmicas faz com que a interpretação seja um passo necessário em direção à sua compreensão – e, por consequência, à compreensão do eu e do outro. Logo, importa, para Ricoeur, estabelecer como se dá essa mediação da interpretação que conduz ao conhecimento de si e do mundo. Afiliando-se à tradição hermenêutica heideggeriana, Ricoeur entende que a compreensão é algo próprio do ser, ou do *Dasein*, algo que também

Gadamer aproveitou em sua hermenêutica. Todavia, Ricoeur critica nesta tradição o que ele chamou de via curta, defendendo, antes a via longa da interpretação.

A via curta seria aquela adotada por Heidegger em *Ser e Tempo* (GRONDIN, 2015, pp. 26-28; MORGADO HELENO, 2001, pp.181-182; DOSSE, 2017, pp. 310-312). Aí, o ponto de partida de Heidegger é o que assenta que “a linguagem é abertura ao ser ou local de revelação do ser”. Isto é, de saída, em Heidegger, já está posta uma ontologia e assim, a pergunta hermenêutica a se fazer é: “Que ente é este cujo modo de ser consiste na compreensão?, assim se situando desde logo numa ontologia da compreensão, porquanto compreender é o modo de ser do homem” (FONSECA, 2009, p. 4). A via longa começa na linguagem e necessita da contribuição das ciências humanas para atingir o seu ponto de chegada que é ontológico. Para saber do ser, para saber de si, então, é necessário realizar o percurso através dessa via longa que começa pela linguagem e que se dá de modo hermenêutico pela interpretação das obras. A via longa é necessária, no entender de Ricoeur, porque não seria possível a alguém conhecer-se a si mesmo sem o recurso à *mediação*. É sempre pela interpretação hermenêutica que o ser chega a saber acerca daquilo que é. Logo, o *ego* cartesiano teria sido desbancado de seu lugar proeminente como sujeito que conhece a partir de si mesmo. “O *cogito* é, na verdade, uma verdade vã, ainda que invencível, e é também um lugar vazio” (Loc. cit.). Quando se expressa nas suas obras, o ser humano manifesta e desvela, ainda que inconscientemente, aquilo que é. Isto significa que se trata de um ser que está se configurando e se reconfigurando continuamente, o que faz com que a necessidade do trabalho da interpretação seja uma constante. A mediação realizada pela interpretação é condição *sine qua non* para se chegar à compreensão de si mesmo. Um texto, então, “é interpretado para compreender a existência que o próprio texto expressa e fixa” (Loc. cit.).

No que respeita à *fenomenologia*, o próprio Ricoeur afirmou que esta foi uma herança marcante do seu percurso filosófico, contudo ele não a assimilou integralmente. Ricoeur criticou o que entendia ser o aspecto idealista da fenomenologia de Husserl, marcando assim que o que lhe interessava desta herança, conscientemente assumida, não era a ideia:

de uma fundação última das ciências e das evidências da consciência [...] nem sua preocupação idealista de uma dedução destas evidências a partir de um *ego* constituinte [...] nem mesmo o ‘método’ da redução ou da *epochè* em sentido estrito. [...] O que seduz Ricoeur na fenomenologia de

Husserl são, antes, duas coisas: 1) a atenção estrita às coisas mesmas e aos dados da consciência, que se trata, em primeiro lugar, de descrever *de modo não redutivo*, de acordo com seus ‘tipos ideais’, portanto de modo ‘eidético’. 2) a teoria da intencionalidade, que nos ensina que o ego, longe de ser centrado sobre si, é sempre consciência de *alguma coisa*, visada de sentido. Ela revela assim ‘uma consciência dirigida para fora de si mesma, direcionada ao sentido, antes de ser para si na reflexão’ (GRONDIN, 2015, pp. 25-26).

Quer dizer, há uma intencionalidade por parte da consciência quando esta se lança ao exercício da interpretação e aqui se tem mais um argumento que Ricoeur utiliza para amparar sua ideia de que a compreensão de si e a constituição do *eu* se fazem de modo hermenêutico. Em *Fenomenologia e Hermenêutica*, um texto publicado no livro de 1975, *Do texto à ação*, Ricoeur esclarece melhor como foi engendrada sua fenomenologia hermenêutica ou, se se preferir, sua hermenêutica fenomenológica – segundo ele, sua fenomenologia é hermenêutica e sua hermenêutica é fenomenológica. Esta “virada hermenêutica” foi discutida ainda mais a fundo em suas reflexões de caráter mais autobiográfico, tais como *Da Interpretação* (1983) e *Reflexão Feita* (1995).

Não resta dúvida de que a primeira virada hermenêutica acontece em 1960, em *Finitude e Culpabilidade*, quando Ricoeur procura dar conta do fenômeno do mal e da vontade maligna, colocando-se à escuta dos símbolos, religiosos e míticos, que representaram essa experiência da falibilidade humana. A ideia central de Ricoeur que marca, se quisermos, sua ruptura com a filosofia reflexiva clássica e a fenomenologia em seu sentido estrito e husserliano é a de que o ego não pode se compreender a si mesmo pela introspecção, o retorno reflexivo sobre si: ele deverá se servir da via longa da interpretação dos símbolos se quiser se conhecer a si mesmo e, mais particularmente, dar conta da experiência do mal. Essa concepção da hermenêutica se ampliará após 1960, para se estender a toda a esfera da linguagem e às narrativas nas quais se conta a experiência do sujeito. A intuição hermenêutica de base permanecerá, todavia, constante: a via régia do conhecimento de si não é a da introspecção, mas a da interpretação dos signos, dos símbolos e das narrativas em que se narra nosso desejo de viver. Toda a filosofia reflexiva, fenomenológica e hermenêutica de Ricoeur se dedicará a essa questão da interpretação e suas possíveis orientações (Ibid., pp.27-28).

A virada *hermenêutica* marca, então, uma entrada mais conscientemente intencionada por Paul Ricoeur no campo da interpretação em suas vertentes ontológica e epistemológica. Este passou a ser-lhe um tema ainda mais caro a partir da década de 1960, pois estava relacionado com uma proposta de retomada e de redescrção do sujeito.

4 – Gadamer e Ricoeur

4.1 – Gadamer e a hermenêutica filosófica

Em meados dos anos 1950, Gadamer proferiu uma série de palestras no Instituto Superior de Filosofia da Universidade de Louvain. Foram essas palestras que deram origem ao pequeno, mas vigoroso livro *O Problema da Consciência Histórica*, publicado em francês em 1963 e em inglês em 1975; a primeira edição brasileira e, claro, em português, foi publicada em 1998. Como o próprio título enuncia, a preocupação central de Gadamer é problematizar a consciência histórica em face das discussões acerca do método das ciências humanas. Diz ele:

Com efeito, embora a gênese de uma “consciência histórica” seja um processo que envolva toda a Europa, é somente na Alemanha que esse tema desempenhou papel central na filosofia, especialmente graças a Wilhelm Dilthey e ao que se chama sua *Lebensphilosophie*. Era portanto necessário invocar de um modo todo particular, fora da esfera da cultura alemã, a tradição romântica das *Geistwissenschaften* (GADAMER, 2003, p. 10).

O grande problema então corrente, que remontava ao século XIX, dizia respeito à definição de um método adequado para lidar com o “objeto” da história e, por extensão, das ciências humanas em geral. A ânsia por se buscar no modelo das ciências naturais um paradigma de um método para as ciências humanas se constitui para Gadamer em um equívoco. Ele explica que as ciências naturais, devido à especificidade do seu universo de investigação, trabalham com uma precisão lastreada matematicamente que é inviável e, mesmo, indesejável para as ciências humanas. O âmbito de investigação das ciências humanas é, eminentemente, histórico, portanto, sempre sujeito à contingência; logo, aí está ausente a possibilidade de estabelecer algo com uma precisão matemática que permita a formulação de leis universais para explicar o comportamento humano, sempre historicamente situado. Entretanto, muitos foram aqueles que levaram a sério a *Lógica* de J. S. Mill quando este defende que também as “ciências morais” deveriam proceder de acordo com o método indutivo – como o ilustra o exemplo de Augusto Comte e a sua “física social”.

Como deveriam, então, proceder as ciências humanas para ficar mais de acordo com o seu âmbito de investigação? “A hermenêutica é o método universal das ciências históricas” (Ibid., p. 12). Eis a resposta de Gadamer. No seu diálogo com a obra de Dilthey, Gadamer defende que a ciência não possuía a centralidade que ele, Dilthey, julgava ter no que diz respeito à sua filosofia da vida. A possibilidade do pensamento reflexivo é algo que está, diz Gadamer, em consonância com o que é a vida mesma. A ciência, ao proceder ao seu modo próprio, acaba por poder contribuir com essa autocompreensão, mas há que se lembrar que se trata, a ciência, de uma expressão da vida, dentre outras. A ciência é uma das possibilidades da vida. Ora, se a ciência é uma expressão da vida mesma, então, o problema das ciências humanas é um problema fundamentalmente filosófico. As ciências humanas carregam consigo um fundo filosófico no que respeita ao seu método e ao seu objeto porque elas dizem respeito a algo que habita a esfera ontológica, isto é, elas lidam com o ser-no-mundo – exatamente a preocupação de Heidegger em *Ser e Tempo*.

Isto é claramente evidente no pressuposto filosófico de Heidegger. Embora eu tenha contornado a intenção filosófica de Heidegger, quer dizer, a retomada do “problema do ser”, torna-se não obstante claro que somente uma viva tematização da existência humana enquanto “ser-no-mundo” revela as implicações plenas da *Verstehen* como possibilidade e estrutura da existência. *As ciências humanas adquirem assim uma valência “ontológica” que não poderia permanecer sem consequências para sua autocompreensão metodológica* [Grifos meus]. Se o *Verstehen* é o aspecto fundamental do *in-der-Welt-sein* humano, então as ciências humanas encontram-se mais próximas da autocompreensão humana do que as ciências naturais. A objetividade destas últimas não é mais um ideal de conhecimento inequívoco e obrigatório. As ciências humanas contribuem para a compreensão que o homem tem de si mesmo, embora não se igualem às ciências naturais em termos de exatidão e objetividade, se elas assim o fazem é porque possuem, por sua vez, o seu fundamento nessa mesma compreensão. Algo essencialmente novo aqui se evidencia: o papel positivo da determinação pela *tradição* [Grifo meu] (*Traditionsbestimmtheit*), que o conhecimento histórico e a epistemologia das ciências humanas compartilham com a natureza fundamental da existência humana (Ibid., p. 12).

Ao tratar dos “Problemas epistemológicos das ciências humanas”, Gadamer assevera que a consciência histórica é “o privilégio do homem de ter plena consciência da historicidade de todo presente e da relatividade de toda opinião [...]. Ninguém pode atualmente eximir-se da reflexividade que caracteriza o espírito moderno” (Ibid., pp. 17-18). E ao comportamento reflexivo diante da tradição Gadamer atribui o nome de interpretação. De tal reflexão, as ciências humanas fazem um uso metódico que é

amparado pela consciência histórica. Ter consciência histórica é atribuir à tradição nem mais nem menos do que aquilo que ela merece receber. A tradição, se não for bem esclarecida, pode conduzir ao erro e ao engano, mas uma vez esclarecida pela consciência histórica deve ter o seu valor e o seu lugar devidamente reconhecidos. Tem-se assim que o trabalho das ciências humanas conduzido pela consciência histórica é o de interpretar a tradição sempre no seu devido contexto histórico, quer esse contexto pertença ao passado, quer pertença ao presente.

Falamos de interpretação quando o significado de um texto não é compreendido de imediato. Uma interpretação torna-se então necessária. Em outros termos, torna-se necessária uma reflexão explícita sobre as condições que levam o texto a ter esse ou aquele significado. A primeira pressuposição do conceito de interpretação é o caráter “estranho” daquilo a ser compreendido [...]. Lançava-se mão dela [a interpretação] somente quando o texto transmitido apresentava algum aspecto obscuro. Hoje, ao contrário, o conceito de interpretação tornou-se um *conceito universal* que pretende englobar a tradição como um todo [Grifos do autor]. A interpretação, tal como hoje a entendemos, se aplica não apenas aos textos e à tradição oral, mas a tudo que nos é transmitido pela história [...]. Em todos os casos, o que queremos dizer é que *o sentido daquilo que se oferece à nossa interpretação não se revela sem mediação*, [Grifos meus] e que é necessário olhar para além do sentido imediato a fim de descobrir o “verdadeiro” significado que se encontra escondido (Ibid., p. 19).

Gadamer é bastante enfático ao afirmar que o anseio de pautar as ciências humanas pelas ciências naturais é um equívoco; para ele, as questões que as ciências humanas colocam são eminentemente filosóficas. Muito se perdeu até o momento em dispêndio de empenho e trabalho para se tentar conquistar um lugar no rol das ciências “científicas”. Para Gadamer, contudo, isto não é nem nunca foi necessário. O que é necessário é que as ciências humanas consigam solucionar o problema de sua crise de identidade e consigam perceber que a sua especificidade lhe garante um lugar tão legítimo quanto poderia ser.

Também as ciências humanas servem-se de um método de interpretação, o que as situa na esfera de nosso interesse. Perguntamos qual é o sentido e o alcance da consciência histórica no plano do conhecimento científico. Colocamos aqui o mesmo problema ao nos interrogarmos sobre a ideia de uma teoria das ciências humanas. Deve-se notar, entretanto, que a teoria das ciências humanas não se reduz à simples metodologia de um determinado grupo de ciências; como veremos a seguir, ela é propriamente filosófica e num sentido bem mais radical do que, por exemplo, a metodologia das ciências da natureza [...]. As ciências humanas não se limitam a pôr um problema para a filosofia. Ao contrário, elas põem um problema de filosofia. Com efeito, tudo o que pudéssemos dizer de seu estatuto lógico ou epistemológico, ou de sua independência

epistemológica em face das ciências da natureza, seria muito pouco para apreender sua essência e significado propriamente filosóficos [...]. Elas não teriam nenhum papel a desempenhar se as considerássemos realizações imperfeitas da ideia de uma “ciência rigorosa” [...]. Mas se, ao contrário, percebermos as ciências humanas como um modo autônomo de saber, se reconhecermos a impossibilidade de submetê-las ao ideal de conhecimento próprio às ciências da natureza [...] então é a própria filosofia que está em questão, na totalidade de suas pretensões [...]. Desse modo, a filosofia, que se impõe tal exigência, possui outras pretensões que não aquelas motivadas pelo conceito de verdade encontrado nas ciências da natureza. Por uma necessidade intrínseca às coisas, assegurar um genuíno fundamento às ciências humanas, tal como Wilhelm Dilthey se propôs há não muito tempo, é assegurar um fundamento à filosofia, ou seja, é pensar o fundamento da natureza e da história, bem como a verdade possível de uma e de outra (Ibid. pp. 20-21).

Ao tomar consciência de si mesmas às ciências humanas caberia perceber que menos Descartes e mais Aristóteles teria algo pertinente a lhes dizer sobre o seu âmbito de atuação: “Em Aristóteles [...], é o *próprio objeto* que deve determinar o método apropriado para investigá-lo” (Ibid., p. 21, grifos do autor). Estabelecer um método *a priori*, sem traçar antes os contornos do objeto, seria uma “abstração perigosa” e, de fato, faz todo sentido considerar que, em se tratando das coisas humanas, cada caso é um caso. Se for para falar em algo de universal da humanidade ou de sua história, que seja o do fato de que a linguagem é o fundamento básico presente em todo e qualquer ser ou fazer humano e histórico. A partir daí, debruça-se sobre o fato ou ação que se deseja conhecer melhor e passa-se a delinear uma estratégia para alcançar tal fim.

A acusação tão repetida contra Gadamer de que ele se recusa a discutir um método para as ciências humanas é, então, incorreta como pode atestar tanto a leitura de *Verdade e Método I* quanto a leitura de *O Problema da Consciência Histórica*. O que ele se recusa a fazer é assentir com o estabelecimento de um método para as ciências humanas à moda de J. S. Mill, isto é, propondo um procedimento indutivo e geral para as “ciências morais”. Isto, sim, Gadamer se recusa peremptoriamente a fazer. Mas *Verdade e Método I* é uma obra, de certo modo sutil, e ao mesmo tempo potente e prenhe de sugestões acerca de como as ciências humanas devem pensar a si, ao seu fazer e ao seu objeto. A última conferência de *O Problema da Consciência Histórica* traz de forma muito clara: a hermenêutica, a atividade da interpretação, é o espaço por excelência do fazer da área de humanidades. Assim que já nas primeiras linhas, Gadamer se põe a discutir a questão sobre como proceder à aplicação deste fazer hermenêutico que é próprio às ciências humanas.

Gadamer recorre a uma analogia com Aristóteles, no livro 6 da *Ética a Nicômaco*, para demonstrar do que se trata a tarefa da hermenêutica. O ser ético e o saber ético, para Aristóteles, são duas coisas que se confundem. No entanto, o ser ético implica a repetição e o hábito que se adquire nas situações práticas em que se exige que a ação seja pautada de modo ético. Embora Aristóteles refute o intelectualismo socrático-platônico, ele concorda com seus mestres na noção de que a ética implica um saber, um saber como ser ético. O saber ético é aquilo que irá pautar as ações quando as circunstâncias práticas o exigirem. Mas, como saber o que é certo ou não em cada situação? Neste caso, jamais alguém agirá de forma ética se aplicar um saber geral a um caso particular, indistintamente. Orientado pelo saber ético, cada um deverá ponderar em cada situação concreta em que se deve decidir o modo ético de proceder. Para exemplificar, considere-se cada caso em que é necessária a aplicação de uma lei. Para que a aplicação da lei seja feita de forma justa, é necessário que se considere o contexto, tanto quanto os envolvidos, em sua aplicação. Em alguns casos, pode ser aceitável que a lei seja aplicada com menos rigor do que aquilo que está formalmente previsto. As leis são sempre formuladas tendo em vista um bem geral, mas o acontecer da vida é dinâmico, assim como são dinâmicos e contingentes os casos em que a lei será aplicada, daí que tendo na lei um princípio geral, aquele que julga deverá considerar que o abrandamento da lei pode ser o mais justo em um caso quando comparado a um outro. “O que é ‘justo’ é totalmente relativo à situação ética em que nos encontramos. Não se pode afirmar de um modo geral e abstrato quais ações são justas e quais não o são: não existem ações justas ‘em si’, independentemente da situação que as reclame” (Ibid., p. 52).

Claro está que, para Gadamer, a aplicação do fazer hermenêutico conserva algo de análogo com o fazer ético. Ambos são orientados por princípios mais gerais, por “saberes” acerca destes fazeres, mas eles somente servirão para orientar a ponderação da consciência ética e hermenêutica a fim de estabelecer qual ação deverá ser tomada em cada caso particular. Para Gadamer, o fazer da hermenêutica é, também, um fazer ético. É um estar desde já e sempre engajado no presente e no que ele recebe da tradição, assim como um estar engajado em buscar compreender a própria tradição que é recebida pelo presente. Além disso, o fazer da hermenêutica envolve um estar sempre generosamente aberto para o diálogo. Estar aberto para o diálogo significa estar aberto para escutar o que o outro enquanto outro tem a dizer. Não se trata de se colocar no lugar do outro, mas de permitir,

generosamente, que o outro fale enquanto outro e do lugar outro que ocupa. Para que isto seja possível é necessário que cada um esteja consciente de quem é e do lugar que ocupa no jogo do diálogo; dito de outro modo, só é possível estar aberto para realizar a escuta do outro quando se está consciente da tradição que forma o ser de cada um e dos preconceitos que fazem parte de suas identidades.

Ora, o “saber-para-si” de que nos fala Aristóteles consiste, precisamente, nessa “aplicação perfeita” que se desdobra como “saber” na interioridade de uma situação dada [...]. Trata-se de uma “percepção ética”, em que a situação mostra-se a nós como situação-de-nossa-ação e à luz do que é “justo”. Nossa consciência da situação é consciência de um ato que atravessa a situação. Ver o que é “justo” significa o contrário não do erro ou da ilusão, mas da cegueira. Em outros termos, encontrando-se submerso nas paixões, o homem já não vê nem o justo nem o injusto. Ele perde controle de si e, dominado pela dialética das paixões, já não se orienta mais em função do bem. Chamamos então de saber ético o que engloba, de modo inteiramente único, o nosso conhecimento dos meios e dos fins e que, desse ponto de vista, se opõe precisamente a um saber puramente técnico (Ibid., p. 55).

Jamais alguém conseguirá agir de modo ético ou conceder espaço para a fala do outro enquanto outro se não é capaz de compreender o lugar do qual esse outro fala e existe:

A compreensão do outro supõe o engajar-se numa causa justa e, através desta, a descoberta de um vínculo com o outro [...]. Isso para enfatizar que a relação que se estabelece entre duas pessoas não é a de duas coisas que nada têm a ver uma com a outra, mas que a compreensão [...] é uma questão de “pertencimento”. Segundo Aristóteles, a compreensão dá lugar a dois fenômenos correlativos que são os seguintes: o espírito de discernimento da situação em que o outro se encontra, e a tolerância ou indulgência dele resultante. Ora, mas que é o discernimento senão a virtude de saber julgar imparcialmente a situação do outro? (Ibid., p. 56).

Ora, o que é interpretar bem senão o estar disposto a escutar o que o interlocutor diz enquanto tal e do lugar que ocupa enquanto herdeiro de uma tradição?

Diante de algo que requer uma interpretação, em particular, diante de um texto que se deseja compreender, Gadamer faz algumas indicações que podem servir para orientar a prática do intérprete. O texto a ser compreendido deve ser tomado como um todo, isto é, compreender é apreender bem a unidade efetiva de um todo. Ao se deparar com uma obra, o intérprete deve considerar o lugar que esta ocupa na produção mais geral do seu autor; a inserção da obra em um gênero literário específico; e deve considerar igualmente o contexto (o horizonte histórico) de criação da obra. Com isto começa-se a se esboçar uma

apreensão do significado da obra no seu conjunto e dá-se um primeiro passo em direção a uma interpretação que apresente uma *coerência perfeita*. A coerência perfeita ocorre quando as expectativas de sentido do intérprete correspondem ao significado do texto enquanto obra – e não como projeção dos sentidos pressupostos *a priori* pelo intérprete. Quando o intérprete assim procede, e mesmo assim não consegue apreender o significado da obra, talvez aí seja o caso, então, de considerar aspectos psicológicos subjacentes ao processo de criação e escrita do autor.

A consideração mais importante, entretanto, quando se trata de se proceder hermeneuticamente diante de uma obra, é ter bem estabelecido que a consciência histórica e o saber histórico são, também, acontecimentos históricos. Compreender, portanto, é um “ato da existência”. O que isto significa, afinal? Significa que a estrutura da compreensão hermenêutica deve sempre considerar o pertencimento a uma tradição tanto por parte do autor quanto por parte do intérprete. Coloque-se a questão da seguinte forma: a tarefa de interpretar um texto – ou qualquer outro fenômeno ou objeto – jamais parte de um marco zero. Ao se postar diante de um texto, o intérprete não se transforma em uma folha em branco cujo preenchimento será dado pelo conteúdo da obra. Aliás, um intérprete só se constitui enquanto tal graças a uma tradição na qual se encontra inserido. Ou seja, o intérprete sempre é portador de “preconceitos” e estes preconceitos constituem o que Gadamer – no compasso de Heidegger – chama de estrutura prévia da compreensão. Não é possível a quem quer que seja não estar imbuído *em* e constituído *por* “preconceitos”.

Talvez se possa esclarecer um pouco mais este ponto recorrendo ao conceito durkheimiano de educação. Somente à medida que a criança se desenvolve, desde o nascimento, pela linguagem, é que se torna possível apreender o mundo, dizer algo sobre, e se situar nele. O ser humano é constituído pela linguagem: é a ela que se deve o recebimento da herança da tradição que torna o animal humano em ser social:

A educação é a ação exercida pela geração adulta sobre a geração que não se encontra preparada para a vida social. Tem por objeto suscitar e desenvolver, na criança, certo número de estados físicos, intelectuais e morais reclamados pela sociedade política no seu conjunto e ao meio moral a que a criança, particularmente, se destine (DURKHEIM, 1978, p. 41).

Educar é socializar metodicamente; somente ao ser recebido e educado, isto é, socializado no seio de um grupo humano é que o neófito se constitui como humano

plenamente. Tornar-se plenamente humano significa dar uma forma ao corpo, à mente e ao espírito; esta forma humana vai se desenvolvendo à medida que o bebê humano cresce, aprende a se comunicar por meio de uma língua, aprende a se comportar de acordo com uma cultura, aprende a atuar no mundo de acordo com o conjunto dos valores e visões de mundo específicas do meio onde é socializado e onde compartilha um conjunto de sociabilidades próprias. É da combinação desse ambiente social e das idiossincrasias de cada um que se constitui aquilo a que se chama identidade. O modo como cada um condensa as influências recebidas é variado, mas o modo como cada um se reconhece e diz *eu sou isto e devo agir desta forma*, sempre vem do substrato dos valores e práticas legados pela cultura. Em *Verdade e Método I*, Gadamer diz, a respeito, o seguinte:

Uma consciência formada hermeneuticamente terá de incluir também a consciência histórica. Ela tomará consciência dos próprios preconceitos que guiam a compreensão para que a tradição se destaque e ganhe validade como uma opinião distinta. [...] destacar um preconceito implica suspender sua validade. Pois, na medida em que um preconceito nos determina, não o conhecemos nem o pensamos como um juízo. Como poderia então ser colocado em evidência? Enquanto está em jogo, é impossível fazer com que um preconceito salte aos olhos; para isso é preciso de certo modo provoca-lo. Isso que pode provoca-lo é precisamente o encontro com a tradição, pois o que incita a compreender deve ter-se feito valer já, de algum modo, em sua própria alteridade. Já vimos que a compreensão começa onde algo nos interpela. Esta é a condição hermenêutica suprema (GADAMER, 2015, p. 395).

Dito isto, pode ficar agora mais claro que, de fato, quando um intérprete se posta diante do texto, ele parte desde sempre de uma compreensão prévia porque compreender é algo que faz parte da sua própria constituição – diz Gadamer, mais uma vez se reportando a Heidegger. O ser humano é sempre um ser que compreende. O problema hermenêutico que se encontra aí, para Gadamer, não é o fato de que existem preconceitos que orientam a compreensão; o problema real é o não estar consciente de que os preconceitos aí estão e que podem ser estes e não “a coisa em si” do texto o que está sendo interpretado. Nesses casos, a compreensão a que se chega não é a da “coisa do texto”, mas dos preconceitos; à compreensão prévia do intérprete projetadas no texto.

Ao partir da assunção de que é orientado por seus preconceitos e ao ter em mãos uma obra que deve interpretar, o intérprete é interpelado pelo texto. O texto a ser interpretado quando interpela seu interlocutor faz emergir os preconceitos que, de outro modo, permaneceriam inconscientes e atuantes. Uma das tarefas a ser levada a cabo,

portanto, é a de tornar os preconceitos conscientes e não atuantes no processo que conduz a uma compreensão autêntica.

A hermenêutica deve partir do fato de que compreender é estar em relação, a um só tempo, com a coisa mesma que se manifesta através da tradição e *com uma tradição* de onde a “coisa” possa me falar. [...] Precisamente sobre a tensão que existe entre a “familiaridade” e o caráter “estranho” da mensagem que nos é transmitida pela tradição é que fundamos a tarefa hermenêutica. [...] No que se refere ao caráter a um só tempo “familiar” e “estranho” das mensagens históricas, a hermenêutica reivindica uma “posição mediadora”. O intérprete encontra-se suspenso entre o seu pertencimento a uma tradição e a sua distância com relação aos objetos que constituem o tema de suas pesquisas (GADAMER, 2003, p. 67, grifos no original).

A compreensão autêntica emerge quando ocorre aquilo que, em *Verdade e Método I*, Gadamer chama de fusão de horizontes. O intérprete será sempre colocado, pois, como um mediador entre duas tradições, entre dois horizontes que, a ser bem compreendidos e reconhecidos como tais, fundem-se e desvelam a “coisa do texto”. Quando dois horizontes se fundem hermeneuticamente, o intérprete torna-se capaz de reconhecer na tradição do presente a tradição do passado à qual o presente sempre remonta. A consciência histórica engendradora de tal modo funde passado e presente em um mesmo instante, instante que inaugura uma consciência de si mesmo do intérprete e que o capacita a reconhecer o outro que o interpela e sem o qual não é possível se perceber a si mesmo como tal no momento presente em que ocorre a compreensão:

Compreender “a coisa” que surge ali, diante de mim, não é outra coisa senão elaborar um primeiro projeto que se vai corrigindo progressivamente, à medida que progride a decifração. [...] A tarefa constante da compreensão reside na elaboração de projetos autênticos que correspondam ao seu objeto. Em outros termos, trata-se de um empreendimento audacioso que busca ser recompensado por uma confirmação do próprio objeto. O que aqui podemos qualificar de objetividade não seria outra coisa senão a confirmação de uma antecipação no curso mesmo de sua elaboração. Pois, como podemos nos dar conta do caráter arbitrário e inadequado de uma antecipação com relação à sua tarefa, a não ser confrontando-a com a coisa mesma que, só ela, poderá demonstrar a sua futilidade? Toda interpretação de um texto deve pois começar por uma reflexão do intérprete sobre as ideias preconcebidas que resultam da “situação hermenêutica” em que ele se encontra. Ele deve legitimá-las, isto é, investigar sua origem e seu valor [...]. Cabe, contudo, perguntar como é que tal tarefa pode ser realizada *in concreto*, sobretudo no que diz respeito à semântica: como distinguir entre uma linguagem não usual em geral e uma linguagem não usual específica ao texto? Não podemos responder de outro modo senão sublinhando bem o fato de que a nossa primeira iniciação é,

necessariamente, dada pelo próprio texto: se do texto nada compreendemos, ou se a sua resposta contradiz as nossas antecipações, é a experiência do malogro que revela a possibilidade de um uso linguístico não usual [...]. Admite-se comumente que, quando se fala em linguagem corrente, as palavras são utilizadas em seu sentido usual. Ao se pressupor *isto*, não se chega a pressupor também que o pensamento ou, melhor, o “dizer do outro” que foi apreendido seja *em si mesmo*, pelo fato de ter sido apreendido, organicamente integrado ao meu sistema particular de opiniões e expectativas. Apreender algo que me é dito ainda não é dar-lhe “aprovação”. Subentende-se sempre que, *de início*, tomo conhecimento do “dizer do outro” sem toma-lo como minha opinião (Ibid., pp. 61-62, grifos no original).

Logo depois da passagem citada acima, Gadamer complementa:

Entretanto, a intenção autêntica da compreensão é a seguinte: lemos um texto, queremos compreendê-lo; nossa expectativa é sempre que o texto nos *informe* sobre alguma coisa. Uma consciência formada pela autêntica atitude hermenêutica é sempre receptiva às origens e características totalmente estranhas de tudo aquilo que lhe vem de fora. Em todo caso, tal receptividade não se adquire por meio de uma “neutralidade” objetivista: não é nem possível nem necessário nem desejável que nos coloquemos entre parênteses. A atitude hermenêutica supõe uma tomada de consciência com relação às nossas opiniões e preconceitos que, ao qualifica-los como tais, retira-lhes o caráter extremado. É ao realizarmos tal atitude que damos ao texto possibilidade de aparecer em sua diferença e de manifestar a sua verdade própria em contraste com as ideias preconcebidas que lhe impúnhamos antecipadamente [...] A partir de então, experimentados com toda a força uma necessidade de construir em nós uma consciência que dirija e controle as antecipações implícitas em nossos procedimentos cognitivos. Com isso nos asseguramos de uma compreensão verdadeiramente válida, já que intimamente ligada ao objeto imediato de nossas intenções (Ibid., pp. 63-64).

Gadamer (2015) expõe seu pensamento acerca da hermenêutica em *Verdade e Método I* apoiado em um tripé analítico: a experiência estética, a experiência histórica e a linguagem. Cada uma dessas esferas está em íntima conexão com as demais. Embora a linguagem seja o tema abordado somente na terceira parte, é ela o fundamento que está subjacente à interpretação que Gadamer apresenta sobre a hermenêutica em todo o livro. Nenhum outro ser no mundo possui linguagem que se equipare à linguagem humana, diz ele. A linguagem é o que confere ao ser humano o seu caráter ontológico próprio, por isso este é um ser de linguagem, quer dizer, um ser constituído pelo *logos*. “A linguagem é a linguagem da própria razão” (GADAMER, 2015, p. 519) Diz ele que qualquer outro ser

existente na natureza é o que é e vive o que é independentemente do seu entorno; o mundo dos animais não-humanos é sempre o mesmo. Mas o mundo humano é algo de totalmente dependente do universo que o circunda. O mundo, enquanto tal, somente emerge pela linguagem. Desde que é dado à luz, este ser especial começa a receber um mundo que é traçado e que é preenchido pelo conteúdo cultural legado pela tradição. O conteúdo cultural legado pela tradição é apreendido, desde a primeira vez em que um bebê humano abre os olhos, pela língua na qual a criança é socializada – como já ilustrado com o conceito durkheimiano de educação. Não existe, portanto, um “*em-si*” do mundo que emerge independentemente da linguagem. O que pode ser apreendido deste “*em-si*” do mundo só é possível graças à linguagem.

Por exemplo, traduzir um texto de uma língua para outra é mais do que procurar palavras e sentidos correspondentes entre as duas línguas de modo que a tradução reflita o texto traduzido. Traduzir é interpretar e interpretar é uma atividade eminentemente hermenêutica. Introduzir-se em outra língua, aprendê-la é um processo de aquisição de um outro mundo, o mundo tal qual ele é desenhado naquela língua. Traduzir, portanto, é se colocar em posição de dialogar com o mundo do outro tal como ele emerge naquela língua estrangeira.

Onde há acordo não se traduz, mas se fala. Compreender uma língua estrangeira significa propriamente não precisar traduzi-la para a nossa própria língua. Quando alguém domina de verdade um idioma, não somente já não precisa de traduções, como parece-lhe impossível qualquer tradução. [...]. Compreende-se uma língua quando se vive nela [...]. O problema hermenêutico não é, pois, um problema de domínio correto da língua, mas de correto acordo sobre o assunto, que se dá no *medium* da linguagem. Pode-se aprender de tal modo uma língua a ponto de não só dispensar sua tradução a partir da nossa própria língua ou para nossa própria língua, como também de poder pensar na própria língua estrangeira (Ibid., pp. 498-499).

Quando se coloca a possibilidade de uma experiência hermenêutica está aí pressuposto que a experiência hermenêutica, por excelência, se dá no acontecimento que é o diálogo; o diálogo, por outro lado, traz consigo o pressuposto de que dialogar é abrir-se *para* e se chegar *ao* entendimento, ao acordo com o interlocutor – que pode ser uma pessoa com quem se realiza uma conversa, pode ser um texto que se lê ou uma obra de arte que se contempla – pois que:

a linguagem é o medium universal em que se realiza a própria compreensão. A forma de realização da compreensão é a interpretação. Constatar isso não significa que não haja problemas específicos em relação à expressão. [...]. Bem ao contrário, os problemas da expressão de linguagem já são, na realidade, problemas de compreensão. Todo compreender é interpretar e todo interpretar se desenvolve no medium de uma linguagem que pretende deixar falar o objeto sendo, ao mesmo tempo, a própria linguagem do intérprete (Ibid., p. 503, grifos no original).

Ao se contemplar uma obra de arte, ao se assistir à encenação de uma peça no teatro, ao se assistir à execução de um concerto musical e ao se ler um texto; tais experiências mostrar-se-ão hermeneuticamente autênticas se o intérprete conseguir permitir que emerja do acontecimento, o ser próprio do objeto com o qual se encontra. A linguagem cumpre, na experiência estética, a tarefa de mediação entre a *coisa* própria do objeto e o intérprete. Mais uma vez: é somente pela experiência possibilitada na e pela linguagem que qualquer coisa do mundo pode ser apreendida, interpretada e compreendida. Como já mencionado, é através do que Gadamer chama de *jogo* que o ser próprio da coisa pode emergir e se desvelar àquele que o contempla. Por isso, a ideia de que ao se entregar à experiência estética não é o indivíduo que joga um jogo, mas ele é que é jogado pelo jogo. Ao se entregar ao acontecimento do jogo, isto é, ao se deixar embalar pela mediação da linguagem o intérprete se torna capaz de se colocar em uma sintonia linguística que lhe permite apreender aquilo que a obra traz em si e que transmite a quem por ela é interpelado.

O mundo que emerge pela linguagem tem seus contornos difusos nos primeiros anos de vida, mas à medida em que o processo de socialização segue seu curso os contornos do mundo que se está adquirindo juntamente com a língua materna vão ficando mais claramente traçados. Perceber-se em um mundo e viver de acordo com ele no que ele é, está sempre em fina conexão com o que este mundo vem sendo através do tempo. Assim que as “notícias do passado” sempre chegam e se apresentam nas obras da cultura enquanto portadoras da tradição e da memória. Por isso Gadamer é enfático em afirmar que é ingênuo acreditar que seja possível fugir aos preconceitos que alimentam as antecipações da compreensão. Aqui cabe perguntar: Ricoeur está certo, então, quando alega que a hermenêutica de Heidegger e de Gadamer, dado o caráter ontológico que atribuem à compreensão, impedem qualquer retorno à via epistemológica? Não parece ser este o caso. Claro está que Gadamer faz destacar com veemência o caráter ontológico da

hermenêutica. Mas isto não significa, entretanto, que ele despreze o aspecto epistemológico tão caro a Ricoeur. É o que se procura evidenciar a seguir.

O fato de que Gadamer compreenda que toda experiência estética e hermenêutica sejam mediadas pela linguagem não quer dizer que elas se confundam uma na outra: cada experiência hermenêutica é única, embora todas as experiências hermenêuticas tenham em comum a mediação pela linguagem – que envolve uma conversação que visa a um acordo, um entendimento mútuo acerca da compreensão da coisa que é objeto de interpretação ou de conversação.

O fato de a essência da tradição se caracterizar por seu caráter de linguagem adquire seu pleno significado hermenêutico onde a tradição se torna *escrita* (Grifo do autor). *Na escrita a linguagem se liberta do ato de sua realização* (Grifos meus). Na forma da escrita todo o transmitido está simultaneamente presente para qualquer atualidade. Nela se dá uma coexistência de passado e presente única em seu gênero na medida em que a consciência presente tem a possibilidade de um acesso livre a tudo quanto tenha sido transmitido por escrito. A consciência que compreende, liberada de sua dependência da transmissão oral, que traz ao presente as notícias do passado, porém voltada imediatamente para a tradição literária, ganha uma nova possibilidade autêntica de avançar os limites e ampliar seu horizonte, enriquecendo assim seu próprio mundo com toda uma nova dimensão de profundidade. [...]. A tradição escrita não é apenas uma parte de um mundo passado, mas já sempre se elevou acima deste, na esfera do sentido que ela enuncia. Trata-se da idealidade da palavra, que todo elemento de linguagem eleva acima da determinação finita e efêmera, própria aos restos de existências passadas. O portador da tradição não é este manuscrito como uma parte do passado mas a continuidade da memória. Através dela a tradição se converte numa parte do próprio mundo, e assim o que ela nos comunica pode chegar imediatamente à linguagem. Onde uma tradição escrita chega a nós, não só conhecemos algo individual mas se faz presente em pessoa uma humanidade passada em sua relação universal (Ibid., p. 505).

Gadamer entende que a escrita é uma forma de autoalienação: não é a subjetividade ou a intencionalidade do autor ao escrever a obra o que nela se fixa e perdura para além do seu tempo e para além do público ao qual ela foi primeiramente direcionada. A “coisa do texto” fixada pela escrita possui uma existência autônoma e o seu sentido somente ressurgir quando do momento da leitura. Logo, a leitura é o que possibilita à linguagem que vive no texto ressurgir e emergir quando ocorre esse encontro da obra com o leitor. E embora Gadamer defenda a ideia de que o distanciamento travestido de “objetividade” em relação ao objeto a ser interpretado não é possível, isto não significa que o intérprete se confunda

com o texto; dito de outro modo, a interpretação somente chegará a revelar a contento o sentido do objeto interpretado se os preconceitos que antecedem todo e qualquer contato com uma obra vierem à tona, tornarem-se conscientes. O texto possui, portanto, uma existência autônoma:

Na verdade, a escrita ocupa o centro do fenômeno hermenêutico, na medida em que, graças ao escrito, o texto adquire uma existência autônoma, independente do escritor ou do autor, e do endereço concreto de um destinatário ou leitor. De certo modo, o que é fixado por escrito se eleva aos olhos de todos para uma esfera de sentido na qual pode participar todo aquele que esteja em condições de ler (Ibid., p. 507).

A questão toda que se deseja trazer à discussão a partir da interpretação do pensamento de Gadamer ora proposta pode ser apresentada nos seguintes termos: a hermenêutica proposta por Gadamer é uma hermenêutica filosófica, sua âncora é o seu caráter ontológico. Todavia, ao mesmo tempo, a discussão proposta por ele coloca par a par a constituição do ser-aí naquilo que lhe é próprio, a linguagem e o contexto hermenêutico em que realiza os seus estudos. No contexto hermenêutico em que Gadamer se encontra, no que se refere à busca das ciências pela verdade, impera o “preconceito” de que para conhecer seja lá o que se proponha conhecer é necessário garantir a objetividade e isto se estabeleceu na tradição por meio da separação entre sujeito e objeto. De algum modo, a crença de que é possível conhecer “a coisa em si” encontra-se subjacente ao ideal metodológico dominante; seria possível conhecer “a coisa em si” por si mesma desde que se garantisse a objetividade do método que sempre é estabelecido *a posteriori* da definição do objeto que sempre se encontra no mundo empírico. Poder-se-ia dizer, que o preconceito imperante da objetividade do método funciona como uma ilusão metafísica; a ilusão metafísica possui uma força de tal monta que mesmo que se alerte contra ela, mesmo que dela se esteja consciente, sua força não deixa de ser exercida e continua-se a viver como se a ilusão fosse, de fato, a efetividade da vida. Eis o que parece acontecer ao campo científico em geral e ao campo das ciências humanas em particular: a crença de que o conhecimento científico só é válido se for “objetivo”; se se estabelecer a separação entre sujeito e objeto; se se proceder indutivamente em direção à generalização na forma de algum tipo de lei que explique de modo mais ou menos universal o fenômeno em apreciação, seja ele qual for. Os esclarecimentos viabilizados e as possibilidades interpretativas e analíticas impulsionados com a leitura dos textos de Gadamer parecem ser insuficientes diante do anseio que se expressa na pergunta que sempre retorna: “como

garantir validade às ciências humanas?” “Qual seria o seu ‘objeto’ de conhecimento?” “Que metodologia lhe é própria?” Observe-se bem: apesar de se alertar contra a “ilusão” da “objetividade do método”, apesar de que tal ilusão emerge no território da consciência não se consegue deixar de operar com o léxico que reforça a ilusão. Uma vez que alguém faça ou queira fazer parte do campo científico, mesmo nas ciências humanas, precisará, se não quiser ficar conversando sozinho, submeter-se às regras dos seus “jogos de linguagem”. Esta é a reflexão resultante da interpretação da obra de Gadamer ora proposta. Sim, pode-se anuir com Gadamer de que o mundo somente emerge por meio da linguagem; que toda e qualquer coisa que se desvele somente o faz pela mediação da linguagem; pode-se anuir com a ideia de que o mundo tal qual se encontra vigente está sempre amparado pela herança da tradição que o sustenta; pode-se anuir com o conjunto dos argumentos de Gadamer, se for o caso, mas, ao final, fica-se com uma sensação de desamparo advinda do fato de que o cientista social, aí, continua com a pergunta: mas, e agora, como fazer? O que estudar e como? Note-se, portanto, que o que parece ser uma falta no esquema de Gadamer, isto é, a lacuna do método para as ciências humanas, não é uma falta da proposta hermenêutica do autor, mas, sim, uma lacuna do intérprete do mundo social que não consegue pensar fora dos esquemas de uso do léxico que impera no território científico. Diante disso, o trabalho de Ricoeur se mostra particularmente notável pelo motivo de que propõe avançar para além dessa perplexidade paralisante diante do “problema” do método das ciências humanas. Em nenhuma parte das obras de Gadamer, em tela aqui, se encontra uma interdição contra se buscar um procedimento analítico mais afeito às ciências humanas na sua singularidade enquanto modo de conhecer. Talvez Ricoeur não esteja completamente desprovido de razão ao dizer que a obra de Gadamer deveria ter como título Verdade OU Método. De fato, não há espaço para um método se se está almejando algo que se equipare às ciências naturais. Mas não se pode cobrar de Gadamer algo que ele não se propôs realizar. Pelo contrário, ao realizar o que se propôs, a saber, uma hermenêutica filosófica, ele presta uma contribuição para uma autorreflexão das ciências humanas que não é de pouca monta. Não seria mais justo com Gadamer e mais produtivo para a área das humanidades reconhecer o que o autor tem a oferecer para essa autorreflexão das ciências humanas?

O que se fixa por escrito desvinculou-se da contingência de sua origem e de seu autor, liberando-se positivamente para novas relações. Conceitos normativos como a opinião do autor ou a compreensão do leitor

originário representam, na realidade, apenas um lugar vazio que se preenche de compreensão, de ocasião para ocasião (Ibid., p. 512).

Na análise do processo hermenêutico constatamos a obtenção do horizonte de interpretação e o reconhecemos como uma fusão de horizontes. Agora isso se confirma também a partir do caráter de linguagem da interpretação. Através da interpretação o texto deve vir à fala. Mas nenhum texto e nenhum livro falam se não falarem a linguagem que alcance o outro. Assim, a interpretação deve encontrar a linguagem correta se quiser fazer com que o texto realmente fale. Por isso, não pode haver uma interpretação correta “em si”, justamente porque em cada uma está em questão o próprio texto. A vida histórica da tradição consiste na sua dependência a apropriações e interpretações sempre novas. Uma interpretação correta “em si” seria um ideal desprovido de pensamento, que desconhece a essência da tradição. Toda interpretação deve acomodar-se à situação hermenêutica a que pertence (Ibid., p. 514).

4.2 – Ricoeur e a hermenêutica fenomenológica

O percurso de Paul Ricoeur em direção à hermenêutica se deu tanto por uma assimilação quanto por uma rejeição de ideias herdadas da história da hermenêutica. Mas, como já assinalado, tal proceder se deve às necessidades do próprio percurso intelectual que Ricoeur foi desenvolvendo ao longo de sua carreira. A questão do sujeito, já presente em suas primeiras obras, continuará sendo um tema de suas pesquisas e estudos, sendo que em suas obras mais tardias conseguiu alcançar uma elaboração mais acabada – uma elaboração, no entanto, marcada pelo próprio inacabamento, como o próprio Ricoeur fez questão de registrar. Assim, é necessário notar que, desde a inserção de Ricoeur no campo da hermenêutica, haverá sempre um argumento em prol de uma interação dialética entre epistemologia e ontologia: o conhecimento necessita da compreensão de si e a compreensão de si necessita do conhecimento; dito de outro modo: o ser só se constitui compreendendo e em direção à compreensão de si faz-se necessário tomar a via epistemológica – a via longa da interpretação. Isto significa que, para Ricoeur, existe uma dialética entre conhecimento do mundo e conhecimento de si, pois que ambas são interdependentes.

Del Texto a la Acción: Ensayos de hermenêutica II é uma obra de Paul Ricoeur (2002) que ajudará a esclarecer o pensamento do autor acerca do campo da hermenêutica.

No capítulo intitulado *La tarea de la hermenêutica: desde Schleiermacher y desde Dilthey*, Ricoeur trata do percurso da hermenêutica na sua transição das hermenêuticas regionais à hermenêutica geral, principalmente com Schleiermacher e Dilthey, e trata da passagem da epistemologia à ontologia com Heidegger e Gadamer. Primeiro, Ricoeur (2002, p. 71) apresenta a sua definição de hermenêutica como sendo “la teoría de las operaciones de la comprensión relacionadas con la interpretación de los textos; la idea rectora será entonces la de la actualización del discurso como texto”. Após estabelecida tal definição, a tarefa a ser completada será a de problematizar a dicotomia posta pela tradição a partir de Dilthey, qual seja, aquela que se dá entre a explicação e a compreensão. Do movimento feito pela hermenêutica no sentido de transformar seu caráter regional (hermenêutica filológica, hermenêutica bíblica e hermenêutica jurídica) em um caráter mais geral – a fim de se estabelecer de modo radical como uma disciplina fundamental, que lida com a polissemia das palavras que compõem uma obra – se desdobra um polo epistemológico e um polo ontológico. No que se refere à tarefa hermenêutica de interpretar corretamente um discurso, como isto se dá?

Schleiermacher tentou resolver este problema propondo que a tarefa da hermenêutica, assim como seus procedimentos próprios de interpretação possui uma generalidade que dá à disciplina sua identidade própria. Assim entendendo, este autor propõe que a interpretação correta dos discursos registrados nos textos deve trabalhar em duas frentes: a gramatical e a técnica. Na esfera da interpretação gramatical, o intérprete recorre à estrutura gramatical que o autor utilizou e, além disso, considera a linguagem comum compartilhada pelo autor e seu auditório que se situa em um contexto particular e histórico específico. Na esfera da interpretação técnica, a hermenêutica se constitui, segundo Schleiermacher como uma arte: aqui a tarefa do intérprete é conseguir interpretar tão bem o pensamento e as intenções do autor ao escrever a obra que chega a ser capaz de compreender o autor “melhor do que ele mesmo se compreendeu”. Como se fará notar adiante, Dilthey aproveitou bem estas duas esferas de atuação hermenêutica ao lidar com o seu problema específico de elaborar um método para as ciências humanas. Assim, a marca romântica e crítica presente no pensamento de Schleiermacher será também assimilado por Dilthey. Ricoeur esclarece bem como a hermenêutica está marcada por essa dupla herança:

el programa hermenéutico de Schleiermacher llevaba la doble marca romántica y crítica: romántica porque recurre a una relación viva con el

proceso de creación; crítica por su voluntad de elaborar reglas universalmente válidas de la comprensión. Quizá toda hermenéutica se halla marcada para siempre por esta doble filiación romántica e crítica, crítica e romántica. Crítico es el propósito de luchar contra la mala comprensión, en nombre del famoso adagio: “hay hermenéutica cuando hay mala comprensión”; romántico es propósito de “comprender a un autor tanto y aun mejor de lo que él se há comprendido a sí mismo”²⁵ (Ibid., p. 75).

A interpretação proposta por Schleiermacher apresenta, então, uma vertente objetiva, a gramatical, e uma vertente técnica, aquela que interpreta a intenção do autor. Esta segunda vertente ficou conhecida também como método divinatório e ambas estão na base daquilo que ficou conhecido como círculo hermenêutico. À moda de Schleiermacher, o problema do círculo hermenêutico é estabelecer por qual frente se deve abordar a obra a fim de realizar uma correta interpretação: a partir do seu todo ou a partir de suas partes constituintes? Isto é, pelo seu aspecto gramatical ou pelo seu aspecto técnico? Para ele, deve partir de um procedimento que inicie pelo todo, buscando estabelecer o contexto linguístico, gramatical e histórico a partir do qual a obra foi produzida; depois, passa-se à interpretação das intenções do autor. Assim, este não seria um círculo vicioso, mas, antes, um círculo virtuoso que permite ao intérprete completar bem a tarefa de interpretação de qualquer obra que esteja sob sua apreciação.

Partindo da herança legada por Schleiermacher, Dilthey assimilou em seu pensamento também a influência do neokantismo que vigorava em sua época – final do século XIX e início do século XX. Além disso, Dilthey foi profundamente influenciado pelo pensamento de autores alemães que se encontravam então às voltas com a problemática da história e seu papel frente à constituição das ciências humanas. Na contrapartida das ciências naturais, o que se propunha era a criação das ciências do espírito e à história caberia, por excelência, o papel de ciência humana. Com autores como Leopold Ranke (1795-1886) e J. G. Droysen (1808-1884), o que importa mais dali em diante é o que se descreve com o auxílio de Ricoeur:

²⁵ O programa hermenêutico de Schleiermacher levava a dupla marca romântica e crítica: romântica porque recorre a uma relação viva com o processo de criação; crítica por sua vontade de elaborar regras universalmente válidas da compreensão. Quizá toda hermenéutica se faz marcada sempre por esta dupla filiação romântica e crítica, crítica e romântica. Crítico é o propósito de lutar contra a má compreensão, em nome do famoso adágio: “há hermenéutica quando há má compreensão”; romântico é o propósito de “compreender a um autor tanto ou ainda melhor do que ele se compreendeu a si mesmo” (Ibid., p. 75).

El texto que se va a interpretar, de ahora em más, es la realidad misma y su encadenamiento [...]. Antes de preguntar: ¿cómo comprender um texto del pasado?, se plantea un interrogante previo: ¿cómo concibir un encadenamiento histórico? Antes de la coherencia de un texto se halla la de la historia, considerada como el gran documento de hombre, como la más fundamental expresión de la vida²⁶ (Ibid., p. 77).

Dilthey, portanto, incluiu na hermenêutica e incluiu a hermenêutica nas discussões então correntes acerca da história/ciência do espírito. O diferencial na abordagem de Dilthey é que ele desloca a discussão hermenêutica em direção a uma vertente mais epistemológica. Seu intento era o de propor uma opção alternativa ao positivismo que grassava então e que defendia uma analogia entre os procedimentos das ciências naturais e das ciências humanas. Não caberia, defende Dilthey, uma analogia metodológica entre as duas ciências devido ao fato de que seus objetos são essencialmente distintos. Às ciências da natureza cabe a explicação das relações de causa e efeito entre fenômenos de modo a descobrir as leis gerais que os regem. Às ciências do espírito (compreendidas como todas as modalidades de conhecimento humano que implicam uma relação histórica), cujo objeto é o próprio ser humano, caberia a compreensão das ações humanas cristalizadas nos monumentos históricos, em especial, nas obras escritas. Deste modo, a história garantiria sua distinção em relação a outras ciências humanas, como a psicologia, assim como garantiria a objetividade própria ao campo científico em geral. Embora tendo como horizonte a história, Dilthey manteve um pé ancorado na psicologia ao defender que o conhecimento histórico, ou seja, o conhecimento das ciências do espírito é possível devido à capacidade do intérprete de se colocar no lugar dos outros; isto significa que a vida psíquica dos indivíduos que se cristaliza nas produções culturais e históricas pode ser compreendida exatamente porque o pesquisador tem a capacidade de compreender a vida psíquica do indivíduo que age. Embora com Hegel já se tenha vislumbrado que o Espírito está mais afeito a uma interpretação que o liga a algo que é do âmbito do social, em Dilthey fala mais alto o aspecto neokantiano de seu pensamento, como bem o demonstra Ricoeur:

²⁶ O texto que se vai interpretar, de agora em diante, é a realidade mesma e seu encadeamento [...]. Antes de perguntar: como compreender um texto do passado? Antes da coerência de um texto se encontra a coerência da história, considerada como o grande documento do homem, como a mais fundamental expressão da vida (Ibid., p. 77).

Dilthey pertenece aún a esa generación de neokantianos, para quienes el eje de todas las ciencias humanas es el individuo, considerado, es cierto, en sus relaciones sociales, pero fundamentalmente singular. Por esta razón las ciencias del espíritu necesitan a la psicología como ciencia fundamental, la ciência del individuo que actúa em la sociedade y en la história. En última instancia, las relaciones mutuas, los sistemas culturales, la filosofía, el arte y la religión se apoyan en esta base. Más precisamente, [...] el hombre intenta comprenderse como actividad, como voluntad libre, como iniciativa y empresa²⁷ (Ibid., p. 78).

A partir de 1900, Dilthey assimilou a noção de intencionalidade de Husserl. O pressuposto defendido aí é que não se pode conhecer diretamente o psiquismo de alguém, mas, antes, o objeto para o qual o psiquismo se dirige intencionalmente. Assim, para captar os sentidos das ações seria necessário investigar o seu registro que se assenta nas obras da cultura em geral. Exatamente aí se encontra um problema para o qual Dilthey não conseguiu apresentar uma solução considerada totalmente satisfatória. O local de ancoragem de sua hermenêutica histórica é aquele composto pelo psiquismo individual que não se pode alcançar diretamente. Ricoeur sustenta que Dilthey desloca o ponto básico de sua análise do texto e aquilo que ele diz para “quem” se expressa no texto, ou seja, coloca o enfoque não na obra, mas no autor:

Sin embargo, Dilthey ha percebido perfectamente el nudo central del problema: que la vida sólo puede captar la vida por la mediación de las unidades de sentido que se elevan por encima del flujo histórico. Dilthey ha percibido aquí un modo de superar la finitud sin sobrevuelo, sin saber absoluto y en eso consiste propiamente la interpretación. Así indica la dirección en la que el historicismo podría ser derrotado por él mismo, sin invocar ninguna coincidencia triunfante con cualquier saber absoluto; pero, para dar continuidad a este hallazgo, habrá que renunciar a vincular la suerte de la hermenéutica con la noción puramente psicológica de transferencia hacia una vida psíquica ajena y desplegar el texto, ya no hacia su autor, sino hacia su sentido immanente y hacia el tipo de mundo que él abre y descubre²⁸ (Ibid., p. 82).

²⁷ Dilthey pertence ainda a essa geração e neokantianos, para quem o eixo de todas as ciências humanas é o indivíduo, considerado, é certo, em suas relações sociais, mas fundamentalmente singular. Por esta razão as ciências do espírito necessitam da psicologia como ciência fundamental, a ciência do indivíduo que atua na sociedade e na história. Em última instância, as relações mútuas, os sistemas culturais, a filosofia, a arte e a religião se apoiam nesta base. Mais precisamente, [...] o homem intenta compreender-se como atividade, como vontade livre, como iniciativa e empreendimento (Ibid., p. 78).

²⁸ Sem embargo, Dilthey percebeu perfeitamente o nó central do problema: que a vida só pode captar a vida pela mediação das unidades de sentido que se elevam por cima do fluxo histórico. Dilthey percebeu aqui um modo de superar a finitude sem sobrevoo, sem saber absoluto e nisso consiste propiamente a interpretação. Assim indica a direção em que o historicismo poderia ser derrotado por ele mesmo, sem invocar nenhuma coincidência triunfante com qualquer saber absoluto; mas, para dar continuidade achado, terá que renunciar a vincular a sorte da hermenêutica com a noção puramente psicológica de transferência a uma vida psíquica

Se com Dilthey se tem um deslocamento do problema hermenêutico da interpretação para o campo epistemológico, com Heidegger o deslocamento dar-se-á da epistemologia para a ontologia. A tradição epistemológica vigente estabelecia uma distinção entre sujeito e objeto; Heidegger pretende romper com essa lógica epistemológica e situar o conhecimento do ser e do mundo no campo mesmo da ontologia. Para isto, ele estabelece em *Ser e Tempo* que *ser* significa revelar-se; todo ente existente se revela e ao se revelar se mostra como participante do ser, daquilo que é. Mas no horizonte temporal em que nos encontramos, o ser somente pode ser percebido no tempo, ou seja, a temporalidade percebida enquanto situada em um tempo passado, presente ou futuro. Quando se diz algo acerca de um ente qualquer, sempre se faz em um tempo verbal que será passado, presente ou futuro. Apenas temporalmente se pode fazer qualquer afirmação sobre o ser e o ser sempre é porque veio sendo o que virá a ser. O ser sempre é, foi ou virá a ser; ele só pode existir no horizonte temporal e é isto o que configura uma categoria especial de seres como humanos (BACK, 2010, pp.19-23).

Qual seria, então, o lugar e o papel da compreensão na delimitação ontológica de *Dasein* (ou o ser-aí)? A linguagem humana, por si, já pressupõe a compreensão. O ser está sempre se compreendendo (e a partir daí interpretando) a si mesmo e ao mundo que o cerca. Sem uma compreensão prévia de si e do mundo não é possível sequer se situar como um ser existente no mundo, não se pode se posicionar diante do mundo, assim como o mundo não se faz, de outro modo, inteligível: uma pré-compreensão ontológica é parte constituinte do ser de *Dasein*. Sendo assim, cabe fazer coro a Ricoeur quando pergunta: qual é o modo de ser deste ser que só existe quando compreende? (2002, p. 83). Em diálogo com a herança hermenêutica que o precede, Heidegger dirá que a compreensão do ser se volta para a relação deste com o mundo, sua posição em relação ao mundo que habita, e não à relação do ser com o outro – como o era em Dilthey. Ao emergir no mundo, o ser não emerge sozinho, mas em meio a objetos e tradições que o cercam por todos os lados. A compreensão mais fundamental a ser alcançada é a de si mesmo enquanto ser lançado no mundo – e que caminha para a morte, pode-se complementar. Isto faz com que, em termos hermenêuticos, o que é primordial em termos filosóficos é a interpretação do ser

alheia e desdobrar o texto, não mais para o seu autor, mas em direção ao seu sentido imanente e ao tipo de mundo que ele abre e descobre (Ibid., p. 82).

propriamente histórico em relação com a sua historicidade constituinte: “La hermenêutica no es una reflexión sobre las ciencias del espíritu, sino una explicitación de la base ontológica sobre la cual estas ciencias se pueden erigirse” (Ricoeur, 2002, p. 84).

Com Dilthey a pergunta hermenêutica investigava a relação do *eu* com o outro; com Heidegger a investigação é acerca do ser com o mundo. Para Ricoeur, esta é uma muito importante contribuição de Heidegger para a hermenêutica, pois ao retirar o foco do outro e direcioná-lo ao mundo, ele a despsicologiza e isto foi um passo importante para os desdobramentos posteriores da hermenêutica:

No es entonces sorprendente que la ontología de la comprensión pueda comenzar no por una reflexión sobre el *ser con*, sino sobre el *ser en*. No el ser con otro que reduplicaría mi subjetividade, sino el ser en el mundo. Este desplazamiento del lugar filosófico es tan importante como la transferencia del problema del método ao problema del ser. La pregunta por *el mundo* toma el lugar de la pregunta por *el otro*. Ao *mundanizar* así el comprender, Heidegger lo *despsicologiza*²⁹ (Ibid., p. 85).

Analisando a tríade situação-compreensão-interpretação, se tem a situação na qual o ser se encontra no mundo; se situa no mundo compreendendo-o e o interpreta e projeta suas possibilidades a partir disso. O fenômeno da compreensão, nesta leitura, diz respeito sempre a uma relação do ser com o mundo e não diz respeito a uma relação de conhecimento que se dá entre sujeito e objeto. À medida que o ser se interpreta, ele se explicita a si mesmo diante do mundo no qual sempre emerge acompanhado pelos objetos e pela tradição que o precede. A partir daqui começam a se explicitar as possibilidades e as limitações da contribuição de Heidegger para a hermenêutica, segundo Ricoeur:

Sólo em la tercera posición en la tríada situación-comprensión-interpretación llega el momento ontológico que interessa al exégeta. Pero, antes de la exégesis de los textos viene la exégesis de las cosas. Em efecto, la interpretación es en primer lugar una explicitación, un *desarrollo* de la comprensión, que “no la transforma en otra cosa, sino que la convierte en ella misma” (p. 172). Todo retorno a la teoría del conocimiento queda así impedido; lo que explicita es el *como (als)* que se

²⁹ Não é então surpreendente que a ontologia da compreensão possa começar não por uma reflexão sobre o ser *com*, mas como o ser *em*. Não é o ser com outro que reduplicaria minha subjetividade, mas o ser no mundo. Este deslocamento do lugar filosófica é tão importante como a transferência do problema do método ao problema do ser. A pergunta pelo *mundo* toma o lugar da pergunta pelo *outro*. Ao *mundanizar* assim o compreender, Heidegger o *despsicologiza* (Ibid., p. 85).

refiere a las articulaciones de la experiencia; pero “la enunciación no hace aparecer el ‘*como*’; sólo le da una expresión”³⁰ (173) (Ibid., p. 86).

A compreensão no plano epistemológico fracassa porque a compreensão é algo que provém de um plano ontológico, isto é, já está sempre dada de antemão, na visão de Ricoeur. Ainda assim, Ricoeur aprecia as asserções de Heidegger acerca da linguagem e faz notar como elas podem ser aproveitadas em favor, sim, da construção de uma teoria de interpretação de textos e obras – para além da interpretação do ser³¹. A ideia cara a Ricoeur aqui é o que Heidegger diz nessa fase de suas reflexões acerca da linguagem. A função primeira da linguagem seria a de fazer ver, explicitar, manifestar, mostrar; a comunicação com o outro seria uma função secundária. Aqui está uma reinterpretação do discurso enquanto um aspecto da linguagem que deixará heranças na produção hermenêutica posterior a Heidegger:

Esta función suprema del lenguaje [isto é, a de mostrar, explicitar de fazer emergir o ser] pone bien de manifiesto su dependencia respecto de las estructuras ontológicas que lo preceden: “Que el lenguaje no devenga sino en este momento un tema de nuestro examen [...] debe indicar que este fenómeno tiene sus raíces en la constitución existencial de la apertura del ser ahí” (p. 184) Y más adelante: “El discurso es la articulación ‘significante’ de la estructura comprensora del ser en el mundo” (p. 185). [...] Comprender es escuchar. Dicho de otra manera, mi primera relación con la palabra no es la que produzco, sino que la recibo: “El oír es constitutivo del discurso” (p. 186). Esta prioridad de la escucha marca la relación fundamental de la palabra con la apertura al mundo y al otro. Las consecuencias metodológicas son considerables: la lingüística, la semiología, la filosofía del lenguaje quedan ineluctablemente en el nivel del hablar y no alcanzan el del decir. En este sentido, la filosofía fundamental no perfecciona la lingüística ni añade a la exégesis. Mientras que el hablar remite al hombre hablante, el decir remite a las cosas dichas³² (Ibid., p. 88).

³⁰ Somente na terceira posição da tríade situação-compreensão-interpretação chega o momento ontológico que interessa ao exegeta. Mas, antes da exegese dos textos vem a exegese das coisas. Com efeito, a interpretação é em primeiro lugar uma explicitação, um desenvolvimento da compreensão, que “não a transforma em outra coisa, mas que a converte nela mesma” (p. 172). Todo retorno à teoria do conhecimento se encontra assim impedido; o que se explicita é o *como* (als) que se refere às articulações da experiência; mas “a enunciação não faz aparecer o ‘como’; somente lhe dá uma expressão” (173) (Ibid., p. 86).

³¹ A ideia heideggeriana de interpretação como explicitação e como projeção parece ter sido também aproveitada por Ricoeur quando analisa a constituição do eu, do ponto de vista da *promessa*, como comprometimento ético em *O Si Mesmo Como Um Outro*.

³² Esta função suprema da linguagem [isto é, a de mostrar, explicitar, de fazer emergir o ser] coloca bem manifesta sua dependência em relação às estruturas ontológicas que as precedem: “Que a linguagem não acumule, mas neste momento um tema de nosso exame [...] deve indicar que este fenômeno tem suas raízes na constituição existencial da abertura do ser-aí” (p. 184) E mais adiante: “O discurso é a articulação ‘significante’ da estrutura compressora do ser no mundo” (p. 185). [...]. Compreender é escutar. Dito de outra

Se a compreensão se dá em um plano ontológico e sempre é precedida por uma antecipação por uma pré-compreensão, então, o projeto epistemológico da hermenêutica naufraga antes mesmo de começar a navegar. Heidegger reduz o aspecto epistemológico da hermenêutica ao controle consciente desse saber prévio que provém de “simples ocorrências e opiniões populares” (HEIDEGGER, 1927, p. 176 Apud RICOEUR, 2002, p. 89) cuidando, antes, de se elaborar esse saber prévio partindo das *coisas mesmas*. Se a compreensão, ainda que na forma das preconcepções herdadas da tradição, está sempre em uma posição ontológica de precedência, o que sobra para a tarefa do hermeneuta? Este é o principal e mais grave problema que o Heidegger de *Ser e Tempo* lega aos filósofos que se seguiram a ele, segundo Ricoeur. Se se deseja a continuidade da hermenêutica em sua esfera epistemológica e, portanto, como a fonte de uma metodologia válida para as ciências humanas o nó deixado por Heidegger precisa ser desatado. Desatar esse nó é uma das tarefas que Gadamer tomou para si e que levou a hermenêutica a garantir o seu lugar como hermenêutica filosófica – universal e fundamental.

Ricoeur reconhece um grande valor epistemológico à ideia de fusão de horizontes históricos e o papel que realiza no processo hermenêutico; contudo, também aí ele situa uma restrição para a construção de uma metodologia para as ciências humanas. Isto se dá porque para Gadamer, não é possível o distanciamento do objeto, que é pressuposto de objetividade para as ciências humanas, assim como pensava Dilthey. O intérprete, assevera Gadamer, é sempre parte de um mundo social e exatamente por este motivo, isto é, pelo fato de pertencer e de não poder se alienar de um horizonte histórico é que ele é capaz de fundir o seu horizonte com o horizonte do texto a ser interpretado. Dito de outro modo, o intérprete é um ser de linguagem que busca interpretar outro ser constituído pela linguagem. A linguagem é o canal de comunicação comum entre esses dois horizontes históricos. Logo, distanciar-se do contexto, é distanciar-se da linguagem e isto, para Gadamer, é impossível. Ricoeur, entretanto, acredita que alguma distância por parte do intérprete em relação ao “objeto” é necessária e busca meios com o fim de assimilar as

maneira, minha primeira relação com a palavra não é a que produzo, mas a que eu recebo: “O ouvir constitutivo do discurso” (p. 186). Esta prioridade da escuta marca a relação fundamental da palavra com a abertura ao mundo e ao outro. As consequências metodológicas são consideráveis: a linguística, a semiologia, a filosofia da linguagem se assentam inelutavelmente no nível do falar e não alcançam o nível do dizer. Neste sentido, a filosofia fundamental não aperfeiçoa a linguística nem a exegese. Embora o falar remeta ao homem falante, o dizer remete às coisas ditas (Ibid., p. 88).

possibilidades epistemológicas da ideia de fusão de horizontes ao mesmo tempo em que defende, sim, a ideia do distanciamento como percurso metodológico que garante a validade epistemológica das ciências humanas.

En primer lugar, a pesar de la oposición masiva entre pertenencia y distanciamiento alienante, la consciencia de la historia eficiente contiene en sí misma un elemento de *distancia*. La historia de los efectos es precisamente la que lleva a cabo con la condición de la distancia histórica. Es la proximidade de lo lejano, [...] es la eficacia en la distancia. Existe pues una paradoja de la alteridade, una tensión entre lo lejano y lo propio que es esencial a toma de consciencia histórica. [...] Cuando hay situación, hay horizonte susceptible de estrecharse o ampliarse. [...] la comunicación a distancia entre dos consciencias diversamente situadas se lleva a cabo gracias a la fusión de sus horizontes, es decir, a la intersección de sus miradas dirigidas hacia lo lejano y hacia lo abierto. [...] En la misma medida en que la fusión de horizontes excluye la idea de un saber total y único, este concepto implica la tensión entre lo propio y lo lejano, entre lo próximo e lo lejano; el juego de la diferencia se halla así incluido em la puesta comum. [...] El carácter universalmente lingüístico da experiencia humana [...] significa que mi pertenencia a una tradición o a tradiciones pasa por la interpretación de signos, de obras, de textos en los cuales las herencias culturales se han inscripto y ofrecido a nuestro desciframiento. Por cierto, toda la reflexión de Gadamer sobre el lenguaje está dirigida contra la reducción del mundo de los signos a instrumentos que podríamos manipular a nuestro agrado. Toda la tercera parte de *Wahrheit und Methode* es una apologia apasionada del *diálogo que somos* y del acuerdo previo que nos sostiene. Pero la experiencia lingüística sólo ejerce su función mediadora porque los interlocutores del diálogo desaparecen ambos frente a las cosas dichas que, de alguna manera, conducen el diálogo. Ahora bien, ¿donde es más manifiesto este reinado de la cosa dicha sobre los interlocutores que cuando [...] la mediación por el lenguaje deviene mediación por el texto? Lo que nos permite entonces comunicar en la distancia es la *cosa del texto*, que no pertenece ni a su autor ni a su lector³³ (Ibid., pp. 93-94).

³³ Em primeiro lugar, apesar da oposição massiva entre o pertencimento e o distanciamento alientante, a consciência da história eficiente contém em si mesma um elemento de *distância*. A história dos efeitos é precisamente a que leva a cabo com a condição da distância histórica. É a proximidade do distante, [...] é a eficácia na distância. Existe, pois, um paradoxo da alteridade, uma tensão entre o distante e o próprio que é essencial à tomada de consciência histórica. [...]. Quando há situação, há horizonte suscetível de estreitar-se ou ampliar-se [...] a comunicação a distância entre duas consciências diversamente situadas se leva a cabo graças à fusão de seus horizontes, isto é, a intersecção de suas visadas dirigidas ao distante ao aberto. [...]. Na mesma medida em que a fusão de horizontes exclui a ideia de um saber total e único, este conceito implica a tensão entre o próprio e o distante, entre o próximo e o distante; o jogo da diferença é assim incluído no comum. [...] O caráter universalmente lingüístico da experiência humana [...] significa que meu pertencimento a uma tradição ou a tradições passa pela interpretação dos signos, de obras, de textos nos quais as heranças culturais se inscrevem e se oferecem ao nosso deciframento. Por certo, toda a reflexão de Gadamer sobre a linguagem está dirigida contra a redução do mundo dos signos a

No ensaio *A função hermenêutica do distanciamento* contido em *Del Texto a la Acción*, Ricoeur aprofunda a discussão acerca do distanciamento. Para Ricoeur, o texto é o paradigma do distanciamento e do pertencimento na comunicação humana. O texto possibilita, simultaneamente, uma aproximação e um distanciamento do objeto a ser interpretado. Ele, Ricoeur, acredita que a estrutura própria do texto como intermediário da comunicação humana permite estabelecer com segurança um caminho metodológico e analítico que as ciências humanas podem utilizar a fim de interpretar objetivamente o mundo social e histórico. Para o demonstrar, ele apresenta o que chama de “critérios da textualidade”: 1) a realização da linguagem como discurso; 2) a realização do discurso como obra estruturada; 3) a relação da fala no discurso e nas obras discursivas; 4) a obra discursiva como projeção de um mundo; 5) o discurso e a obra discursiva como mediação da compreensão de si mesmo.

O discurso, para Ricoeur, se configura na esfera do acontecimento e na esfera do significado. Como acontecimento alguém diz alguma coisa sobre algo a alguém. Neste caso, o discurso apresenta um caráter ostensivo, pois no ato mesmo da comunicação face-a-face é possível estabelecer a compreensão entre os interlocutores. Todavia, enquanto acontecimento, o discurso é passageiro, é fugaz e, assim, o que interessa a Ricoeur é o que permanece: o seu significado. Os efeitos da esfera do significado são muito mais duradouros do que os efeitos da esfera do acontecimento. O acontecimento passa, mas o texto fica. *Mundo da obra* é o termo utilizado pelo autor para designar esse universo potencial de significações múltiplas que o texto franqueia e é formado pela tríade *discurso-obra-escrita*.

No primeiro eixo de análise tem-se o discurso como acontecimento, como algo que ocorre sempre no presente e é o que sucede quando alguém toma a palavra e fala. Explica Ricoeur que a linguagem é constituída pela língua e pela fala, segundo Ferdinand de

instrumentos que poderíamos manipular ao nosso agrado. Toda a terceira parte de *Wahrheit und Methode* é uma apologia apaixonada do *diálogo que somos* e do acordo prévio que nos sustenta. Mas a existência linguística somente exerce sua função mediadora porque os interlocutores do diálogo desaparecem ambos frente às coisas ditas que, de alguma maneira, conduzem o diálogo. Contudo, onde é mais manifesto este reinado da coisa dita sobre os interlocutores do que quando [...] a mediação pela linguagem se torna mediação pelo texto? O que nos permite então comunicar na distância é a *coisa do texto*, que não pertence nem ao seu autor e nem ao seu leitor (Ibid., pp. 93-94).

Saussure (1857-1913), e pelo esquema e o uso, segundo Louis Hjelmslev (1899-1965). Nesta tradição dos estudos linguísticos, o interesse repousa na língua antes que na fala. A língua é aquilo que emerge de uma estrutura de signos que possuem seus significados independentes do seu entorno; sua significação se estabelece a partir da diferença entre um signo e outro que pertencem à mesma estrutura. De outra feita, Émile Benveniste (1902-1976) amplia o escopo da linguística ao submeter à sua apreciação também a esfera da fala além da esfera da língua. Para ele, as unidades sobre as quais se assentam cada umas dessas esferas possui uma especificidade própria. “El signo (fonológico y lexical) es la unidade básica de la lengua, y la oración, la del discurso. La linguística oracional es la que sostiene la dialéctica del acontecimiento y del sentido, y de ella parte nuestra teoría del texto³⁴” (Ibid., p. 97). Dado que o discurso é sempre algo que se diz a respeito de algo, então, ele sempre diz respeito a um mundo que pretende descrever, expressar ou representar (IDEM), ou seja, o mundo chega à linguagem através do discurso. Logo, o problema hermenêutico fundamental para Ricoeur é o da dialéctica entre acontecimento e significado. Veja-se por quê. Se no plano da *língua* não existe uma preocupação com o sujeito que fala ou com os significados para além daquilo que são dentro dos limites da estrutura da língua, no plano do *discurso* a estrutura da língua emerge no acontecimento mesmo da fala; mas ao realizar-se enquanto ação de alguém que diz alguma coisa a respeito de algo a alguém emerge aí, vinculado ao acontecimento – que carrega a estrutura linguística de modo mais ou menos escamoteado – o significado. O significado é aquilo que carrega, que porta um mundo, mas não o mundo do acontecimento, mas o mundo do acontecimento cristalizado na escrita. A questão a se colocar para a hermenêutica, então, é: como se dá essa dialéctica entre a língua e a fala, ou melhor, entre a língua e o discurso como acontecimento que perdura nos significados que se imprimem no texto escrito? Qual é o significado do discurso como ação?

Ricoeur lança mão da noção de atos de fala de John L. Austin (1911-1960) e John Searle (1932-) para explicar o que significa o discurso como uma ação de modo que este saber possa ser proveitosamente aplicado a uma metodologia das ciências humanas. O ato

³⁴ “O signo (fonológico ou lexical) é a unidade básica da língua, e a oração, a do discurso. A linguística oracional é a que sustenta a dialéctica do acontecimento e do sentido, e parte dela nossa teoria do texto (Ibid., p. 97).

do discurso, segundo essa abordagem, possui três níveis de atos subordinados: o ato locucionário, o ato ilocucionário e o ato perlocucionário.

Si yo le digo a usted que cierre la puerta, hago tres cosas: relaciono el predicado de acción (cerrar) con dos argumentos (usted y la puerta). Es el acto de decir. Pero yo le digo esto con la fuerza de una orden y no de una constatación, de un deseo o de una promesa. Es el acto ilocucionario. Finalmente, puedo provocar ciertos efectos, como el miedo, por el hecho de que le doy una orden; estos efectos convierten al discurso en una especie de estímulo que produce ciertos resultados. Es el acto perlocucionario³⁵ (Ibid., p. 99).

O ato locucionário se exterioriza e supera o momento da fala ao se constituir como uma proposição que possui uma estrutura predicativa tal que faz com que a significação deste ato possa perdurar para além do momento da fala. Segundo Ricoeur, é a estrutura predicativa mesmo que se pode sempre reconhecer como sendo a mesma. O ato ilocucionário pode exteriorizar-se para além do momento da fala quando é registrado através dos paradigmas gramaticais como, por exemplo, os modos indicativo e imperativo. Por fim, o ato perlocucionário é aquilo que decorre do que foi dito de um certo modo, isto é, é aquilo que o dizer desencadeia no contexto em que foi dito; por exemplo, os sentimentos de medo, raiva ou satisfação no interlocutor. O ato perlocucionário é um desdobramento do acontecer do discurso. Contudo, esta seria a parte que apresentaria maior dificuldade de se inscrever nos limites do discurso enquanto tal; ele depende mais da disposição do ouvinte do que da intenção de seu autor, seria um estímulo para o desencadeamento do tipo de sensação, pensamento ou emoção que ocorre com o interlocutor que o recebe.

Así el acto proposicional, la fuerza ilocucionaria y la acción perlocucionaria son capaces, en orden decreciente, de la exteriorización intencional que hace posible la inscripción mediante la escritura. Por esta razón es necesario entender por significación del acto del discurso, o por *noema* del decir, no sólo el correlato de la oración, en el sentido estricto del acto proposicional, sino también el de la fuerza ilocucionaria e incluso el de la acción perlocucionaria, en la medida en que estos tres aspectos del acto de discurso están codificados y regulados según

³⁵ Se eu digo a você que feche a porta, faço três coisas: relaciono o predicado da ação (fechar) com dois argumentos (você e a porta). É o ato de dizer. Mas eu te digo isto com a força de uma ordem e não de uma constatação, de um desejo ou de uma promessa. É o ato ilocucionário. Finalmente, posso provocar certos efeitos, como o medo, pelo feito de que lhe dei uma ordem; estes efeitos se convertem ao discurso em uma espécie de estímulo que produz certos resultados. É o ato perlocucionário (Ibid., p. 99).

paradigmas, en la medida, pues, en que pueden ser identificados y reidentificados con el mismo significado. Doy aquí a la palabra *significación* una acepción muy amplia que abarca todos los aspectos y todos los niveles de la exteriorización *intencional* que hace posible a su vez la exteriorización del discurso en la obra y en lo escrito³⁶ (Ibid., p. 100).

Acerca da citação precedente é digno de nota o fato de que a apreensão daquilo que o discurso desencadeia como ato perlocucionário pode ser uma limitação, se não, uma armadilha ao processo de interpretação. Como se pode aferir acertadamente as sensações, pensamentos ou emoções – assim como as ações a partir daí desencadeadas – provocadas pelo discurso proferido pelo interlocutor daquele que recebe esse discurso? Não se corre aí o risco de se cair, desavisadamente, no psicologismo diltheyano que tantos, entre eles o próprio Ricoeur, não se cansaram de denunciar? Esta parece ser uma questão digna de maior atenção. A correta compreensão e interpretação daquilo que alguém sentiu, pensou, intencionou fazer ou fez ao receber um certo discurso só pode ser buscada no próprio comportamento, nas expressões faciais e corporais, nas ações a partir daí empreendidas. Mas aqui se fica sempre com a possibilidade de que, por motivos incontáveis, o receptor do discurso se absteve de expressar o que de fato pensou, sentiu ou intencionou fazer. Se o único instrumento disponível para interpretar um evento – uma ação ou um fato cujos aspectos perlocucionários não ficam evidentes – é o texto que se tem diante do intérprete, serão necessários uma atenção e um empenho maiores quanto ao encadeamento lógico que se desdobra ao longo do texto em suas diferentes partes e ao texto como um todo para que a interpretação possa, de fato, acontecer de modo acertado.

No que se refere ao discurso como obra, Ricoeur distingue três características: 1) a de ser uma sequência mais longa do que uma oração; 2) o fato de pertencer a um certo gênero literário; 3) o fato de que possui um estilo individual. Assim, composição,

³⁶ Assim, o ato proposicional, a força ilocucionária e a ação perlocucionária são capazes, em ordem decrescente, da exteriorização intencional que torna possível a inscrição mediante a escrita. Por esta razão é necessário entender por significação do ato do discurso, ou por *noema* do dizer, não apenas o correlato da oração, no sentido estrito do ato proposicional, mas também o da força ilocucionária e o da força perlocucionária, na medida em que estes três aspectos do ato do discurso estão codificados e regulados segundo paradigmas, na medida, pois, em que podem ser identificados e reidentificados com o mesmo significado. Dou aqui à palavra *significação* uma aceção muito ampla que abarca todos os aspectos e todos os níveis da exteriorização *intencional* que faz possível, por sua vez, a exteriorização do discurso na obra e no escrito (Ibid., p. 100).

pertencimento a um gênero literário e estilo individual são as três características que distinguem o discurso como obra. Uma questão cara a Ricoeur neste ponto diz respeito ao problema de saber como se dão as inserções das estruturas linguísticas em uma prática (a do autor), ou seja, em um estilo individual. A isto ele responde que o estilo faz a mediação entre o acontecimento e sua inscrição como obra; lembrando, contudo, que tal processo está sempre subordinado à estrutura da língua. O autor é então percebido como um artesão que trabalha com a linguagem e o laço que une o autor à obra é a marca imprimida pela sua assinatura. A composição da obra dentro de um gênero literário, marcada por um estilo individual e emergente da estrutura mesmo da língua são os desafios que o intérprete deverá enfrentar ao se deparar diante do texto. O discurso é uma ação que se objetiva na obra; a obra possui em sua composição o caráter estrutural da língua; o ato da escrita instaura um distanciamento da fala em relação ao seu significado inscrito na obra. E aqui entra em cena o par compreensão e explicação. A explicação franqueia o caminho à compreensão, pois que a explicação gira em torno da busca do esclarecimento acerca de quem disse algo a respeito de algo a alguém. Daí o entendimento de Ricoeur de que a hermenêutica seria a arte de descobrir o discurso na obra.

Pero este discurso sólo se da en y por las estructuras de la obra. En consecuencia, la interpretación es la réplica de este distanciamento fundamental que constituye la objetivación del hombre en sus obras discursivas, comparables a su objetivación en lo productos de su trabajo y de su arte³⁷ (Ibid., p. 104).

Outra esfera que Ricoeur aprecia é aquela que trata da relação entre a fala e a escrita. Quando o discurso se inscreve e se torna um texto, uma obra, algo acontece que o torna autônomo em relação ao momento da fala, da interação, do diálogo face-a-face. A tradição hermenêutica tentou lidar com a questão de como interpretar com acerto uma obra e, desde Schleiermacher, a intenção do autor e o mundo histórico no qual vive ou viveu têm sido um problema que o intérprete precisa enfrentar. Para Ricoeur, ao se inscrever como obra, o discurso ganha uma autonomia em relação à intenção do seu autor, ou seu universo psicológico, e em relação ao contexto histórico e social no qual foi produzido. Assim, a obra é autônoma em relação ao universo psicossociológico do qual emergiu. Mas

³⁷ Mas este discurso somente se dá pelas estruturas da obra. Como consequência, a interpretação é a réplica deste distanciamento fundamental que constitui a objetivação do homem em suas obras discursivas, comparáveis à sua objetivação nos produtos do seu trabalho e de sua arte (Ibid., p. 104).

por que isto acontece? Acontece graças ao distanciamento que é inerente ao processo de transformar o discurso em um texto, de inscrevê-lo enquanto obra. O “distanciamento alienante” que Gadamer não veria com bons olhos, Ricoeur o vê como algo constitutivo do próprio processo da escrita. E este distanciamento é o fator de objetividade que existe de modo inerente ao próprio texto antes de existir como uma postura metodológica e analítica própria ao mundo das ciências humanas. O autor é aquele que trabalha à moda de um artesão, neste caso um artesão da linguagem. Ele parte de uma intenção de realizar um trabalho específico, de criar algo, mas para dar conta de sua tarefa, necessita da utilização das matérias-primas e das ferramentas que lhe são oferecidas e possibilitadas pela língua. Não é incomum quando alguém relê um texto que está produzindo ficar com a sensação de que ele está pedindo algo mais para se constituir na sua plenitude e ser capaz de desvelar aquilo que Gadamer chamou de a “coisa do texto” e que Ricoeur chama de o “mundo da obra”. Assim, para atingir o seu objetivo, o autor deve respeitar o universo gramatical e semântico da língua, saber reconhecer suas potencialidades, respeitar os seus traços, suas possibilidades de uso, assim como as suas limitações; ele deve saber escutar a necessidade do texto assim como deve saber reconhecer as possibilidades da língua para oferecer ao texto aquilo que o fará emergir em um mundo próprio. Por exemplo, existem palavras em certos idiomas que exprimem melhor do que em outros, aquilo que se deseja dizer ou significar – e daí toda a problemática relativa à tradução que não será, entretanto, aqui abordada. Contudo, o mundo da obra somente emerge quando a dialética iniciada pelo autor com a escrita encontra sua contraparte na atividade do leitor; o mundo do texto somente emerge no momento da leitura. É o ato da leitura que faz emergir aquilo que poderia ser apenas letra morta ou signos gráficos registrados em um qualquer meio material. O texto se *configura* no momento de sua inscrição, mas se *reconfigura* no momento da leitura. Isto significa que as possibilidades de reconfigurações ou da emergência de mundos passíveis de serem descobertos na obra são incontáveis; as reconfigurações do texto e a conseqüente emergência de um mundo estão ao alcance de todos que saibam ler – como já o salientou Gadamer – e suas possibilidades serão tão múltiplas quanto são múltiplas as possibilidades de interpretação que emerge a partir da leitura de cada leitor: “A diferencia de la situación de diálogo, donde el cara a cara está

determinado por la situación misma de discurso, el discurso escrito se crea un público que se estende virtualmente a cualquiera que sepa leer³⁸” (Ibid., p. 105).

Por outro lado, ao tratar do mundo do texto, Ricoeur deixa claro que a sua abordagem hermenêutica ultrapassa os limites da hermenêutica romântica, assim como do estruturalismo. O que a hermenêutica deve interpretar não é o mundo subjetivo e psicológico do autor e sua genialidade, tampouco deve ficar restrita à desconstrução do texto através da análise de sua estrutura gramatical. O que se deve buscar interpretar é a coisa mesma do texto. Veja-se: quando o discurso se dá na interação face-a-face o sentido e a referência do texto podem sempre ser esclarecidos no momento mesmo em que ocorre o diálogo. Mas quando o discurso se torna texto ocorre um distanciamento desses sentidos e referências que estão ou podem estar evidentes ou ser facilmente esclarecidos no momento do diálogo. O sentido e a referência distanciam-se do autor no momento da escrita. O que fica não é a intenção do autor, mas um mundo de significações que emergem quando o texto é lido. O ato de registrar o discurso na forma de um texto garante, por um lado, um distanciamento próprio ao ato da escrita e, por outro lado, estabelece uma objetividade que se dá pela estrutura mesma da obra – subordinada à estrutura da língua. O sentido e a referência do discurso que foi inscrito emergem ou podem emergir novamente no momento da leitura. É o que proporciona a literatura de ficção, mas igualmente é o que é proporcionado pela literatura poética. E mais: segundo Ricoeur, a inscrição do discurso na forma textual o liberta de uma primeira referência – aquela que se dá no momento do acontecimento do discurso enquanto fala – e faz emergir uma referência segunda, aquela que remete ao mundo da vida de Husserl e ao ser no mundo de Heidegger. Note-se, pois: o ser que existe é linguagem, e estar lançado no mundo e saber de si implica em uma busca incessante para apreender aquilo que é próprio a este ser de linguagem que está lançado no mundo. Ao deparar-se diante da obra, o leitor passa a saber antes de tudo de si mesmo como este ser no mundo buscando compreender-se. Para Ricoeur, uma *proposição de mundo* é a maior dádiva da obra ao leitor.

³⁸ “Diferente da situação de diálogo, onde o face-a-face está determinado pela situação mesma do discurso, no discurso escrito se cria um público que se estende virtualmente a qualquer um que saiba ler” (Ibid., p. 105).

Esta dimensión referencial absolutamente original de la obra de ficción y de poesía plantea, en mi opinión, el problema hermenéutico fundamental. Si ya no podemos definir la hermenéutica por la búsqueda de otro y de sus intenciones psicológicas que se disimulan *detrás* del texto, y si no queremos reducir la interpretación a la deconstrucción de las estructuras, ¿qué es lo que queda para interpretar? Mi respuesta será: interpretar es explicitar el tipo de *ser-em-el-mundo* desplegado ante el texto³⁹ (Ibid., p. 107).

Comprender-se diante da obra: está é a quarta dimensão que decorre da noção de texto; este, o texto, é uma mediação por meio da qual o indivíduo compreende a si mesmo:

Este cuarto tema marca la entrada en escena de la subjetividad del lector. El lector prolonga este carácter fundamental de todo discurso de estar dirigido a alguien. Pero, a diferencia del diálogo, este cara a cara no se da en la situación de discurso; es, por así decirlo, creado, instaurado, instituido por la obra misma. Una obra se encamina hacia sus lectores y así se crea su propio cara a cara subjetivo⁴⁰ (Ibid., p. 108).

Com a noção de texto e de mundo da obra, Ricoeur faz erigir algo que resulta de sua filiação crítica à filosofia reflexiva, à fenomenologia e à hermenêutica. É notavelmente produtiva essa combinação que ele empreende a seu modo das contribuições de diferentes vertentes de pensamento acerca do indivíduo e do mundo social. Primeiro, ele recupera a noção de sujeito, ou melhor, ele retoma a ideia de construção do mundo subjetivo que vai sendo tecido de modo reflexivo pelo próprio indivíduo que se constitui como um eu. Como não se cansa de enfatizar, para ele o eu não pode ser compreendido e assimilado como o *eu* proveniente do cogito cartesiano. Nenhum eu se conhece de modo imediato e solipsista, isolado da dinâmica e da dialética do eu e do Outro. O saber de si, o constituir-se enquanto um eu que age, decide, promete, se compromete e sofre no mundo implica uma tarefa de interpretação que conduza à compreensão de si mesmo – este ser lançado no mundo, como diria Heidegger.

³⁹ Esta dimensão referencial absolutamente original da obra de ficção e da poesia levante, na minha opinião, o problema hermenéutico fundamental. Se já não podemos definir a hermenêutica como a busca do outro e suas intenções psicológicas que se dissimulam por trás do texto, e se não queremos reduzir a interpretação à desconstrução das estruturas, o que é que sobra para interpretar? Minha resposta será: interpretar é explicitar o tipo de ser-no-mundo exibido frente ao texto (Ibid., p. 107).

⁴⁰ Este cuarto tema marca a entrada em cena da subjetividade do leitor. O leitor prolonga este caráter fundamental de todo discurso de estar dirigido para alguém. Mas, diferente do diálogo, este face-a-face não se dá na situação de discurso; é, por assim dizer, criado, instaurado, instituído pela obra mesma. Uma obra se dirige aos seus leitores e assim se cria o seu próprio face-a-face subjetivo (Ibid., p. 108).

O que ocorre ao leitor diante do texto é o que a tradição hermenêutica chama de apropriação. Ricoeur explica que a apropriação do mundo que a obra faz emergir só é possível graças ao distanciamento que a escrita instaura e graças à objetividade característica da obra que é devida às objetivações estruturais do texto. Se de um lado existe um distanciamento e de outro lado existe uma objetividade, o que emerge dessa combinação é o que ele institui como a metáfora; com a qual emerge aquela coisa do texto de Gadamer ou do mundo da obra. Defrontar-se diante da obra implica uma postura de abertura constante aos mundos possíveis que emergem e podem emergir a partir do contato com o texto, isto é, implica um estar aberto e receptivo para um esquecer-se de si a fim de se conhecer e reconhecer no texto que se lhe confronta.

Contrariamente a la tradición del *cogito* y a la pretensión del sujeto de conocerse a sí mismo por intuición inmediata, hay que decir que sólo nos comprendemos mediante el gran rodeo de los signos de la humanidad depositados en las obras culturales. ¿Qué sabríamos del amor y del odio, de los sentimientos éticos y, en general, de todo lo que llamamos el *yo*, si esto no hubiera sido llevado al lenguaje y articulado en la literatura? Lo que parece así lo más contrario a la subjetividad, y que el análisis estructural hace aparecer como la textura misma del texto, es el *medium* mismo en el cual nos podemos comprender⁴¹ (Ibid., p. 109).

Escutar o chamado do texto aparece, a partir de então, como o ponto de partida e o ponto de chegada no processo perene de construção de uma identidade narrativa que possa justificar, legitimar e desinibir a ação que deve ser orientada de modo ético. E isto só se alcança conhecendo-se a si mesmo. O conhecer-se a si mesmo apenas se dá pelo conhecimento do outro. Conhecer ao mundo e aos outros seres que nele habitam é condição *sine qua non* para o se conhecer a si mesmo, isto é, para saber quem se é, onde se está e o que se deve ou não se deve fazer – aos outros e a si mesmo. E isto, passando pela compreensão e explicação, somente se faz contando uma história, isto é, de modo narrativo.

⁴¹ Contrariamente à tradição do cogito e da pretensão do sujeito de conhecer-se a si mesmo por intuição imediata, há que se dizer que somente nos compreendemos mediante o grande rol dos signos da humanidade depositados nas obras culturais. Que saberíamos nós do amor, do ódio, dos sentimentos éticos e, em geral, de tudo o chamamos de *eu*, se isto não tivesse nascido da linguagem e não tivesse sido articulado pela literatura? O que parece assim o mais contrário à subjetividade, e que a análise estrutural faz aparecer como textura mesma do texto, é o próprio *medium* no qual podemos nos compreender (Ibid., p. 109).

4.2.1 – Sobre a metáfora em Ricoeur

A metáfora é aquilo que emerge quando do encontro do leitor com o texto. É importante lembrar que Ricoeur tem algumas preocupações, internas ao campo de discussão filosófica e das ciências humanas, presentes no decorrer do século XX. Ricoeur recorre à hermenêutica como o caminho do meio que equilibra a oposição entre a abordagem ontológica (Heidegger e Gadamer) e a abordagem epistemológica (Dilthey); ainda mais, equilibra a oposição entre a explicação (que seria própria às ciências da natureza) e a compreensão (que seria própria às ciências do espírito). Ele está preocupado com o objetivismo estruturalista, por um lado, e por outro, ele está preocupado também com o subjetivismo proveniente da fenomenologia de Husserl e mesmo pela hermenêutica encontrada na obra de Dilthey. Este, segundo Ricoeur, mesmo tendo a intenção de constituir uma metodologia específica para aquilo que é próprio ao campo social, à história, etc., erra quando estabelece como ponto de chegada que a hermenêutica deve dar conta das intenções e das significações produzidas pelo outro que age; isto é, para Ricoeur Dilthey acaba por cair em um psicologismo que sabota o seu projeto em prol da autonomia metodológica das ciências do espírito.

A compreensão implica a necessidade de uma hermenêutica que conduza o *eu* a se conhecer a si mesmo. Como isto acontece? Acontece por meio da dialética entre figuração e refiguração. Explica-se: a figuração é aquilo que resulta da construção de um texto, de uma obra. O que é um texto, uma obra? É a materialização do discurso entendido como ação. Então, a ação discursiva se materializa na obra e assim figura um mundo: o mundo do texto. Mas para completar a dialética é necessário que o mundo da obra seja “decifrado”, refigurado no ato da leitura. O texto é um e o leitor é outro no par embalado por esta dança, por esta dialética que se dá entre obra e leitor. Pois bem, é desta dança, é desta dialética que emerge a metáfora. Mas, aqui é necessário distinguir aquilo que Ricoeur entende como metáfora morta – o mundo já cristalizado pela tradição – e a metáfora viva – a abertura para novos mundos; o novo mundo que emerge como consequência, como produto da interpretação e compreensão alcançadas pelo leitor. O leitor é confrontado, é interpelado pelo texto. O si mesmo do leitor, o seu mundo, é posto em questão pelo mundo da obra, pelo mundo descortinado pela obra. Ao proceder à interpretação e compreensão do mundo do texto, ou seja, ao lançar-se para fora de si, o leitor (re)encontra a si mesmo. É

por isso que Ricoeur corrobora uma ideia já defendida por Heidegger ao dizer que “compreender é sempre um compreender-se”. Para Ricoeur, compreender é compreender-se diante do texto. A refiguração é, pois, parte de um processo que culmina na preciosidade que é a metáfora viva; todo este processo coloca o *eu*, o si mesmo sempre em um lugar de abertura. Tal abertura amplia incontavelmente as possibilidades do *eu* se interpretar e de se conhecer a si – de saber da sua identidade que nunca deixa de se renovar ao longo da vida – e ao mundo que habita. Pensando o discurso – e as demais obras da cultura – como ação que se materializa no texto, Ricoeur propõe uma metodologia para as ciências humanas utilizando as contribuições do estruturalismo e da fenomenologia sem, contudo, incorporar aquilo que ele tanto critica: o objetivismo de um e o subjetivismo da outra.

Pois bem, qual é a relevância da discussão sobre a metáfora no conjunto dos argumentos que vêm sendo apresentados e que amparam esta tese? A sua relevância, considero, está na sua fertilidade reflexivo-analítica. Se o encontro do leitor com o texto faz emergir aquilo que Ricoeur chama de a metáfora viva, então pode-se vislumbrar e aventar hipóteses acerca das causas e condições que fazem as ideias legadas pela tradição serem, por um lado, assimiladas e, por outro lado, servirem de insumo criativo para a proposição de organizações sociais, mundos outros melhores do que o que já está estabelecido e vigente. Ricoeur entende, como se mostrará adiante, que a vida adquire sentido quando se procura viver a vida boa, com os outros, em instituições justas. Não seria razoável supor que, em graus variados, muito das inovações epistêmico-ontológicas dos autores que estudamos são alimentadas por estes ideais – a vida boa, com os outros, em instituições justas – que Ricoeur (1991) defende em *O Si-Mesmo Como Um Outro?* Na sequência, a proposta é a de buscar evidenciar esse potencial analítico-ontológico do texto, ou do discurso, como ação que se materializa na obra.

Em *Escritos e Conferências 2: Hermenêutica* (2011), Ricoeur se dedica a desdobrar as questões sobre o mundo do texto, sobre a metáfora, sobre ética e sobre a ação mencionados acima. A explicação, passo indispensável para proceder à compreensão, aborda o *sentido*; já a metáfora diz respeito à *referência* de uma obra. A metáfora vem de

lugar nenhum, isto é, é uma criação momentânea da língua. A inovação semântica proporcionada pela metáfora estabelece suas possibilidades no momento mesmo da leitura, isto é:

temos de assumir o ponto de vista do ouvinte ou do leitor e considerar a novidade de uma significação emergente como a contrapartida, da parte do autor, de uma construção da parte do leitor. Assim, o processo de explicação é o único acesso ao processo de criação. [...] Mas o momento decisivo da explicação é o da construção de uma rede de interações que torna esse contexto atual e único. É por meio dessa construção que todas as palavras, tomadas como um todo, adquirem sentido. Somente então a ‘torção metafórica’ torna-se ao mesmo tempo um acontecimento e uma significação, um acontecimento significativo, uma significação emergente na linguagem. Esta é a característica fundamental da explicação que faz da metáfora um paradigma para a explicação de uma obra literária. Construimos a significação de um texto da mesma forma que criamos sentido com todos os termos de um enunciado metafórico. [...] Um texto, com efeito, é um espaço de significação autônomo não animado pela intenção do autor; a autonomia do texto, sem o recurso desse suporte essencial, deixa o escrito exclusivamente para a interpretação do leitor (RICOEUR, 2011, p. 81).

O texto é algo vivo, é uma obra, uma “totalidade singular”. “O texto é uma espécie de indivíduo, como um animal ou uma obra de arte” (Ibid., p. 82). O texto é algo vivo cuja vitalidade vem de seu mundo próprio constituído pelos elementos gramaticais, léxicos e semânticos da língua na qual ele é escrito. Cada obra desvela o mundo do qual emerge; contudo, para Ricoeur, assim como para Gadamer, as possibilidades de interpretação de um texto nunca se encerram na obra mesma; as possibilidades de interpretação de um texto são tantas quantas são as possibilidades de leitura e interpretação da obra por qualquer um que seja capaz de ler. O encontro com a obra está sempre franqueando possibilidades de se conhecer ao Outro e ao mundo em que se vive e, assim sendo, o encontro com a obra está sempre abrindo ao leitor possibilidades de se conhecer a si mesmo. Embora o leitor – bem como o autor – seja um ser finito, enquanto dura a existência o processo de conhecer-se e de interpretar-se é um projeto aberto, fecundo de possibilidades que vão se revelando ao longo da existência.

Entre a explicação de um enunciado metafórico e a explicação de uma obra literária considerada como um todo há uma analogia:

Nos dois casos, a construção repousa nos “indícios” (clues) contidos no próprio texto. Um indício serve de guia para uma construção específica, pois contém, ao mesmo tempo, uma permissão e uma proibição; ele exclui as construções não adequadas e considera as que dão mais sentido

às mesmas palavras. Em segundo lugar, nos dois casos, uma construção pode ser considerada mais provável que outra, mas não mais verdadeira. A mais provável é aquela que, de um lado, considera o maior número de fatos fornecidos pelo texto, inclusive suas conotações potenciais, e que, de outro, oferece uma convergência qualitativa melhor entre os traços que considera. Uma explicação medíocre pode ser dita limitada ou forçada (Ibid., pp. 82-83).

O princípio da congruência e o princípio da plenitude são dois requisitos aos quais a explicação deve satisfazer para que a interpretação encontre sua propriedade hermenêutica. No plano da congruência, fala-se do sentido; no plano da plenitude, fala-se do significado. A obra possui uma densidade cuja apreensão plena diz respeito ao fato do que Ricoeur afirma, citando Humboldt:

a linguagem enquanto discurso (*Rede*) se mantém na fronteira entre o expresso e o não expresso. Sua intenção, seu objetivo é empurrar sempre para mais longe essa fronteira. [...] a interpretação propriamente dita se mantém igualmente nessa fronteira (Ibid., p. 83).

Isto é, a interpretação deve abarcar tanto o que o texto expressa quanto as possibilidades expressivas que ele veicula.

Diferentemente do discurso oral, o discurso materializado no texto não é o do tipo ostensivo (discurso próprio da comunicação oral), mas do tipo não ostensivo (discurso registrado na forma de um texto). Do que tratam os textos? Do mundo da obra, dessa obra a ser interpretada. A interpretação de um texto proporciona o encontro com o mundo, descoberto como uma totalidade composta pelas referências que os textos desvelam. Isto explica porque para Ricoeur o mundo do texto traz em si algo que é da “natureza da referência”, a saber, o fato de que

a significação de um texto não está atrás dele, mas na sua frente. Não se trata de algo velado, mas descoberto, aberto. O que faz entender é o que aponta para um mundo possível, graças às referências não ostensivas do texto. Os textos falam de mundos possíveis e de maneiras possíveis de se orientar nesses mundos. Assim, descobrir/abrir equivale, para os textos escritos, à referência ostensiva para a linguagem falada. A interpretação torna-se então a percepção das proposições de mundo abertas pelas referências não ostensivas do texto (Ibid., p. 84).

Contraopondo-se à hermenêutica romântica que influenciou as obras de Scheleirmacher e Dilthey, Ricoeur oferece uma interpretação diferente daquilo que se estabeleceu chamar de círculo hermenêutico: algo que tem a ver com uma subjetividade (a do leitor) compreendendo outra subjetividade (a do autor). Uma vez que a obra se constitui

como um mundo possível, a intenção do autor não é o que mais conta aqui; a obra é algo autônomo: suas possibilidades metafóricas não se deixam reduzir às intenções subjetivas do autor que a produziu.

Aquilo de que nos apossamos, que tornamos nosso, [por meio da leitura] não é uma experiência alheia ou uma intenção distante, mas o horizonte de um mundo para o qual uma porta se abre. A fusão das consciências, a empatia ou a simpatia já não servem como modelo para a apropriação da referência. Quando o sentido e a referência de um texto chegam à linguagem, o que chega à linguagem é um mundo e não reconhecimento de outra pessoa (Ibid., p. 86).

A hermenêutica assim percebida ganha com Ricoeur um aspecto ontológico que permite descrever, pela interpretação da obra, formas possíveis de ser e agir no mundo. Ao ler uma obra não é tão somente a apreensão de um mundo entregue pela metáfora que ocorre: acontece aí um processo de criação do si mesmo que estabelece para si formas de vida cujas ações são justificadas pela narrativa de si que o leitor constrói. Ou seja, trata-se de um processo eminentemente poético, isto é, de criação que se dá a partir de uma dialética entre a apreensão do *eu* e a apreensão do mundo que o texto faz descobrir diante de si. Observem-se tais ideias nas palavras do próprio Ricoeur:

Se a apropriação é a contrapartida da descoberta/abertura, então o papel da subjetividade não deve ser descrito em termos de projeção. Preferiria dizer que o leitor compreende a si mesmo diante do texto, de frente para o mundo da obra. Compreender a si mesmo diante de...; em face de um mundo, é exatamente o contrário de se projetar, de projetar suas próprias crenças e seus próprios preconceitos; é, em vez disso, deixar a obra e seu mundo expandir o horizonte da compreensão que tenho de mim mesmo. [...] Longe de afirmar que um sujeito domina sua própria maneira de ser no mundo e a projeta como o *a priori* de sua leitura, diria que a interpretação é o processo pelo qual a descoberta de novos modos de ser [...] dá ao sujeito uma nova capacidade de se conhecer. Se, em alguma parte, existe projeto e projeção, é na referência da obra que está o projeto de um mundo; o leitor é, conseqüentemente, enriquecido em sua capacidade de se projetar recebendo um novo modo de ser do próprio texto. Assim, o círculo hermenêutico não é negado, mas sim deslocado de um nível subjetivista para um plano ontológico: o círculo está entre minha maneira de ser – para além do conhecimento que posso ter – e a maneira aberta e descoberta pelo texto e pelo mundo da obra (Ibid., pp. 86-87).

Assim como em *Tempo e Narrativa I*, também aqui Ricoeur busca na *Poética* de Aristóteles elementos para amparar e expandir sua filosofia hermenêutica. Aprender o mundo da obra envolve considerar os elementos que a compõem e que se localizam na esfera da *lexis*: esta faria parte de uma caixa de ferramentas discursivas compostas pelo

emprego de palavras estrangeiras, da criação de novas palavras (neologismos), da abreviação ou alongamento de palavras; estas ferramentas escapam do emprego comum das palavras, pois que a unidade da *lexis* se encontra em sua função poética.

Já a tragédia é considerada como paradigma da obra poética e que possui a *lexis* como uma de suas partes constituintes. A tragédia representa o “plano da obra literária”, ou seja, seu enredo/trama/intriga. Segundo Aristóteles, o sentido da tragédia é assegurado pelo que ele chama de fábula ou *mythos*, o qual fornece um conjunto de caracteres estruturais sobre o qual a obra se ergue. O *mythos* é, portanto, considerado como a parte principal da tragédia.

A *mimese*, em contrapartida, é a ponte pela qual a metáfora é ligada ao sentido da tragédia por meio do seu *mythos*. Ela, a *mimese*, diz respeito à referência da tragédia, ao mundo que ela deseja criar. A referência da *mimese* é, portanto, o mundo a ser criado e é no *mythos* da tragédia que se assenta a construção poética do mundo a que a metáfora concede abertura. Logo, indaga-se: por que tal abertura se faz como algo digno de ser valorizado? Porque ela enseja a possibilidade de se criar novos e melhores mundos do que aqueles que, de fato, existem.

A importância da abertura para novos significados e, como consequência, para novos mundos, um procedimento cujo valor Ricoeur não se cansa de enfatizar, pode ser bem ilustrada por meio da atenção a que Aristóteles dedica ao universo ético e pedagógico. A criação poética assume, para o filósofo grego, uma importância que extrapola largamente o universo literário. A obra de arte ensina, educa, exemplifica de acordo com o caminho que conduz à uma vida ética, virtuosa e feliz. O poder catártico da tragédia justifica sua importância enquanto instrumento de formação ética e cidadã. A catarse como efeito da experiência do espectador ou do leitor diante da obra, provoca nele um processo de purificação de sua alma que não pode deixar de se apiedar ao contemplar os sucessos e insucessos a que estão sujeitos não apenas o herói, mas, igualmente, todos os tipos de personagens que compõem a tragédia. Por esta razão é que se explica a grande estima que Aristóteles dedicava à obra de Sófocles, em especial, às histórias de Édipo. O público espectador grego que assistia à encenação da peça ou o público leitor contemporâneo que lê a história em um livro ascendem e decaem, igualmente, com Édipo, nos momentos em que ele experimenta suas conquistas (o decifrar o enigma da Esfinge) e nos momentos em

que ele recebe as punições do destino inexorável ao qual deveria se submeter (descobrir que matou o pai e se casou com a própria mãe). Todos que acompanhavam a representação no palco, eram tomados de horror ao contemplar que a *hybris* edípica que o submete a um tal destino, faz parte também dele, espectador ou leitor (Cf.: ARISTÓTELES, 1984 e 2017; HOURDAKIS, 2001).

Pela via aberta pela interpretação da obra aristotélica, Ricoeur fala do “poder da metáfora”. Este poder resulta da articulação entre os procedimentos da *lexis*, da fábula/mythos e da intencionalidade que faz morada no interior da obra tomada em seu conjunto, isto é, “com sua intenção de pintar as ações humanas mais elevadas do que são na realidade: é aí que está a *mimesis*. Nesse sentido, o poder da metáfora procede daquele do poema enquanto totalidade” (RICOEUR, 2011, p. 89).

O trabalho de interpretação do texto, por outro lado, não exclui de seu horizonte a interpretação e a apreensão da metáfora como caminho de abertura a novos significados que transbordam para além dos significados já estabelecidos. Em sua interpretação da *Poética* de Aristóteles, Ricoeur prossegue na tarefa de evidenciar a relação final entre *mimese* e metáfora. A imaginação, entendida como o que se estende para muito mais além do que a “faculdade de extrair ‘imagens da experiência sensorial’”, é, assim, nutrida pelo alimento revigorante que é o fruto da comunhão entre metáfora e *mimese*. Nas palavras do próprio Ricoeur:

A *mimesis*, como vimos, faz as ações humanas parecerem mais elevadas do que são na realidade; mas a função da metáfora é transpor as significações da linguagem ordinária em favor de empregos curiosos. Não existiria uma afinidade mútua e profunda entre o projeto de fazer as ações humanas parecerem melhores do que são e o procedimento especial da metáfora que eleva a linguagem acima dela mesma? [...] Por que acharíamos novas significações em nossa linguagem se não houvesse nada de novo a dizer, nenhum novo mundo a projetar? As criações da linguagem ficariam despidas de sentido se não servissem ao projeto geral de deixar emergirem novos mundos pela graça da poesia... (Ibid., p. 90).

A análise do texto como paradigma analítico da ação é o que Ricoeur propõe no ensaio *El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto* (RICOEUR, 2002, pp. 169-195). Primeiro, a ação é situada na perspectiva weberiana e assim é

compreendida como “conduta orientada significativamente”. Somente se puder ser submetida a uma análise objetiva semelhante ao que ocorre com o texto, a ação pode se tornar um objeto para as ciências humanas. Assim como um texto, explica Ricoeur, a ação possui um referente; ela é significativa e remete a um mundo possível. Assim como um texto, a ação é, também, uma espécie de enunciação: “Tiene un contenido proposicional que se puede identificar y reidentificar como el mismo” (Ibid., p. 176). Existe, pois, uma estrutura proposicional da ação. A ação deixa sua marca assim como um discurso que se inscreve; ela se autonomiza, tal como o texto, do momento do seu acontecimento, e também se autonomiza do seu agente devido à sua “dimensão social” (Ibid., p. 178). Os atos têm efeitos que transcendem a intenção inicial do agente: “el tiempo social no es sólo algo fugaz; es también el lugar de los efectos duraderos, de pautas persistentes. Una acción deja su huella, pone su marca, cuando contribuye a la aparición de pautas que convierten en los documentos de la acción humana” (Ibid., p. 179).

A ação se institucionaliza no âmbito social, segundo essa abordagem, quando se faz registrar pelos arquivos da história. Isto significa que a história, seus arquivos, seus documentos, seus registros, seus monumentos, são a prova por excelência dessa autonomia da ação. Ao se inscrever, assim como o texto, ela se autonomiza da intenção do seu agente e se transforma, ou pode se transformar, em instituições. Logo, a importância de uma ação significativa transcende o momento contextual em que ela foi realizada. O significado de um acontecimento está aberto às interpretações que a ele se seguem. Vale assinalar que os contemporâneos da ação não possuem qualquer privilégio na atribuição do significado que emerge com a interpretação. A ação é algo muito mais consistente e duradouro, se expande para muito além do momento em que é realizada, assim como um texto que se fixa pela escrita; e quando ocorre a fixação dos seus efeitos, ou quando ela é reverberada no âmbito social que reflete, ela se fixa como uma instituição, como um modo de agir cujo significado pode ser sempre retomado e compreendido como o mesmo. A ação assim compreendida já se encontra formulada pela teoria sociológica weberiana e ao se remeter aos quatro tipos ideais de ação exemplificam-se melhor as ideias de Ricoeur quando compara a ação a um texto: a análise e interpretação de um e da outra é possível para as ciências humanas porque existe uma objetividade na inscrição, seja do texto ou da ação, que independe da intenção inicial dos seus autores; porque tanto o texto quanto a ação possuem uma estrutura constitutiva própria que é dada socialmente; porque ao se

inscreverem o texto e a ação passam a constituir os arquivos, documentos, registros e monumentos que dão forma ao que se chama de história. Fora isso, tanto o texto quanto a ação social são esferas de práticas que emergem de acordo com a capacidade humana para a linguagem e de acordo com os significados específicos que cada contexto linguístico, cada contexto de conversação e interação permite.

Como visto acima, o discurso tem um caráter ostensivo no momento mesmo em que acontece, no momento em que se dá a interação entre os interlocutores. Contudo, o acontecimento é passageiro, fugaz. Ao se inscrever na forma de um texto, o discurso conserva o seu significado e se torna algo duradouro, não sujeito ao desvanecimento ao qual está sujeito o acontecimento. O texto possui uma objetividade que é dada pela estrutura da língua que alimenta a caixa de ferramentas com as quais o discurso ou o texto é produzido. Então, uma primeira objetivação do texto é garantida pela análise gramatical que a língua proporciona. Segundo, o texto possui um referente e um significado. O referente do mundo já existente, isto é, daquilo a que se chama realidade, constitui o que Ricoeur chama de “metáfora morta”. Todavia, quando o referente está em aberto, a multiplicidade dos significados possíveis que podem emergir daquele texto possibilita o nascimento da “metáfora viva”. Ela possibilita o vislumbre ou a criação de novos mundos, de mundos diferentes, para além deste mundo dado onde o leitor se situa. Ao ser confrontado por esta multiplicidade de significados do texto; ao ser confrontado pelas possibilidades metafóricas que emergem do texto, o leitor deve “se esquecer de si para conhecer-se a si mesmo”, ou seja, ao ser confrontado pelo texto, o leitor passa a saber mais sobre si mesmo. Este ponto não será detalhado aqui, mas este é o caminho tomado por Ricoeur para fazer reaparecer e ressituar o sujeito soterrado pelas análises dos “mestres da suspeita” – Marx, Nietzsche e Freud – e pelas análises estruturalistas e pós-estruturalistas.

Recorrendo ao par explicar/compreender tão caro a Dilthey, Ricoeur procura demonstrar que os procedimentos de explicação de um texto possuem em sua própria estrutura analítica o elemento de objetividade tão valioso às ciências em geral e às ciências humanas; ele sempre estabelece uma distância necessária e produtiva entre o texto e o intérprete. E pela via da explicação é que se chega à compreensão: de si, do outro, do mundo.

Qual é então, afinal, a relação entre discurso e ação? Discurso e ação são modos de agir que se autonomizam do momento de seu acontecimento, se institucionalizam graças ao seu caráter eminentemente social. Ao se institucionalizarem e se cristalizarem nos textos e monumentos da história, discurso e ação adquirem uma autonomia em relação ao agente e ao contexto do seu acontecimento. Assim, tanto discurso quanto ação podem ser explicados, compreendidos e interpretados graças a essa “objetividade” que os constituem enquanto tal. Da ação que se “materializa” nos registros históricos emerge, pois, o conteúdo de análise – dito de outro modo, é o objeto – das ciências humanas e da sociologia, em particular. Então, sim, o que está sendo proposto é que a hermenêutica é o lugar próprio do fazer das ciências humanas; é o lugar no qual a sociologia poderá assegurar de modo duradouro a sua existência enquanto ciência *humana*. Obviamente que uma variação e expansão dos procedimentos metodológicos de estudo acerca do social não se encontra interdita à sociologia. Todavia, é necessário reconhecer que assim como a linguagem é a “morada do ser”, a hermenêutica é a morada, o lar do qual sempre deve partir e para o qual deve sempre retornar a fim de não se perder a si mesma e tampouco perder o lugar que lhe cabe no estudo dos fenômenos sociais.

4.3 – Diálogos entre Gadamer e Ricoeur – Por uma sociologia hermenêutica ou por uma hermenêutica sociológica

No que diz respeito ao problema das ciências humanas em geral, e, em particular, o problema da sociologia no que se refere ao seu campo epistemológico de atuação, será que a questão estaria, de fato, na consideração de um método? Será que o problema primordial da sociologia não seria o estabelecimento mesmo do seu “objeto” de estudo? Não seria o caso de considerar mais atentamente a deixa de Aristóteles quando afirma que o modo de lidar com aquilo que se deseja conhecer deve partir da coisa mesma? Isto é, o procedimento, o método, o caminho a ser adotado no processo de conhecimento de algo deve ser estabelecido a partir das especificidades próprias dessa coisa. Pense-se, portanto: às ciências humanas a coisa a ser conhecida não é o próprio ser humano que age no mundo? Não é daí que o seu próprio nome – ciências humanas – deriva? E se se considera a “natureza” mais fundamental do ser humano como a sua capacidade de pensar e agir a partir do que pensa, não se deve concluir, portanto, que a coisa com a qual lidam as

ciências humanas não pode ter um procedimento último que não leve em conta o caráter dinâmico do pensar e do agir? A pergunta, afinal, a se fazer é: como querer um método para as ciências humanas que se equipare ao método das ciências da natureza se o seu objeto é, fundamentalmente, diferente? Mas Dilthey não se preocupou exatamente com isso? Sim, mas focando no método quando o mais acertado seria focar na especificidade do *zoon politikon*, isto é, do ser que pensa e age a partir do que pensa. Logo, cabe às ciências humanas a tarefa de pensar e repensar a vida social, a vida de seres que precisam viver em coletividade uns com os outros, tendo como pressuposto básico a ciência – o saber no sentido aristotélico – de que lida, sumamente, com algo que é constituído pela linguagem e pelo pensamento. A cada projeto de conhecimento da vida em sociedade, cabe à sociologia a tarefa de pensar a contingência na qual se encontra a coisa que deseja conhecer. O caráter da “coisa social” estará sempre, portanto, aberto; e assim também será em relação ao procedimento, ou, se se preferir, em relação ao método, a ser adotado no seu proceder científico. A “natureza” da coisa social, assim como o melhor procedimento ao abordá-la, demanda que o objeto e o método estejam sempre sendo construídos e reconstruídos.

A sociologia pertence ao campo das ciências e, como já se salientou, a sociologia também se constituiu a partir do desiderato de se validar enquanto ciência, assim como as demais ciências humanas, espelhando de alguma forma os métodos de validação próprios de suas irmãs, as ciências naturais. Ao longo de sua história, a sociologia tem buscado o seu lugar próprio, mas direcionando os seus esforços para alcançar tal legitimação para um ponto que não é desprezível, obviamente, mas que é, na verdade, secundário. A preocupação primeira da sociologia deve ser a construção e reconstrução do seu objeto e somente a partir daí é que se torna possível conquistar o procedimento a ser adotado para lidar com algo que sempre se desvela de modo contingente.

A hermenêutica filosófica proposta por Gadamer e a hermenêutica fenomenológica de Ricoeur oferecem possibilidades analíticas e interpretativas que sugerem, com muita propriedade, caminhos possíveis para o fazer sociológico – para este fazer sociológico que sempre necessita lidar com algo que se constitui de modo contingente a partir do pensamento e da ação que é, por ele, o pensamento, orientada. Para Gadamer, não é possível estabelecer um método, se por isto se entende o procedimento de investigação indutivo, tal como o defendeu J. S. Mill. Mas, como tentou-se demonstrar, Gadamer está muito longe de deixar o problema do procedimento adequado às ciências humanas à

deriva. De fato, a preocupação de Gadamer com este assunto está muitíssimo bem registrada em sua obra magistral, *Verdade e Método*. Para aqueles, como o próprio Ricoeur, que compreendem que *Verdade e Método* deixa em aberto o problema do método, parece faltar um pouco mais de tomada de consciência acerca dos próprios preconceitos, assim como um pouco mais de abertura para pensar algo diferente daquilo que até então predominou no campo das ciências. Talvez se Ricoeur pensasse a ideia de método um pouco mais afastado da ideia tradicional associada à palavra “método”, talvez tivesse sido possível perceber que Gadamer não oferece gratuitamente o peixe, mas que, sem dúvida, ajuda a aprender a pescar.

Para Ricoeur a compreensão e a interpretação são possibilidades que se encontram sempre em aberto; as possibilidades de interpretação e compreensão são tão variadas e múltiplas quanto são variadas e múltiplas as pessoas que podem ter contato com um texto; este está franqueado a qualquer um que saiba ler e, de antemão, nunca está estabelecido, de modo definitivo, o que é que vai emergir quando do encontro do leitor com o “mundo da obra”. Assim como para Gadamer, para Ricoeur a hermenêutica é uma experiência cujas possibilidades se encontram sempre abertas.

A partir disso, nesta tese, toma-se a ideia de que para produzir um texto assim como para interpretá-lo devidamente, é necessário saber escutar o “chamado do texto”. E o que seria escutar o chamado do texto? Observá-lo atentamente de modo a deixá-lo dizer o que deve ser dito, bem como apreendê-lo de modo tal que lhe permita mostrar o que tem a dizer, a revelar os mundos possíveis que possui o potencial para revelar. E como se faz isto, essa escuta do texto? 1. Explicitando, pela gramática, a sua estrutura própria enquanto meio de comunicação e transmissão de algo – seja um saber, ou a ideia de mundos possíveis; 2. Procurando e permitindo aparecer o mundo que emerge da obra; 3. Considerando que o mundo que emerge da obra tanto se constitui pelas heranças recebidas do passado – a tradição – quanto pela sugestão de novos mundos possíveis – através da metáfora. A tarefa a ser levada a cabo é, portanto, a de permitir que, por meio de sua estrutura, o texto diga o que tem a dizer – tanto no momento da escrita quanto no momento da leitura.

Desdobrando um pouco mais o primeiro ponto, deve-se tomar o texto como algo vivo – tal qual ensina Ricoeur; como um todo que tem começo, meio e fim. O texto é

portador não apenas da palavra, mas também da linguagem própria ao mundo que ele descreve. O mundo que o texto descreve pode dizer respeito a um evento, fato, indivíduo, etc. Ou seja, considera-se aqui que a ideia de mundo compreende tanto o mundo social considerado em nível macro, como o mundo social considerado em nível micro. A estrutura própria da língua na qual o texto é escrito possibilita que se alcance apreender devidamente aquilo que o texto, o seu mundo, o diz. Se, do ponto de vista ontológico, a morada do ser é a linguagem, então, é por meio da língua que o texto emite o seu chamado e por este motivo um texto só pode ser escrito ou lido de modo inteligivelmente compreensível se quem o escreve ou o lê observa as demandas que o próprio texto apresenta para que possa ganhar vida e dizer algo significativo sobre alguma coisa a um interlocutor possível. O texto emite o seu chamado, assim, tanto para o seu autor quanto para o seu leitor. Se deseja bem ouvir e atender a este chamado, o autor deve considerar cuidadosamente a estrutura da língua e os recursos por ela possibilitados a partir da aplicação das regras gramaticais; deve considerar e respeitar o fato de que o texto possui um modo de ser que lhe é próprio: possui uma estrutura gramatical e linguística que permitem ou impedem que se diga ou se mostre algo de qualquer mundo que se deseje fazer emergir por meio da obra; e deve estar consciente do fato de que o texto veicula um mundo que é recebido da tradição, assim como veicula, por meio da metáfora, mundos, talvez, ainda inexistentes, mas igualmente possíveis. O autor deve sempre, portanto, ser capaz de rastrear os traços deixados pela tradição nos valores, saberes, comportamentos, visões de mundo que influenciam o mundo no qual presentemente habita. Ao conseguir rastrear esses “restos do passado” – para utilizar uma expressão de Gadamer – identificando-os, fundindo-os ao seu momento presente, o autor estará mais apto a ser bem-sucedido na tarefa de, interpretando, perscrutar os pontos de encontro possíveis e/ou necessários entre o passado e o presente, assim como possibilitar o espaço necessário para que possa emergir a ideia de um mundo futuro.

Pode-se tomar a perspectiva de que Ricoeur não contraria a ideia de Heidegger/Gadamer de que a compreensão é um existencial, isto é, que possui uma condição ontológica. O que Ricoeur faz é muito mais aprofundar este aspecto esforçando-se por demonstrar de que modo o compreender possibilita, mesmo a partir dessa existência dada *a priori*, a cada um saber de si e dos outros como existenciais. O propósito de Gadamer, de “esclarecer as condições sob as quais surge a compreensão” (GADAMER,

2015, p. 391) é, também, de certo modo, o propósito de Ricoeur. Contudo, “esclarecer as condições sob as quais a compreensão emerge” é, antes, um esclarecer-se a si mesmo como um ser que participa, e que se constitui enquanto tal, a partir da tradição. Quando Ricoeur propõe o recurso ao texto e aos instrumentos próprios para sua compreensão, ele está, antes, corroborando e não refutando a perspectiva hermenêutica de Gadamer. Caso o âmbito especificamente hermenêutico no qual cada um dos dois autores se situa pareça ser um argumento insuficiente da hipótese de que há mais concordância do que discordância entre eles, pode-se, então, recorrer a um ambiente muito mais fundamental e que é, para ambos, o lugar por excelência na qual se dá a condição ontológica do ser humano: a linguagem.

Ricoeur concorda com Gadamer – e, por extensão, com Heidegger – de que “o ser que pode ser compreendido é linguagem. O modo de existência daquele que almeja interpretar algo é um modo de ser linguístico, pois que somente pela linguagem este ser, e com ele, um mundo, ganha existência, ganha facticidade enquanto tal.

O ponto que necessita ser bem esclarecido diz respeito à questão do distanciamento do intérprete em relação ao objeto submetido à interpretação. Gadamer é do entendimento de que esse distanciamento não é possível porque ao intérprete não é possível distanciar-se da tradição que o forma e que recebe por meio da linguagem. Tanto o intérprete quanto o seu objeto emergem dessa tradição cultural e linguística. Contudo, isto não significa, segundo ele, que qualquer interpretação possa ser feita e aceita como verdadeira. No entendimento de Gadamer é um autoengano se acreditar que a neutralidade, o afastamento pleno em relação ao objeto é possível de ser alcançado. Quem nisto acredita, acabará por projetar na obra, à revelia desta, os preconceitos que não foi capaz de reconhecer em si mesmo. Para garantir a assertividade da interpretação, o intérprete deve ser capaz de saber entrar corretamente do círculo hermenêutico, ou seja, deve ser capaz de identificar e tornar-se consciente dos próprios preconceitos; deve saber distinguir os preconceitos verdadeiros dos preconceitos falsos. E como se faz isto?

O intérprete jamais se direciona à tarefa da interpretação de mãos vazias; ele sempre porta consigo uma compreensão prévia acerca daquele assunto de que trata a obra. A primeira tarefa a se realizar para saber o modo correto de entrar no círculo hermenêutico é tomar consciência de quais são as antecipações compreensivas que ele já carrega quando

se encaminha para o encontro com a obra. No linguajar dos herdeiros do neokantismo, poder-se-ia dizer que ele deve saber de antemão quais são os valores que o direcionam em um certo sentido. Atento para a própria tradição da qual a obra se originou, ele deve ser capaz de identificar ao final da tarefa interpretativa se a sua compreensão prévia possui correspondência com o sentido da obra em si mesma. É necessário saber ouvir se há ruídos nesse intercâmbio, nessa conversa que se estabelece entre o intérprete e a obra. Deve-se identificar os pontos de convergência – caso os haja – tanto quanto os pontos de divergência entre a expectativa de sentido e o sentido mesmo que a obra revela. Mais uma vez convém lembrar que, para Gadamer, se ele mais não avança em direção à proposição de um método similar ao das ciências naturais, é porque a natureza do objeto pelo qual se interessam as ciências humanas é, essencialmente, distinta. Sendo coerente com a proposta aristotélica que ele, Gadamer, defende de que o ponto de partida no caminho do conhecimento deve sempre ser o próprio objeto, a coisa a ser conhecida é que ele encaminha a forma como deu trato à questão epistemológica das ciências humanas nas obras aqui referenciadas.

Ricoeur concorda, sim, que tudo o que é humano emerge através da linguagem, mas ele discorda da ideia de Gadamer de que não é possível estabelecer algum distanciamento; aliás, ele defende que o distanciamento possui uma função fundamental na realização da tarefa hermenêutica: o distanciamento é o que libera acesso ao sentido próprio do qual a obra é portadora. Tal sentido pode ser portador das “notícias do passado” – tradição – como também pode ser portador de possibilidades para o futuro – metáfora – mas o certo, para Ricoeur, é que tal sentido para vir à tona necessita da distanciação do intérprete em relação à obra submetida à tarefa hermenêutica. E quais são os momentos que estão envolvidos quando da realização da tarefa hermenêutica?

Um primeiro momento que é crucial para a compreensão da tarefa hermenêutica é aquele em que o sentido do discurso se libera do momento do acontecimento e se cristaliza na obra; o discurso, ao ser escrito proporciona ao sentido que ele possa perdurar para muito além do momento do acontecimento da fala quando esta é inscrita em um meio material qualquer que seja. Um segundo momento que compõe a totalidade da tarefa hermenêutica é dado pela estrutura gramatical que subjaz à língua e às linguagens na qual o discurso é registrado. O intérprete está equipado com o que necessita para permitir que seja liberado o

sentido de que a obra é portadora quando compartilha a língua e as linguagens na qual o “mundo da obra” foi estruturado – conforme já abordado em seções anteriores.

A “coisa do texto” de Gadamer e o “mundo da obra” de Ricoeur são expressões utilizadas com o fim de indicar e de salientar que a obra possui uma existência que é autônoma: é autônoma em relação à subjetividade do seu autor e do seu leitor (passados ou contemporâneos); é autônoma em relação à expectativa prévia de sentido do qual o leitor/intérprete é portador. Isto já indica que, para ambos os autores, o ciclo hermenêutico somente completa sua tarefa quando a obra chega às mãos do seu leitor/intérprete. Este é responsável por, ao permitir que o sentido venha à tona, o ser que emerge por meio da linguagem possa, enfim, se revelar. Para Gadamer, esse encontro com a obra é nada mais nada menos do que um diálogo que se realiza entre a obra e o intérprete; um diálogo que realiza mais e mais o papel que lhe cabe na tarefa hermenêutica quando o *jogo* de fazer perguntas e fornecer respostas está jogando *os* interlocutores. Mais importante do que saber oferecer belas respostas, diz Gadamer, é saber fazer boas perguntas e somente quem é um perito da arte de ouvir o outro se torna capaz de realizar virtuosamente tal demanda que este jogo requer para poder acontecer. Daí a conclusão necessária a que se chega é que a tarefa hermenêutica é uma tarefa de cunho eminentemente ético: somente sendo capaz de respeitar o outro em sua alteridade; somente sendo capaz de acolhê-lo e de acolher as mensagens que traz consigo é que emerge um genuíno interesse em, de fato, fazer perguntas que auxiliem no aparecer da coisa que se mostra pelo acontecimento vivo da linguagem que é o diálogo.

4.4 – Sociologia, narrativa e identidade

Como se engendram a nossa história social e a nossa identidade pessoal? Ambas se constituem por meio de narrativas que vão sendo tecidas, costuradas, refeitas, ressignificadas ao longo das nossas existências. Enquanto há vida, há narrativas acerca dela sendo produzidas e o “espírito” de uma sociedade, tal como a identidade de um indivíduo são configurados por meio de histórias que os outros nos contam e que nós contamos para os outros e para nós mesmos. Sendo seres que se fazem pela e para a linguagem, parecemos inescapável o nosso profundo gosto pela atividade de ouvir e de contar histórias. As histórias que gostamos de ouvir e de contar foram sendo e são entretecidas no tear da nossa

existência com os fios de nossas vivências, das vivências dos nossos antepassados (os mais próximos e os mais longínquos) que foram e vão sendo legadas, transmitidas, narradas para a posteridade e para as gerações vindouras. Tais histórias – nos seus mais sortidos formatos – perduraram, perduram e perdurarão no tempo de acordo com a sua maior ou menor aptidão para se registrar e se gravar em nossas memórias. Importa, pois, considerar que uma narrativa é feita a partir de reflexões acerca dos significados de se viver em sociedade e de um questionamento em torno do difícil problema acerca do que é que faz com que nossas vivências sejam significativas e orientem, assim, as nossas ações.

Narrativas, na acepção ora adotada, são histórias acerca de fatos, eventos, acontecimentos, tradições, revoluções e especialmente das experiências e das trajetórias de vida de indivíduos e/ou grupos, seja na forma de ficção ou de não ficção, organizadas de modo a dispor significativamente (não necessariamente de modo cronológico) a sucessão de eventos que se desdobraram e que se desdobram no tempo. A partir disto, a tarefa que se propõe neste momento é a de apresentar algumas reflexões acerca das especificidades da narrativa sociológica. Esta pode ser entendida como um tipo de narrativa que se encontra situada no campo de produção das ciências humanas, mas que se utiliza, além de sua própria, das histórias narradas nos mais diversos campos das interações sociais. No campo de produção das ciências humanas, a sociologia coloca-se – e pretende-se – como um *locus* legítimo de interpretação e também de produção de significados acerca daquilo que é experimentado no espaço social. Portanto, cabe observar que a produção de significados no conjunto de todos os campos que compõem o espaço social é objeto de lutas pelo direito de participar legitimamente dessa atividade classificatória acerca do viver humano. Isto posto, depreende-se que tal entendimento acerca da atividade sociológica enseja uma tentativa de problematização de alguns dos fatores envolvidos na produção, assim como dos impactos da produção de conteúdo sociológico.

Nas páginas que se seguem buscar-se-á problematizar o que se entende como ações, interações e vivências sociais que se fazem pela tessitura narrativa dessas produções significativas, assim como problematizar o fazer sociológico então apreendido como uma atividade que produz e busca produzir conteúdo significativo sobre o social ao mesmo tempo em que se debruça sobre ele, a fim de compreendê-lo.

Incontáveis são os arquivos pelos quais se registram e a partir dos quais nos afloram as lembranças. Ao falar de memória parece incontornável o questionamento acerca de por que algumas coisas são lembradas, enquanto outras são esquecidas. Falar em memória tem a ver, assim, com falar sobre esquecimentos e lembranças.

Seja pensando-a como memória individual, seja pensando-a como memória coletiva, o certo é que tanto uma quanto a outra se constroem a partir de narrativas, assim como contribuem para que se construam novas narrativas. Entende-se, pois, que a narrativa constitui o material do qual a memória é feita, assim como é alimentada pelo material proveniente da memória.

Ensina-nos Paul Ricoeur que a narrativa pode ser compreendida como instrumento com o qual se registra a experiência humana do tempo vivido. Isto é:

O mundo exibido por qualquer obra narrativa é sempre um mundo temporal. [...] o tempo torna-se tempo humano na medida em que está articulado de modo narrativo; em compensação, a narrativa é significativa na medida em que esboça os traços da experiência temporal” (RICOEUR, 1994, p. 15).

Presente nos três tomos de *Tempo e Narrativa* há o desdobrar de argumentos construídos a partir da apropriação que faz Ricoeur do pensamento de Santo Agostinho sobre o tempo e do pensamento de Aristóteles acerca da atividade poética – encontrados no livro XI das *Confissões* e na *Poética*, respectivamente – a fim de dizer por que é tão importante a relação entre ambos, isto é, entre tempo e narrativa. Ricoeur acompanha a assertiva de Aristóteles de que o homem narra e ouve histórias devido ao seu impulso em direção à obtenção de conhecimento. Logo, demonstra-se a razoabilidade da importância que Ricoeur atribui à atividade de narrar:

Por que, pergunta ele, [Aristóteles] temos o prazer em ver imagens de coisas – em si mesmas repugnantes – animais ignóbeis ou cadáveres? [Aristóteles responde no capítulo IV de *A poética*] ‘A razão disso é que aprender é um prazer, não só para os filósofos, mas igualmente para os outros homens (...); com efeito, se se gosta de ver imagens é porque as olhando aprendemos a conhecer e conclui-se o que é cada coisa como quando se diz: este é ele’. Aprender, concluir, reconhecer a forma: eis o esqueleto inteligível do prazer da imitação (ou da representação) (Ibid., p. 68).

O outro ponto que se desdobra dessa experiência do viver humano é o que envolve a noção de tempo. Ora, o caso todo aponta para a relevância de se tentar compreender, afinal, o que é o tempo e como dele se participa. Filósofos e cientistas têm buscado

reiteradamente respostas para esta aporética questão e faz-se desnecessário dizer que não há resposta consensual e definitiva que dê conta da completude de tal problema, como bem o reconhece Ricoeur ao final do terceiro tomo de *Tempo e Narrativa*. “Se ninguém me pergunta, sei o que é. Mas, se alguém me pergunta o que é, já não sei mais dizer o que é o tempo”. A curiosa asserção de Santo Agostinho, oportunamente recuperada por Ricoeur no primeiro tomo de *Tempo e Narrativa*, expressa com propriedade o sentimento de embaraço que nos embala quando tentamos dizer, afinal, o que é o tempo

O tempo, diz-nos Ricoeur em diálogo com Agostinho, do livro XI de suas *Confissões*, sem que possamos dizer ao certo o que é, é algo que apenas apreendemos graças à atividade peculiar de nossa alma. Nossa apreensão e compreensão do tempo dar-se-ia, assim, psicologicamente. Traduzindo a explicação agostiniana, primeiro há que se considerar que o tempo, de acordo com a acepção encontrada no senso comum, é algo apreendido e dividido em passado, presente e futuro. Contudo, aí se coloca uma dificuldade, qual seja, a de como mensurar a durabilidade e a extensão do tempo se se considera que o passado já não é, o presente está sempre deixando de ser e o futuro ainda não é.

Ora, no intento de resolver tal dificuldade, inicia-se pela assertiva de que é no momento presente, no “instante pontual” (RICOEUR, 1994, p. 24) em que tudo sempre acontece que estará a chave para solucionar o enigma assim posto. É no momento presente que narramos o passado e que predizemos o futuro e daí se coloca o desafio de precisar, então, que parâmetro ou que instrumento de medição/mensuração utilizar. No “instante pontual” em que um acontecimento se desdobra, na medida em que se desdobra, se transforma em passado cujo registro se dá em nossa memória; a partir do registro na memória do acontecimento que já se deu, tem-se a continuidade do seu desdobrar no momento presente e a partir disso – memória do passado e atenção ao presente – prevê-se o devir que se nomeia como futuro. Narrar é lembrar, pois: narração implica memória, e previsão implica espera. Ora, o que é recordar? É resgatar uma *imagem* do passado. O que é prever? É constituir uma imagem antecipada do futuro. Como é possível? É possível porque essa imagem é uma impressão deixada pelos acontecimentos e que permanece fixada no espírito (Ibid., p. 27). O trabalho com essa imagem feito de modo intencional pela memória sempre se desdobra no momento presente e é a partir deste “instante

pontual” que ela se estende aos eventos que já ocorreram e se estende ao se projetar aos eventos que espera ocorrer, constituindo, então, o que entendemos ser o passado e o futuro.

Assim, teríamos o que com Agostinho podemos compreender como o triplo presente: presente do passado, presente do presente e presente do futuro. No entanto, cabe indagar: o que é que assegura que o registro deste transcorrer do tempo dê-se agora e continue a se dar no futuro? Esta questão é importante, pois, uma vez que a medida e a apreensão do tempo é algo que se dá no âmbito psicológico, faz-se necessário tornar claro que dispositivo assegura esse processo. “A noção de *distentio animi* [distensão da alma] só tem necessidade, para ser compreendida, de seu contraste com a *intentio* [intenção] imanente à ‘ação’ do espírito” (Ibid., p. 42). A atenção ao momento presente, a memória do passado e a espera do futuro configuram-se em uma relação de interdependência a partir da *intenção* que se estabelece na alma no sentido de estar atenta ao presente, de lembrar o passado e de projetar o futuro. Essa *intenção* é o que garante a apreensão da continuidade que se encontra entrelaçada e entrelaçando-se entre os três tempos (Loc. cit.).

Na narrativa, seja ela construída por meio da oralidade, da escrita, ou de qualquer outro recurso que se queira considerar, registram-se os acontecimentos experimentados e que se tornaram material para nossas lembranças quando os resgatamos através da memória. A narrativa participaria, assim, da constituição dos nossos aparatos cognitivos e emocionais de modo que cumpriria importante participação na atribuição de significado aos eventos passados e nas previsões e expectativas em relação ao futuro, ou ao devir das nossas experiências, ou seja, elas exerceriam destacada influência nas motivações e nas justificativas que utilizamos para legitimar ou, no mínimo, para pautar as nossas ações.

Uma fenomenologia do nosso cotidiano, em termos dos nossos processos comunicativos, poderia ser de utilidade na demonstração de que estamos quase continuamente (senão integralmente) envolvidos em produzir e em consumir narrativas. Uma forte razão para se justificar o porquê de tais fenômenos seria o fato já citado de que necessitamos de informações e de conhecimentos para garantir a nossa própria sobrevivência, tanto material quanto psíquica e emocional. Observe-se o que a respeito diz Ricoeur:

[...]existe entre a atividade de narrar uma história e o caráter temporal da experiência humana uma correlação que não é puramente acidental, mas apresenta uma forma de necessidade transcultural. Ou em outras palavras: *que o tempo torna-se tempo humano na medida em que é articulado de um modo narrativo, e que a narrativa atinge seu pleno significado*

quando se torna uma condição da existência temporal (Ibid., p. 85, grifos no original).

Ao apreciar as produções literárias contidas em obras como *O Morro dos Ventos Uivantes* de Emily Brontë e em *Drácula* de Bram Stoker, vemos a narrativa transcorrer por meio das memórias registradas nos diários dos seus personagens. Nestes, toda a história é tecida e contada a partir das impressões descritas e lembradas pelos personagens que as vivenciaram. Ao lê-las, temos uma sensação diferente daquela que temos quando a narrativa se desenrola concomitantemente aos acontecimentos; sabemos de antemão que todos os eventos já se deram, o destino dos personagens já estava selado desde o princípio. Contudo, podemos perguntar o porquê, a cada página, a cada episódio que avançamos, o personagem se lembrar e nos contar sua história daquele modo e não de outro, podemos perguntar se o desenrolar dos acontecimentos poderia ter-se dado de modo diverso àquele que nos é apresentado. Poderíamos, ainda, ficar a nos perguntar sobre os acontecimentos e detalhes omitidos e de como dar-se-ia a narrativa caso os acontecimentos e detalhes omitidos viessem a compor o enredo da história que nos é contada.

Também Machado de Assis, em *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, refaz a biografia pessoal do “defunto narrador” e a biografia social de uma sociedade por meio das lembranças do seu protagonista. A partir da memória individual de Brás Cubas, sentimos aflorar a todo o momento traços de uma memória coletiva que nos permite vencer a distância temporal, resgatar o passado e vislumbrar a sociedade brasileira do século XIX com suas idiossincrasias e contradições. O que se está colocando em questão é o fato de que a percepção que se constrói acerca de qualquer fenômeno e a própria constituição do “fenômeno em si mesmo” é sempre interpelada pelos intercâmbios de produções narrativas acerca do fenômeno. Algumas narrativas parecem ter o potencial de descrever com maior propriedade os fenômenos e as experiências do que outras.

Estabelece-se, portanto, que memórias e narrativas são reciprocamente construídas. Assim, ao situar o foco da reflexão aqui pretendida para um tipo de narrativa particular, qual seja, o da teoria sociológica, cabe perguntar: de quais materiais são constituídas as narrativas teóricas? Quais causas e condições ocasionam o fato de que algumas narrativas perdurem mais do que outras com o passar do tempo?

Maurice Halbwachs (2006, pp. 29-70) leva-nos a apreender de que toda memória se trata, de fato, de memória coletiva. Isto porque os eventos que são lembrados por um indivíduo, e cujas lembranças poderiam ser reputadas à sua memória individual exclusivamente, foram construídos e fecundados de significados na dinâmica da vida social, seja em família, na escola, na igreja, no trabalho, ou em qualquer outro grupo no qual o indivíduo compartilhe interações; a quase totalidade das experiências individuais é mediada pela presença e pela influência significativa de outros com quem se compartilham as mais diversas vivências. De acordo com a importância socialmente atribuída a um evento, este será mais ou menos lembrado ou esquecido pelos indivíduos que o experimentaram através das lentes sociais das quais se encontravam vestidos. Na atualidade do agora estariam, assim, sempre presentes, as experiências, imagens e marcas do passado.

É o que podemos ler em Oscar Wilde no seu muito famoso *O Retrato de Dorian Gray*. Um dos momentos que podem ser considerados como dos mais marcantes dessa extraordinária história, construída em torno de um retrato e do indivíduo que lhe serve de modelo, é a passagem em que Basil, o pintor que retratou a espetacular beleza de Dorian Gray, diz a este:

O pecado sempre se inscreve no rosto dos homens, impossível escondê-lo. As pessoas, às vezes, falam em vícios secretos. Isto não existe. O vício de um homem perverso sempre se evidencia nos contornos da boca, na inclinação das pálpebras, até mesmo no feitiço das mãos. Uma pessoa [...] procurou-me, no ano passado, para que eu lhe pintasse o retrato. Eu jamais o vi, e, na ocasião, nada sabia a respeito dele, embora, a partir de então, comecei a saber de muita coisa. Ofereceu uma soma exorbitante, e eu recusei. Na forma daqueles dedos, havia algo que eu odiava. Sei, agora, que estava correto em tudo o que pensei dele; a vida dele é terrível. Mas, Dorian, você, com seu rosto puro, vivo, inocente, com sua juventude maravilhosa, imperturbável... impossível acreditar em coisas que deponham contra você (Wilde, s/d., locais do Kindle 3091-3094. L&PM Editores. Edição do Kindle).

Não obstante os aterradores atos perpetrados por Dorian Gray após esta elogiosa afirmação a seu respeito por parte de seu amigo pintor, entende-se que a lição a se reter é a de que os valores, as paixões, os vícios, as virtudes, as práticas das pessoas gravam-lhes e deixam-lhes marcas pelo corpo. E aqui, transitando do âmbito literário para o âmbito da teoria sociológica, não caberia refletir o quanto o que foi dito logo acima nos remete à noção de *habitus* conforme a elaborou Pierre Bourdieu (2007, pp. 59-73)? Não se trata o *habitus* de uma *hexis*, uma disposição para determinadas ações que foram sendo incorporadas e desenhadas ao longo do processo de socialização e moldadas pelas relações

de sociabilidades diversas que se vão travando ao longo das vivências em sociedade que cada um experimenta?

É oportuno, assim, indagar um pouco mais a respeito de que narrativa é esta chamada sociológica; cabe indagar acerca do que é o material sobre o qual esta ciência se debruça conferindo-lhe a conformação de objeto; o que é, afinal, isto a que se chama de o “social”? Por que o social foi instituído como objeto da sociologia? Por que o social, de acordo com Durkheim, se constitui dos fatos sociais e de acordo com Weber, da ação social? Por que há descrições teóricas produzidas pelos sociólogos que foram relegadas ao ostracismo, enquanto que outras, como as de Pierre Bourdieu mencionado aqui, por exemplo, preservam seu vigor e continuam a fornecer algumas das palavras, dos conceitos que participam do vocabulário próprio às descrições sociológicas? Nas palavras de Bourdieu:

A forma assumida pela luta científico-política por legitimidade depende da estrutura do campo (a estrutura de distribuição do capital específico de reconhecimento científico entre os contendores). Essa estrutura situa-se entre os dois limites teóricos jamais alcançados: de um lado, a situação de monopólio de capital específico de autoridade científica; de outro, a situação de concorrência perfeita, que supõe a distribuição equitativa desse capital entre os concorrentes. O campo científico é o lugar de uma luta *mais ou menos desigual* entre agentes desigualmente dotados de capital específico e, portanto, desigualmente capazes de se apropriar do produto do trabalho científico que o conjunto dos concorrentes produz mediante sua *colaboração objetiva* ao colocarem em ação o conjunto dos meios disponíveis de produção científica. Em todo campo se colocam – com forças mais ou menos desiguais segundo a estrutura de distribuição do capital no campo [...] – os dominantes, em posições mais altas na estrutura de distribuição de capital científico, e os dominados, os novatos, que possuem um capital científico tanto mais importante quanto maior a importância dos recursos científicos acumulados no campo (BOURDIEU, 2013, pp. 125-126).

Não se poderia compreender o “social” como sendo um discurso descritivo das interações sociais, produto das disputas travadas no interior do campo científico sociológico? Tais disputas não se dão em torno de narrativas produzidas com a pretensão de descrever legitimamente as nossas vivências em sociedade? À frente de tais questionamentos, vale, uma vez mais, evocar uma passagem de Bourdieu (2013) com a qual ele inicia *A economia das trocas linguísticas*:

Por que um sociólogo se imiscui na linguagem e na linguística? Na verdade, o sociólogo não pode escapar a todas as forças mais ou menos larvares de dominação que a linguística e seus conceitos exercem sobre as

ciências sociais se não tomar a linguística como objeto de uma espécie de genealogia, interna e externa, visando antes de tudo trazer à luz os pressupostos teóricos das operações de construção de objeto por meio dos quais essa ciência se fundou junto com as condições sociais de produção e, sobretudo, de circulação de seus conceitos fundamentais [...] Podemos dizer que a crítica sociológica submete os conceitos linguísticos a um tríplice deslocamento ao substituir a noção de gramaticalidade por aceitabilidade, ou de língua por língua legítima; as relações de comunicação (ou interação simbólica) pelas de força simbólica e, ao mesmo tempo, a questão do sentido do discurso pela questão do valor e do poder do discurso; a competência linguística pelo capital simbólico, inseparável da posição do locutor na estrutura social (Ibid., pp. 144-145).

Pode ser útil aqui lembrar que os capitais econômico, cultural, social e simbólico são alguns dos tipos principais de capitais que, uma vez combinados, definem o lugar ocupado por um indivíduo no espaço social, isto é, a combinação desses capitais dispõe hierarquicamente a posição ocupada por cada indivíduo em relação aos demais. Cada pessoa recebe certa quantidade desses capitais como herança familiar desde o seu nascimento e ao longo do seu desenvolvimento a quantidade de cada capital pode variar ou mesmo se manter estável – à medida em que varia, de forma mais ou menos bem-sucedida, o trânsito do indivíduo em diferentes grupos e/ou instituições sociais. A posse de cada tipo de capital comumente pode reforçar, e de fato reforça, a aquisição e a manutenção dos outros capitais. Por exemplo, o capital cultural pode contribuir para a ampliação do capital econômico dado que pode aumentar as chances de um indivíduo se tornar mais competitivo e vir a conquistar os melhores empregos e os melhores salários disponíveis no mercado de trabalho. Dizendo de outro modo, ainda com Bourdieu, se trata aqui do fato de que as interações relacionais entre indivíduos são sempre feitas de forma prática no interior de estruturas que ele chama de campo de poder:

[...] entendo por tal as relações de forças entre as posições sociais que garantem aos seus ocupantes um quantum de força social – ou de capital – de modo que estes tenham a possibilidade de entrar nas lutas pelo monopólio do poder, entre os quais possuem uma dimensão capital as que têm por finalidade a definição da forma legítima do poder (BOURDIEU, 2007, pp. 28-29).

O *habitus* linguístico de um indivíduo, segundo Bourdieu, é delineado a partir da dinâmica própria ao grupo familiar, da classe social, do tipo de sociedade a que ele pertence. A capacidade de se utilizar das variações de sua língua, em particular no que se refere à sua norma culta, depende do domínio que dela se possui, da desenvoltura e da propriedade com que se a utiliza, da habilidade para valer-se do patrimônio linguístico,

cultural, social e simbólico a fim de se disputar e conquistar espaço nos diferentes campos nos quais um indivíduo se faz participante e concorrente. “A língua não é só um instrumento de comunicação ou conhecimento, mas de poder” (Ibid., p. 148).

Em geral, quanto maior for a quantidade do capital cultural e simbólico que se possui, acompanhada da combinação com a posse dos outros tipos de capitais, maior deverá ser o patrimônio linguístico assim como a capacidade, a habilidade e a competência para dele se dispor de modo a atingir objetivos específicos quanto à conquista do poder de produzir, consumir e classificar legitimamente os bens próprios a cada campo social.

O que pode ser dito e a maneira de dizê-lo numa circunstância determinada dependem da estrutura da relação objetiva entre as posições que emissor e receptor ocupam na estrutura de distribuição do capital linguístico e das outras espécies de capital. [...]. A razão de ser de um discurso nunca se situa completamente na competência completamente linguística do locutor, e sim no lugar socialmente definido a partir do qual é proferido, isto é, nas propriedades pertinentes a uma posição no campo de relações de classe ou num campo particular, como o campo intelectual ou científico. Por intermédio de sanções positivas ou negativas que aplica aos ocupantes das diferentes posições e da autoridade que confere ou recusa a seu discurso, cada campo traça os limites entre o dizível e o indizível (ou inominável): isso é o que propriamente o define (Ibid., pp. 160-161).

Entende-se, por conseguinte, que classificar um bem é também, ou principalmente, produzir narrativas sobre ele. O campo linguístico, assim como todos os campos que constituem o espaço social, tem como marca indelével o fato de ser um local de lutas pelo poder de produzir, consumir, mas principalmente de classificar legitimamente os bens que ali são produzidos, assim como qualquer tipo de obra que sirva à comunicação de alguma variedade de narrativa. Soa coerente com o que se expôs acima asseverar que “os sociólogos vivem de e para falar e escrever”. Talvez uma assertiva evidente para alguns, não tão evidente para outros, mas, sem dúvida, compatível com o que acontece no campo da produção sociológica, de acordo com as avaliações do mundo social que faz Bourdieu. Os sociólogos buscam a possibilidade de, legitimamente, fazer uso da palavra de modo a conseguir, por esta via, contar histórias que sejam significativas no que tange às experiências e ações humanas, primeiro para si e para seus pares e, depois, para todos os outros que participam e integram os diversos campos e espaços sociais nos quais a teoria sociológica pode reverberar. Ser bem-sucedido em produzir narrativas sobre o “social” depende, então, da posição ocupada pelo sociólogo no campo de produção sociológica,

sendo que tal posição resulta da quantidade de capitais que se possui e que são caros a este campo.

Podemos, então, aventar algumas explicações às questões apresentadas anteriormente, a saber: por que o social foi assimilado no campo sociológico como sendo a ação social – se nos alinharmos mais ao lado do pensamento weberiano – ou o fato social – se, por outro lado, nos alinharmos junto ao pensamento durkheimiano? O social como ação social ou como fato social – ficaremos apenas com estas duas descrições acerca do que seria o social a título de ilustração – resulta de lutas travadas no campo da produção do saber científico e intelectual que tiveram lugar na França e na Alemanha do século XIX e primórdios do século XX. Há que se notar, aliás, que o próprio “social” como objeto sociológico não surgiu plenamente e *a priori* já formado; deve-se levar em conta que a constituição mesmo do “social” – seja ele descrito como for pelos sociólogos – foi o fruto também da dinâmica na qual não apenas o saber, mas também o poder de produzir e classificar os saberes foi disputado pelas várias ciências humanas que buscavam se consolidar como entidades legítimas da produção de descrições sobre aquilo que seria próprio das interações e agências humanas. Sem negar a importância e o lugar que conquistou dentre as outras, vale lembrar que a sociologia é, tal como outras ciências das humanidades, também, uma narrativa. Ter isto em perspectiva, faz-se um ponto de partida elementar para que se logre a produção sociológica consistente e capaz de descrever significativamente, conforme se propõe, aquilo que é próprio do que descreve como o social.

Recuperando um pouco algo que foi dito mais acima, lembramos que, segundo Ricoeur, a partir de sua leitura de Santo Agostinho, uma das mais difíceis questões que se coloca para o nosso pensamento seria: o que é o tempo? É interessante notar como da tentativa de responder a isto, ao que seria o tempo, vemos surgir um delinear descritivo do que nos seria próprio, o fato de ter uma alma que, ao se lançar intencionalmente ao mundo, desdobra-se na capacidade da memória – apreensão ou resgate do passado –, da atenção – ao instante pontual no qual estamos sempre e reiteradamente – e da projeção – expectativa em relação ao vir a ser, ao futuro. O vivenciado se torna inteligível quando, apreendido

pela alma, desvela-se na forma do tríplice presente. Assim, a partir do momento em que adquirimos o domínio da linguagem passamos a descrever as nossas experiências no tempo por meio de narrativas. Logo, a inteligibilidade do mundo se faz pelo desenho que as narrativas oferecerem ao delinear as nossas histórias, as histórias de nossas vidas. Nesta leitura, então, observa-se um importante papel atribuído à memória – e, logo, aos aspectos psicológicos que nos são próprios –, uma vez que a apreensão e a inteligibilidade do tempo passam por ela, dela provêm e para ela remontam.

Por outro traçado, podemos ampliar a reflexão sobre memória, tempo e narrativa recorrendo uma vez mais às descrições de Pierre Bourdieu. O tempo socialmente apreendido e a sua relação com a construção do sentido da existência é o assunto discutido pelo autor em *Meditações Pascalianas*, principalmente no capítulo intitulado *O ser social, o tempo e o sentido da existência*. Aí se mostra a descrição que Bourdieu realiza ao tratar do difícil tema acerca de como apreendemos a nossa experiência no tempo, e de que elementos dessas experiências conferem sentido às vivências humanas, destacando dentre outros, como dispositivos analíticos, os conceitos de *habitus* e *campo*.

O presente é o conjunto daquilo em que se está presente, isto é, interessado (em oposição a estar indiferente ou ausente). Tampouco se reduz a um instante pontual (que só aparece, a meu ver, em momentos críticos em que o porvir está suspenso, questionado, objetivamente ou subjetivamente): ele engloba as antecipações e as retrospectivas práticas que estão inscritas como potencialidades ou vestígios objetivos no dado imediato. O *habitus* é essa presença do passado no presente que torna possível a presença do porvir no presente. [...] A autonomia perante o acontecimento imediato, muito mais desencadeador do que determinante, proporcionada pelo *habitus* [...] é correlata à dependência diante do passado que o *habitus* introduz e que orienta em direção a um certo porvir: o *habitus* reúne na mesma visada um passado e um porvir que têm em comum o fato de não serem vistos como tais. O porvir já presente só pode ser lido no presente a partir de um passado que nunca é percebido enquanto tal (o *habitus* como legado incorporado sendo presença do passado – ou no passado – e não memória do passado). A capacidade de antecipar e ver de antemão, que se adquire na e pela prática e pela familiarização com um campo, não tem nada a ver com um saber suscetível de ser mobilizado à vontade ao preço de um esforço da memória: ela só se manifesta em situação e está ligada, como que por uma relação de solicitação mútua, à ocasião que a propicia e que a faz existir como oportunidade a reter (que um outro a deixaria passar, despercebida) (BOURDIEU, 2001, pp. 257-258).

Assim como para Agostinho, como o lemos com Ricoeur, o tempo é algo que se dá no momento presente, mas cuja duração conta sempre com uma ideia de passado (a

memória) e com uma ideia de futuro (expectativa, projeção), também para Bourdieu, o tempo é algo que se dá no presente em fina relação com o passado e com a possibilidade de nutrir expectativas em relação ao futuro. Todavia, diferente da abordagem mais psicológica ou filosófica de Agostinho, a noção de tempo, para Bourdieu, é algo que se dá na esfera do social. O autor reconhece a existência de um tempo biológico e de um tempo mecânico (o tempo dos relógios), todavia, o que o faz humanamente significativo não é o fato de o tempo possuir um caráter biológico ou mecânico, mas, sobretudo o fato de possuir um caráter eminentemente social. Logo, para Bourdieu interessa pensar o tempo como tempo social.

Poderíamos iniciar uma discussão sobre o tempo como nos é apresentado por Bourdieu perguntando qual é o sentido da vida? O que nos é indispensável para poder viver de modo significativo? Podem-se perceber estes questionamentos perpassando toda a problematização feita pelo autor acerca do tema do tempo. Com a noção de *habitus*, entendido como passado incorporado a partir do qual se projetam as expectativas em relação ao futuro, coloca-se por que o tempo é entendido como algo que se desenrola sempre no momento presente. É no corpo, e tão somente no corpo enquanto fruto do processo de socialização e dos processos de sociabilidade, que as estruturas sociais estão cristalizadas, isto é, encontram-se incorporadas. O tempo é sempre percebido e atualizado, assim, no corpo. Como o indivíduo é quem participa da dinâmica relativa aos campos sociais e ao espaço social, é no corpo que se encontram as marcas resultantes do processo através do qual seu *habitus* foi estruturado. E isto, então, equivale a dizer que é em sintonia com as nossas *práticas* que o tempo é construído: significado e desdobrado no presente a partir de uma herança *prática* que foi incorporada e que é entendida como passado, e de uma expectativa em relação ao que se espera realizar, pela *prática*, naquilo que se entende como futuro.

Um corpo é sempre um corpo disposto a agir de certa forma e de acordo com o *habitus* incorporado entendido como experiência do passado. O passado incorporado é o que informa no presente quais expectativas alimentar, ou não, em relação ao futuro. As expectativas e projetos para o futuro estão geralmente informados pelas disposições para a ação que se encontram incorporadas no agora. As expectativas em relação ao futuro somente conseguem se sustentar se há um ordenamento e uma estabilidade social mínima que permitem aos indivíduos acreditar que algo, de fato, vai acontecer e de acordo com tal

expectativa orientar suas ações. Assim, o futuro poderia ser compreendido como uma projeção que se faz do presente. Os indivíduos esperam poder se dedicar a certas atividades tanto de trabalho, quanto de lazer que lhes traga o reconhecimento social do qual necessitam para situarem-se no espaço social e para saberem qual é o seu lugar nas hierarquias de estima social que cada um recebe. Ou seja, para se pensar em um eu, é necessário que o indivíduo tenha noção de qual é o seu lugar no mundo e que, mais ainda, esteja convencido de que há um lugar no mundo (social) reservado para ele. Viver é algo que ganha significado quando aquilo que se pensa e que se faz é compartilhado com outros e é significativo também para outros. Dito de outro modo: o sentido da vida se dá em relação ao reconhecimento que os outros prestam a nós. Por que acreditamos haver importância no reconhecimento que os outros nos concedem? *Illusio* é o termo que Bourdieu (2011, pp. 137-156) utiliza para explicar que a vida é experimentada pela lógica que orienta o agir social “como se” estivéssemos participando de um jogo – o jogo do viver em sociedade. As posições a serem ocupadas no espaço social pressupõem e alimentam a expectativa por um certo agir por parte do indivíduo. Este está tanto mais propenso a desempenhar bem o papel que dele se espera desde que tenha sido preparado para tal ao longo do processo de socialização que se inicia com a família. Cumprirá a contento o papel que dele se espera desde que o seu *habitus* esteja orientado para bem funcionar naquele espaço.

Mediante o investimento num jogo e o reconhecimento que pode trazer a competição cooperativa com os outros, o mundo social oferece aos humanos aquilo de que eles são inteiramente destituídos: uma justificativa para existir. [...] Com efeito, não é possível compreender o fascínio exercido quase universalmente pelos chocalhos simbólicos [...] e pelos atos de consagração que eles demarcam e eternizam, ou mesmo pelos alicerces mais ordinários dos investimentos no jogo social [...] sem levar em conta um dado antropológico que os hábitos de pensamento preferem legar à ordem metafísica, qual seja a contingência da existência humana, sobretudo sua finitude, a qual, como observa Pascal, ainda que seja a única coisa certa na vida, fazemos tudo para esquecê-la, atirando-nos ao divertimento ou buscando refúgio na ‘sociedade’ (BOURDIEU, 2001, p. 292).

O sentido do jogo está no fato de que aquilo que é o resultado de estruturas passadas (e que poderiam vir a ser modificadas no futuro) é tido como algo que necessariamente está fadado a acontecer no futuro, isto é, os indivíduos, de fato, têm fé, acreditam que o jogo é real, que “é pra valer” e assim jamais se desobrigam da busca pela oportunidade dele participar. O sentido do jogo e o sentido da vida, de certo modo,

confundem-se. A lógica do viver em sociedade assemelha-se, pois, à lógica de um jogo; funciona porque os indivíduos que dele participam ajustam-se e agem de acordo com suas regras. Entretanto, o jogo social é algo que é vivenciado como algo real diferentemente do que ocorre quando se pensa no jogo como algo que serve tão somente para fins lúdicos. A eficácia do jogo social está no fato de os indivíduos nele acreditarem, de o levarem tão a sério ao ponto de orientar e significar no presente as condutas passadas, e a partir destas projetar como agir no futuro e, note-se, tal agência estará sempre delimitada pelos limites próprios ao *habitus* daquele que pratica ou praticará a ação. As mudanças nas regras do jogo ocorrem quando surge um descompasso entre o *habitus* formado e a possibilidade de concretização das expectativas em relação ao futuro, ou então quando o espaço social já não oferece mais condições para que se realize no presente o *habitus* formado no passado. Quanto mais bem preparado um *habitus* está para agir do modo como se espera nos campos nos quais veiculam interações; quanto mais capitais conseguir obter e aumentar graças à ação adequada ao meio em que ela, a ação, se dá, maior será o volume de capital simbólico que se pode acumular. Logo, quanto maior for o capital simbólico acumulado por um indivíduo, tanto mais ele estará propenso a ser reconhecido pelos demais de modo a poder justificar, de dotar de significado, a sua existência. Acreditando que “Deus está morto” e sabendo-se mortal, o indivíduo busca na sociedade tanto o sentido quanto a justificação para sua vida.

Ser esperado, solicitado, assoberbado por obrigações e compromissos, tudo isso tem o significado não apenas de ser arrancado da solidão ou da insignificância, mas também de experimentar, da maneira mais contínua e mais concreta, o sentimento de contar para os outros, de ser *importante* para eles, logo para si mesmo, e encontrar nessa espécie de plebiscito permanente que vêm a ser os testemunhos incessantes de interesse – pedidos, expectativas, convites – uma espécie de justificativa continuada para existir. [...] O mundo social oferece o que há de mais raro, a saber, o reconhecimento, a consideração, ou seja, simplesmente a razão de ser. É capaz de dar sentido à vida, e à própria morte, consagrando-a como sacrifício supremo. Dentre todas as distribuições, uma das mais desiguais e, em todo caso, a mais cruel, é decerto a repartição do capital simbólico, ou seja, da importância social e das razões de viver (Ibid., p. 294).

Do que se acaba de observar, nota-se que a narrativa de Bourdieu sobre a questão do tempo, é que este é algo que está intimamente relacionado com aquilo que é o social, e assim, com a obtenção e distribuição do poder. Relacionar tempo e poder, diz respeito à probabilidade de se perpetuar certas estruturas objetivas de distribuição dos capitais e da posição ocupada no espaço social; é o poder de fazer esperar, uma espera que se baseia na

probabilidade de que algo venha a ocorrer conforme se anseia ou se imagina. A relação entre quem espera e quem faz esperar depende sempre da concordância daquele que espera em se submeter ao poder que o outro exerce sobre ele. Então, certa ordem e estabilidade, como sendo aquilo que assegura que as expectativas terão lugar como acontecimentos futuros, são elementos sem os quais não há meio de se exercer esse poder relativo à probabilidade de se dispor das posições no espaço social. Só faz sentido, então, pensar e falar em tempo se se o considera do ponto de vista daquilo que é o social. Aquilo que é experimentado agora pode ser lido como uma atualização que se faz do passado incorporado pelas experiências a que cada um foi submetido e que constituiu o seu *habitus* – isto é, o passado é algo que ultrapassa o entendimento que está nos limites da memória como pensada pela abordagem mais psicológica – e é a fé de que a inserção no espaço social será bem-sucedida o que proporciona a esperança em relação ao futuro. Portanto, corpo, *habitus*, prática e social, na descrição de Bourdieu, são mais do que palavras, são noções que se entrelaçam com a noção de tempo não somente a fim de dizer o que é este último, mas a fim de que, entrelaçando-se todos, se possa dar ao entendimento alguma explicação válida acerca de por que buscamos tanto o reconhecimento dos outros como forma de justificar o fato de nós, e cada um, também estarmos aqui lançados no mundo. Afinal,

haveria jogo mais trivial, mais total, do que a luta simbólica de todos contra todos, cujo móvel reside no poder de *nomeação*, ou melhor, categorização, em que cada um coloca em jogo seu ser, seu valor, a ideia que possui de si mesmo? (Ibid., p. 291).

Com Ricoeur concordamos que a experiência temporal do viver humano torna-se significativa quando é configurada por meio de narrativas; por outro lado, concordamos com Bourdieu de que há que se levar em consideração o poder e as lutas pelo poder de classificar o mundo social de modo a conceder e a receber os reconhecimentos que nos justificam perante os outros e perante nós mesmos, quando se trata – não apenas, mas principalmente – da possibilidade de construir narrativas legitimamente significativas acerca do viver em sociedade. Faz-se imprescindível ter em mente que sociólogos e sociólogas produzem narrativas acerca da experiência dos seres humanos vivendo uns com

os outros no mundo; assim como ter em mente que tais narrativas são tecidas no interior de um campo científico onde as lutas pela produção, consumo e classificação do bem denominado “social” se dão entre concorrentes que participam de modo desigual de tais disputas. Por esta via, as lições ensinadas por Bourdieu podem nos indicar pistas valiosas de por que algumas narrativas teóricas conseguem conferir maior significação legítima ao mundo social, assim como perdurar de modo muito mais duradouro nas nossas práticas, tal como em nossas memórias.

4.5 – Identidade Narrativa

Morgado Heleno (2001, p. 221) chama a atenção para o fato de que ao se propor as questões fundamentais que pretende trabalhar em *O Si-Mesmo Como Um Outro*, Ricoeur (1991) tem o cuidado de buscar desvencilhar em si o religioso do filósofo. Na verdade, é comum dentre os comentadores da vida e da obra de Ricoeur esse traçado ético fundamental de seu pensamento. Ele procura com o auxílio da filosofia, e sem prejuízo desta, aquilo que, primeiro, lhe sobrevem do âmbito religioso; uma das primeiras preocupações de Ricoeur estabeleceu-se em torno da problemática do mal. À questão acerca do mal, segue-se a preocupação com a finitude, o inacabamento e o sentido da existência humana.

Um autor como Adriaan Peperzak, chega mesmo a interrogar: o que é que dominou o pensamento europeu? E responde: a injunção “conhece-te a ti mesmo!” O autor desenvolve uma ideia estimulante, a saber: quando digo que quero conhecer o outro que está em mim, de que “outro se trata”? “Em que sentido podemos dizer que eu sou para mim mesmo como um outro no sentido de outrem?” E pergunta se haverá “analogia entre a relação de mim a outro e de mim a mim mesmo”. Ao desenvolver esta ideia interroga-se ainda se o respeito que devo ter por mim mesmo – o respeito pelo “outro” de mim; pela minha ipseidade – terá de facto [*sic*] analogia com o outro que não eu (MORGADO HELENO, 2001, pp. 222-223).

Em *O Si-Mesmo Como Um Outro*, Paul Ricoeur (1991) mergulha profundamente em uma discussão que foi sendo feita ao longo de sua trajetória intelectual, a saber, aquela que procura encontrar qual é o lugar do sujeito quando pensado do ponto de vista ontológico, epistemológico e ético; essas três esferas, para ele, se constituem de modo recíproco. E assim que pensar o sujeito, propõe ele, é ter que considerar como essas três

esferas se entrelaçam e inter cruzam proporcionando, então, que a *pessoa* possa emergir nos seus aspectos semântico e ético. Como já mencionado antes, Ricoeur assimilou muito da herança da filosofia reflexiva francesa, contudo, longe de anuir completamente com Descartes, para ele o *cogito* jamais será encontrado situado de modo atemporal e a-histórico. Mas, por outro lado, Ricoeur também está longe de anuir com a crítica de Nietzsche ao sujeito como sendo uma ilusão da gramática. Então, encontrar e situar o sujeito são tarefas que se realizam epistemologicamente, e pela via epistemológica chega-se ao universo ontológico que constitui o eu.

Para levar a cabo sua proposta epistêmica, Ricoeur se propõe quatro problemáticas: a da filosofia analítica, a da filosofia da ação, a da questão da identidade pessoal e a das determinações éticas e morais da ação. Além disso, também se propõe três objetivos que envolvem o seu estudo: o da relação entre análise e síntese; o da relação dialética entre ipseidade e mesmidade e o da dialética do si e do outro. Uma vez que para ele “não há reflexão sem análise”, o caminho epistemológico conduz ao encontro daquilo que é o aspecto ontológico do sujeito, daí que “explicar mais é compreender melhor”. A pergunta que se põe como “unidade temática” no estudo de Ricoeur é: “De facto, *quem* descreve, narra ou fala? Quem age? ‘Num sentido, pode-se dizer que o conjunto destes estudos tem por unidade temática *o agir humano*, e que a noção de acção adquire [...] uma extensão e uma concreção incessantemente crescentes” (Ibid., pp. 224-225, grifos no original).

Quem é a “pessoa” a que Ricoeur se refere? É um eu/si constituído pela mesmidade e pela ipseidade e que se atesta enquanto tal porque é capaz de se comprometer e de manter a promessa subjacente à palavra empenhada, ou seja, é alguém capaz de estabelecer e agir de acordo com princípios éticos. Ora, o sentido da existência humana deve estar voltado para se alcançar “a vida boa com os outros em instituições justas” (RICOEUR, 1991, pp.199-236) e, assim, que é somente a partir das relações de interdependência que os indivíduos mantêm entre si que é possível ao eu se constituir e agir de acordo com os princípios éticos que norteiam as suas ações e lhe abrem a possibilidade de se fazer mais como *ipse* do que como o mesmo, isto é, ao me comprometer com o outro no sentido de viver a vida boa em instituições justas, é que se abre a via através da qual a identidade vai se fazendo e se refazendo ao longo da vida no que ela, a identidade *ipse*, possui de cambiante. Tenho sempre um outro que me habita e tenho sempre outro que me é externo; a interação entre o si e o outro é responsável pela constituição mesma da noção de si.

Logo, a identidade narrativa não pode prescindir da dialética entre ipseidade e alteridade. A mesmidade é aquilo que me constitui e que é sempre o mesmo nas diferentes situações e contextos em que me vejo solicitado a agir. Diz respeito àquilo que sou enquanto unidade e individualidade biológica, psíquica e espiritual; diz respeito às experiências que tão somente eu vivenciei vestindo a minha própria pele. A ipseidade, na interpretação que proponho da obra de Ricoeur, vai sendo construída pelo agir no mundo. E aqui surge um ponto fundamental: o que sou *eu agindo no mundo*? Primeiro, alguém que tem uma visada amparada pelo senso estético que orienta o modo como percebo o mundo; segundo, alguém que assimilou certos valores desde a infância e que continua a assimilar valores – morais, políticos, estéticos, etc. –, uma vez que a vida, com seu caráter insondável, não cessou de acontecer; quarto, alguém que está sempre submetido ao imperativo da necessidade de ter que se relacionar com e agir em relação a outros. A questão primordial é que o agir acontece sempre orientado por valores e visões de mundo, mas não apenas isto; o modo como eu me proponho a me relacionar com os outros envolve sempre a imponderável necessidade de saber quem eu sou, o que quero e o que posso esperar de mim mesmo. É assim que posso me comprometer, isto é, empenhar minha palavra, e é assim que sustento a expectativa de que a minha palavra possa ser cumprida quando se materializa nas minhas ações. E ao encontrar o outro em relação ao qual desencadeio as minhas ações é que esse encontro com a alteridade se volta para a esfera *ipse* da minha identidade.

Esclarecendo um pouco melhor:

Podemos, diz Ricoeur, dissociar duas noções de identidade que correspondem a duas dialéticas [*sic*]. A primeira será a identidade *idem*, cujo traço fundamental é a mesmidade e a concomitante permanência no tempo. A íntima relação entre o “soi” e o “je”, obriga então a distender a noção de identidade e a mostrar a bifurcação que lhe é consubstancial. É que para além da identidade *idem* – que mostra a permanência do “je” no tempo e o facto de se tratar de cada vez do “mesmo” –, há também a identidade *ipse*, que permite uma referência a “si mesmo” distinta da mesmidade. Diz o autor que “a nossa tese constante será a de que a identidade no sentido *ipse* não implica nenhuma asserção respeitante a um pretense núcleo não cambiante da personalidade”. É esta relação entre mesmidade e ipseidade, no coração da identidade, que Ricoeur chama dialética. No entanto a própria ipseidade possui ela mesma uma dialética complementar entre “a dialética do si e do outro que si”. Significa isto que [...] é uma reflexão em torno da dialética entre ipseidade e mesmidade e ipseidade e alteridade (MORGADO HELENO, 2001, p. 223).

Na passagem seguinte, François Dosse (2017) ajuda a esclarecer um pouco mais o ponto acima e ajuda na transição para o próximo ponto, qual seja, o encontro que se propõe entre Ricoeur e Bourdieu:

Segundo Ricoeur, o sujeito é um ponto de chegada, um sujeito reencontrado após o longo percurso-desvio de apropriação dos ensinamentos da linguística, da análise literária, da sociologia, da antropologia e da história. Ricoeur continua o diálogo com as ciências humanas iniciado por Merleau-Ponty e brutalmente interrompido por sua morte prematura. Nos anos sessenta representa então a vanguarda do pensamento: “Recordo-me que, quando era estudante na Faculdade de Teologia de Paris em 1960, Ricoeur nos dizia que os três grandes mestres que têm transformado o pensamento eram Freud, Nietzsche, Marx e acrescentava às vezes Kierkegaard nos bons dias”. E, todavia, a potencialização do paradigma estruturalista vai descentrá-lo em relação ao pequeno círculo daqueles que radicalizam a ruptura com a tradição filosófica, Althusser, Lacan, Barthes, Lévi-Strauss, Foucault, Bourdieu, etc. Para Pierre Encrevé, que se mantém fiel a Ricoeur, mas adere ao mesmo tempo às teses bourdieusianas, os tempos são difíceis: “*Bourdieu via meu interesse por Ricoeur como expressão de um capricho pessoal, que poderia me perdoar enquanto protestante. Mas, segundo ele, não havia nada a fazer com Ricoeur, que permanecia espiritualista*” (DOSSE, 2017, p. 294, grifos meus).

O conhecimento das linhas gerais do pensamento de Bourdieu – uma praxeologia temperada pelo estruturalismo – e o conhecimento das linhas gerais do pensamento de Ricoeur – uma hermenêutica filosófica temperada com saberes diversos das ciências humanas – pode levar a pensar que propor que esses dois autores dialoguem entre si é algo desmedido, mas, não. Então, como, no entendimento adotado nesta tese, esses dois autores podem dialogar e fornecer ferramentas epistêmicas para pensar o lugar do sujeito e do social na teoria sociológica? Observe-se: segundo Ricoeur, a identidade é construída narrativamente, ela é tecida pelos fios que emanam do eu – a mesmidade do *idem* – e do si – a ipseidade do *ipse*. Contudo, essa identidade nunca está dada de antemão e ela nunca deixa de ser elaborada e reelaborada. A história de minha vida e de quem eu sou chega ao seu fim quando da minha morte; somente aí a identidade narrativa que venho forjando e que continuo forjando para mim ao longo da minha existência encontra um ponto final. Ponto final, mas ainda incompletude pois o que me torno após a minha morte está além das ferramentas narrativas que utilizo ao longo da minha vida. Minha história poderá continuar, seu conteúdo semântico poderá me ultrapassar, mas agora contada por outros que a mim sobrevivem e que, vivos, continuam submetidos ao imperativo da necessidade de reiterar continuamente as suas narrativas pessoais, logo, as suas identidades. Talvez eu

possa emergir, mesmo após a minha morte, como um *outro* para aqueles que continuam a viver construindo dialeticamente o jogo que é jogado pela ipseidade e pela alteridade. Não é por acaso que Ricoeur recorre repetidas vezes a Aristóteles quando fala do tempo, da narrativa, da poética, da poiesis e do seu caráter criador: somos o *zoon politikon* que, enquanto tais, não podemos prescindir do outro, da vida em comunidade, da vida política, da vida comum, da busca pela vida boa em instituições justas. A minha ipseidade está sempre se fazendo no interior de um movimento dialético com a mesmidade, mas, acima de tudo, em um movimento dialético com a alteridade, com o outro. Não posso, solipsisticamente, viver em comunidade; buscar a vida boa; ser justo; atestar-me através dos compromissos éticos que consagro, a não ser com o outro.

O que acaba de ser exposto até aqui indica algumas pistas em direção a uma expansão da compreensão da trajetória intelectual e biográfica de Gadamer, Ricoeur, Durkheim e dos autores pós-coloniais. O engajamento desses autores, seja o engajamento político, seja o engajamento ontológico-epistêmico não podem demonstrar que se tratam de vidas, de pessoas, que buscaram e que buscam se constituir como um eu cuja existência tenha sentido e valor para si e para os outros? Por que a sombra de Heidegger parece ter estado sempre, mais ou menos, presente no percurso que Gadamer traçou para si⁴²? Por que Ricoeur esteve às voltas, por toda a vida, em conciliar o homem de fé religiosa e o filósofo? (DOSSE, 2017, pp. 50-64). Que força o impeliu para além da dor de perder o filho que cometeu suicídio e dar continuidade aos seus estudos e à sua escrita cuidando para não perder o traçado ético que a ela sempre procurou conferir? (Ibid., pp. 479-487). Por que Durkheim se empenhou com tanto afincio para compatibilizar, com sua sociologia, o homem da ciência e o homem dos ideais republicanos liberais? Por que os autores pós-coloniais se empenham tão tenazmente em dar combate ao pensamento hegemônico que consideram opressor e negador de suas identidades? Por motivos diversos os quais não temos condições de os aventar todos, esses homens responderam e respondem ao entorno

⁴² De acordo com Kahlmeyer-Mertens (2017), no que se refere à relação entre Gadamer e seu mestre, há o registro de uma carta escrita por Heidegger ao seu discípulo, no ano de 1924, onde expressa seu descontentamento com o caráter e mesmo com as capacidades filosóficas de Gadamer. Comenta-se que as críticas do mestre tiveram efeito deletério sobre Gadamer durante muitos anos. Kahlmeyer-Mertens diz que quando da escrita de *Verdade e Método* (que levou dez anos para vir à luz), Gadamer parecia estar em um diálogo imaginário com Heidegger, motivo pelo qual, certa vez, chegou a dizer: “[...] durante muito tempo escrever representou para mim uma verdadeira tortura. Sempre tinha a desagradável impressão de que Heidegger estava me espreitando por cima dos ombros” (KAHLMAYER-MERTENS, 2017, Edição do Kindle).

social em geral e aos seus campos de atuação particulares em lutas epistêmico-ontológicas e políticas de modo a, por um lado, fazer emergir um eu, uma identidade que se posiciona diante do mundo para poder agir e assim o fazendo buscam a ratificação dessa identidade pelo reconhecimento que somente socialmente pode ser obtido.

Dito tudo isto, aqui surge o momento oportuno de introduzir mais algumas reflexões urdidadas a partir do pensamento de Pierre Bourdieu. Sendo preferível pecar pelo excesso do que pela falta, mais uma vez se faz oportuno apreciar uma passagem de *Meditações Pascalianas* em que o autor reflete sobre a vida e sobre a busca do reconhecimento social que a ela, à vida, confere sentido.

Ser esperado, solicitado, assoberbado por obrigações e compromissos, tudo isso tem o significado não apenas de ser arrancado da solidão ou da insignificância, mas também de experimentar, da maneira mais contínua e mais concreta, *o sentimento de contar para os outros*, de ser *importante* para eles, *logo para si mesmo*, e encontrar nessa espécie de plebiscito permanente que vêm a ser os testemunhos incessantes de interesse – pedidos, expectativas, convites – *uma espécie de justificativa continuada para existir*. [...] O mundo social oferece o que há de mais raro, a saber, o *reconhecimento*, a consideração, ou seja, simplesmente *a razão de ser*. É capaz de dar sentido à vida, e à própria morte, consagrando-a como sacrifício supremo. Dentre todas as distribuições, uma das mais desiguais e, em todo caso, a mais cruel, é decerto a repartição do capital simbólico, ou seja, *da importância social e das razões de viver* (BOURDIEU, 2001, p. 294, grifos meus).

É ainda com o amparo de Bourdieu (2007, pp. 15-58) que se explicita o problema em torno do qual se tem tentado problematizar o fazer da sociologia: o sociólogo, ao ter que lidar com o seu objeto, segundo o sociólogo francês, está diante de uma das tarefas mais difíceis – se não desesperada no dizer de Bourdieu – pois ele tem por *ofício* estudar práticas que têm lugar em campos de poder dos quais ele também participa. O sociólogo também é um membro da sociedade que investiga; também ele é portador de um habitus que se estrutura *no* e que estrutura *o* seu corpo, isto é, o seu agir. Por isso, ele considera tão árdua, e por vezes ingrata, a tarefa que cabe à sociologia pois ela envolve um tornar-se consciente das práticas que estruturam os campos de poder sem fazer uso de tal conhecimento em prol de objetivos alheios ao seu objeto de investigação. Sem esse proceder, o sociólogo pode acabar por tomar as apreensões do mundo que compartilha com o senso comum como objeto de seus estudos, bem como acabará por obter, desavisadamente, do senso comum as explicações para as práticas sociais que tem por tarefa estudar. Quando isto ocorre, mais não se faz do que ratificar com a autoridade do

campo sociológico as visões de mundo disseminadas e assimiladas a partir da vivência social corriqueira e cotidiana. Ao sociólogo, assevera Bourdieu, cabe *pensar relacionalmente*:

Como pode o sociólogo efectuar [*sic*] na prática a dúvida radical a qual é necessária para pôr em suspenso todos os pressupostos inerentes ao facto de ele ser um ser social, portanto, socializado e levado assim a sentir-se como peixe na água no seio desse mundo social cujas estruturas interiorizou? Como pode ele evitar que o mundo social faça, de certo modo, através dele, por meio das operações inconscientes de si mesmas de que ele é o sujeito aparente, a construção do mundo social do objecto científico? [...]. A sociologia corrente – que se exime a pôr em causa de modo radical as suas próprias operações e os seus próprios instrumentos de pensamento, e que veria sem dúvida em tal *intenção reflexiva* um vestígio de mentalidade filosófica, logo, uma sobrevivência pré-científica – é inteiramente atravessada pelo objecto que ela quer conhecer e que não pode realmente conhecer, pelo facto de não se conhecer a si mesma. Uma prática científica que se esquece de pôr a si mesma em causa não sabe, propriamente falando, o que faz. Presa no objecto que toma para seu objecto, ela descobre qualquer coisa do objecto, mas que não é verdadeiramente objectivado pois se trata dos próprios princípios do objeto (BOURDIEU, 2007, pp. 34-35, grifos no original).

Aqui vale tomar nota acerca da afinidade existente entre o que Bourdieu diz na passagem acima e o que dizem Gadamer e Ricoeur sobre pertencimento e distanciação da tradição – uma questão crucial para se pensar o trabalho do intérprete que lança mão da abordagem hermenêutica. É claro que entre os filósofos e o sociólogo há universos epistemológicos e pressupostos analíticos próprios, mas é interessante perceber como um autor como Bourdieu – que refuta a reflexão filosófica no interior do campo da sociologia – pode se assemelhar às proposições pertencentes a campos dos quais ele prefere se afastar. A citação que se faz logo abaixo complementa e aprofunda a esta que se acaba de apresentar:

A objectivação da relação do sociólogo com seu objecto é, como se vê bem neste caso, a condição da ruptura com a propensão para investir no objecto, que está sem dúvida na origem do seu “interesse” pelo objecto. É preciso, de certo modo, ter-se renunciado à tentação de se servir da ciência para intervir no objecto, para se estar em estado de operar uma objectivação que não seja simples visão redutora e parcial que se pode ter, no interior do jogo, do outro outro jogador, mas sim a visão global que se tem de um jogo passível de ser apreendido como tal porque se saiu dele. Só a sociologia da sociologia – e do sociólogo – pode dar um certo domínio dos fins sociais que podem estar na mira dos fins científicos diretamente prosseguidos. A objectivação participante, sem dúvida, o cume da arte sociológica, por pouco realizável que seja, só o é se se firmar numa objectivação tão completa quanto possível do interesse a

objectivar o qual está inscrito no facto da participação, e num pôr-em-suspensão desse interesse e das representações que ele induz (Ibid., p. 58).

Está claro, a partir do que se acaba de expor, que o empenho em favor da tomada de consciência das estruturas sobre as quais o sociólogo se insere e desencadeia suas ações, deve estar sempre no seu horizonte e na sua agenda de pesquisa. Mas o que mais se destaca, para a presente análise, do trecho do texto de Bourdieu retirado de *Meditações Pascalianas*, citado acima, é o alerta que ele faz para o fato de que as práticas sociais são sempre orientadas por um sentido de jogo no qual o prêmio principal que se tem em mira é o reconhecimento social que os outros nos conferem a depender da posição que se ocupa nos diversos campos de poder nos quais compartilhamos interações e o sociólogo não está isento dessa luta por ocupar espaços de posições sociais que lhe confirmem, como diz o próprio Bourdieu, o sentido da existência. Mas, mais ainda: a análise de Bourdieu pode convergir, complementar e ser complementada pela noção de identidade narrativa de Ricoeur. Obviamente que Bourdieu não dispensa uma noção de poder que faz parte mesmo da estrutura das práticas sociais, algo que em Ricoeur está ausente, mas, ainda assim, quando se trata de pensar processos de subjetivação, como é a proposta nesta tese, ambos os autores nos ajudam a situar melhor a partir de que lugar e do porquê de estarmos emitindo nossos discursos, logo, nossas ações, do modo como é da nossa prática fazer e, como consequência última, contribuem para auxiliar no desvelamento de sujeito e objeto que emergem do interior do campo da prática sociológica.

PARTE II – Teoria sociológica – O neokantismo, o século da ciência e o despontar da sociologia

1 – O neokantismo

A obliteração da história é uma das críticas que Georg Hegel (1770-1831) faz a Kant e sua *crítica*. Assim, Hegel trouxe a história para o centro do palco de sua filosofia e, assim, inaugurou o idealismo pós-kantiano. O idealismo hegeliano conquistou muitos seguidores durante o período de vida do autor assim como depois de sua morte e o hegelianismo não deixou de produzir muitos frutos – veja-se, por exemplo, a influência que exerceu sobre o pensamento de Marx, ainda que este diga que o tenha “virado de ponta cabeça”. Contudo, o século em que Hegel morreu e em que Marx nasceu ficou mais amplamente conhecido não como século do idealismo, mas, antes como século da ciência.

Desde a morte de Hegel (1831), os herdeiros do hegelianismo se radicalizavam de tal modo na abstração totalizante de sistemas, que inviabilizavam qualquer possibilidade de diálogo com as ciências. Enquanto a direita hegeliana se embrenhava no panteísmo, a esquerda mergulhava no panlogismo, [...]. Acontece que as ciências se encontravam lastreadas por suas conquistas práticas e teóricas, de modo que simplesmente ignoravam as hierarquias propostas pelos herdeiros de Hegel, que sempre situavam a ciência como mera engrenagem de um sistema. Desenvolvendo-se vertiginosamente e de modo autônomo, as ciências acabam por desterrar a filosofia (RESENDE, 2013, p. 18).

Vê-se, assim, que, graças às suas conquistas teóricas e práticas, o conhecimento considerado válido cada vez mais se alinhava ao ideal científico derivado da física newtoniana, isto é, aquele que procede pela observação e pela experimentação, a fim de chegar à proposição de leis explicativas universais e necessárias. Para se ter uma ideia da reviravolta provocada pelas novidades dos procedimentos científicos, até à época da morte de Hegel, a universidade se encontrava composta por quatro faculdades: filosofia, direito, medicina e teologia. Mas, a partir de então, ela se tornou a *stoa* das ciências (Ibid., p. 18). Dessa feita, o conhecimento filosófico que, em parte devido à influência do idealismo hegeliano, era considerado como metafísica não teria mais um espaço legítimo para apresentar proposições acerca do real – seja lá o que ele for. Ato contínuo, como forma de conduzir a filosofia de volta ao “panteão” dos conhecimentos válidos do mundo acadêmico, surgiu a proposta de se retornar a Immanuel Kant (1724-1804). Realizar uma

assepsia da filosofia de modo a livrá-la de seus traços metafísicos; diferenciar-se das ciências naturais; garantir para a filosofia a autoridade epistemológica que se esvaía para a seara daquelas ciências: tais foram os intuitos dos neokantianos.

Resende assevera que o neokantismo é, em geral, descrito como:

um movimento filosófico, dividido em algumas escolas, que teria dominado a filosofia acadêmica alemã entre meados do século XIX e a Segunda Guerra Mundial. Duas são as características gerais normalmente atribuídas a esse movimento: por um lado, a defesa de um retorno aos princípios do criticismo kantiano como meio de possibilitar um diálogo positivo com as ciências e escapar dos exageros especulativos do idealismo alemão, por outro lado, uma reação contra a metafísica extemporânea do positivismo cientificista em todas as suas variantes, materialistas, naturalistas, vitalistas, biologicistas, economicistas, historicistas, etc. (Ibid., p. 18).

Embora não esteja incorreta, tal visão, para este autor, simplifica a variedade teórica que erigiu esse movimento de retorno a Kant. Ainda assim, duas vertentes dominaram o debate: a da escola de Marburgo e a da escola de Baden. A primeira se assenta em um viés lógico-formal. A segunda em um viés mais histórico, o da filosofia dos valores. Marburgo e Baden buscaram mostrar que a filosofia teria, sim, algo de relevante a dizer sobre o real, sem necessitar sucumbir aos limites e problemas da abordagem idealista ou, por outro lado, da abordagem cientificista. A sociologia, então nascente, herdou as influências desse borbulhante caldo teórico e epistemológico que dominou o século XIX. Este ponto será retomado adiante. Importa antes, entretanto, considerar um pouco mais: qual era a situação da filosofia no século XIX? Em *História da Filosofia*, de 1892, Windelband:

conta-nos de maneira detalhada sobre esse *status* da Filosofia no período da segunda metade do século XIX. Conforme Windelband, o fator decisivo para o movimento filosófico do século XIX era o de saber qual seria o grau de importância que a concepção de fenômeno da Ciência Natural poderia reivindicar para as nossas concepções de mundo e de vida. Windelband nos fala que a Ciência Natural havia sido reprimida no início do século XIX, mas que, com o tempo, acabou por ter conquistado força e por ter retornado, ainda no mesmo século, como o padrão geral para medir o valor de cada experiência. Está claro que Windelband se referia ao Naturalismo típico dos oitocentos. E o movimento filosófico de maior representação desse tipo de “visão de mundo” foi o Positivismo. [...]. Sobre o Psicologismo, Windelband mostra que o que se devia fazer em sua época era formular a seguinte questão: em que sentido a vida psíquica pode ser submetida ao método e aos conceitos das Ciências Naturais? Windelband acreditava que a resposta para esta questão deveria

passar, primeiro, pelo problema do “direito” deste método e do “direito” destes conceitos em terem “soberania” na Filosofia. Por isso, o método e a sistemática do que se passou a chamar de Psicologia nunca foram tão contestados no século XIX. O Psicologismo influenciado pelo Positivismo e pelo Naturalismo de Mill, também sofrera reações nos oitocentos. *Assim, o Neokantismo foi um movimento crítico desta redução da Filosofia ao método e aos conceitos psicológicos pelos Positivistas (naturalistas e psicologistas), o qual tinha Adolf Trendelenburg como figura-chave para a atitude anti-psicologista [sic] neokantiana* (MARTINS, 2014, pp. 26-27, grifos meus).

É nesse clima positivista que a psicologia experimental “se pretendia como o único programa verdadeiramente científico para a interpretação dos fenômenos da consciência” e sua influência se espalhou em outras áreas, como, por exemplo, “nas artes, na literatura, no direito, na linguagem, na moral, na estética e na religião” (RESENDE, 2013, p. 20). Assim que:

No âmbito da lógica, os métodos da psicologia experimental, chamada então de “ciência natural do espírito”, constituíram o psicologismo, que tinha por pretensão observar empiricamente o que seria o funcionamento lógico da psique, explicando, através de causas psíquicas, o funcionamento do pensar, dos juízos e da verdade. [...]. Uma segunda geração de psicologistas, [...] distanciava-se do materialismo ingênuo da primeira, reconhecendo a impossibilidade de nivelção do campo lógico com a mecânica das impressões sensíveis. [...]. Esses reconheciam a problemática transcendental inaugurada por Kant e procuravam fornecer uma resposta psicologista que a dissolvesse. *É contra essa segunda geração de psicologistas que se constituem os programas de lógica das escolas neokantianas de Marburg e de Baden*, e é também contra quem Frege e Husserl elaboram suas críticas à circularidade que o psicologismo havia instalado no interior da lógica (Loc. cit., grifos meus).

Há uma tese de que a volta a Kant teria sido desencadeada não por filósofos, mas por cientistas insatisfeitos com as limitações das ideias materialistas para lidar com certos problemas que a ciência se colocava; no interior mesmo do campo científico começou a haver certa inquietação acerca das possibilidades explicativas das ciências naturais ao lidar com certos temas. Por volta de 1850, começaram a surgir publicações que evidenciavam essa desconfiança em relação aos exageros do materialismo e teve início uma volta ao campo filosófico a fim de se campear ferramentas que possibilitassem lidar com esses limites das ciências. Encontram-se nomes tais como os de Johannes Müller (1801-1858), Justus Liebig (1803-1873), Hermann von Helmholtz (1821-1894), Gustav Theodor Fechner (1801-1887), Rudolf Wagner (1805-1864) compondo esse grupo de cientistas insatisfeitos (Ibid., p. 21).

Kuno Fischer (1824-1907) e Friedrich Adolf Trendelenburg (1802-1872) são dois dos principais nomes que ajudaram a impulsionar o neokantismo para o interior das cátedras de filosofia nas universidades. Fischer, mais influenciado pelo pensamento de Hegel, apresentava tendências ao idealismo, ponto em relação ao qual Trendelenburg apresentava reservas pois tendia mais, a partir de uma retomada de Aristóteles, ao realismo. Ambos foram os principais responsáveis pela formação das gerações de neokantianos que os sucederam e a posteridade do neokantismo ficou marcada por essas tendências divergentes entre idealismo e realismo. Duas obras sintetizam as ideias que passariam a orientar os estudos neokantianos: *Kant und die Epigonen*⁴³ (1865), de Otto Liebmann (1840-1912), e *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*⁴⁴ (1865), de Friedrich Albert Lange (1828-1875).

Discípulo de Kuno Fischer, Liebmann acusa, em seu livro, toda a filosofia pós-kantiana, os chamados “epígonos”, de ter mal compreendido Kant ao aceitarem e fundarem as suas filosofias sobre a coisa em si. Mesmo que de modo disfarçado, a coisa em si estaria pressuposta no idealismo de Fichte, Schelling e Hegel, no realismo de Herbart, no empirismo de Fries e na metafísica de Schopenhauer, algo incompatível com o verdadeiro espírito kantiano, para o qual a coisa em si seria apenas um conceito operativo da razão. Em função desses mal entendidos, tornava-se urgente recuperar o pensamento de Kant, de modo que, ao final de cada capítulo, Liebmann exclamava: “Deve-se, pois, voltar a Kant.” (*Also muß auf Kant zurückgegangen werden*) (Ibid., p. 21).

Em 1866 surgiu a obra de Lange sobre a história do materialismo na qual ele procurava corrigir as imprecisões do pensamento de Kant, propondo uma defesa a favor do entendimento de que havia uma complementaridade entre a crítica kantiana e as ciências empíricas. Lange conseguiu influenciar aquele que foi seu aluno, assim como foi aluno de Trendelenburg, e que viria a ser considerado o primeiro grande nome do neokantismo: Hermann Cohen (1842-1918). Este, embora apresentasse reservas ao que entendia ser um resíduo de fisiologismo no pensamento de seu mestre, foi responsável pela edição das obras tardias, assim como assumiu a cadeira de Lange em Marburgo, quando de sua morte em 1876.

⁴³ *Kant e Seus Epígonos*, em tradução livre, uma vez que não há publicação da obra em português.

⁴⁴ Em inglês, a obra foi traduzida com o título: *History of Materialism and Criticism of its Present Importance*. Não há versão publicada em português.

Rudolph Hermann Lotze (1817-1881) é outro nome reconhecido por sua contribuição para o neokantismo nesse momento de sua constituição. Lotze, que possuía formação em ciências naturais, procurou intermediar o diálogo entre filosofia e ciências procedendo não mais ao modo sistemático, caro à filosofia idealista, mas partindo da *análise de problemas*. Tal procedimento influenciou o pensamento de Windelband, que ainda matinha certa influência do romantismo, e que viria a ser um dos principais nomes da escola de Baden. Foi sob a orientação de Lotze que Wilhelm Windelband (1848-1915), outro importante representante do neokantismo que foi aluno de Fischer e Trendelenburg, defendeu sua habilitação em Leipzig. No conjunto do entendimento dos neokantianos, que despontavam no horizonte epistemológico do século XIX, propunha-se fazer ver que, mesmo que Kant não o tivesse percebido claramente, o caso era o de “compreender o pensamento de Kant para além do próprio Kant” (Ibid., p. 24), de modo a clarificar que uma coisa seria tratar dos processos cognitivos do conhecimento e, outra coisa, seria a questão de como estabelecer, filosoficamente, a sua validade. Resumindo:

Em termos gerais esses são os principais pontos por meio dos quais se constituirão aquelas que serão consideradas as duas principais escolas neokantianas: a escola de Marburg, que teve como primeiro nome Cohen, seguido por Paul Natorp e Ernest Cassirer; e a escola de Baden, que se desenvolveu no sudoeste da Alemanha nas universidades de Heidelberg, Freiburg e Straßburg, tendo como principais nomes Windelband, seguido por Heinrich Rickert, Emil Lask, Bruno Bauch e Jonas Cohn. [...] Apesar de todas as diferenças, um tema que parece ser compartilhado por todos os neokantianos diz respeito ao ponto de partida da filosofia quando considerada em relação às ciências. É relativamente consensual entre as escolas neokantianas a interpretação de que a partir de Kant fica claro que a questão fundamental da filosofia, em relação às ciências, não é determinar como se dá o conhecimento, mas a análise da validade do conhecimento, daquilo que funda a verdade do conhecimento. Ou seja, determinar empiricamente como se dá o conhecimento é uma tarefa para as ciências especializadas, por exemplo, a fisiologia, a psicologia e a sociologia, já a validade do conhecimento é um problema transcendental, do qual se ocupa a filosofia. Desse modo, a filosofia não cuida do conhecimento, mas apenas das condições de possibilidade, que tornam um conhecimento objetivamente válido (Ibid., pp. 23-24).

Se há um consenso entre as escolas de Marburgo e de Baden acerca do ponto de partida da filosofia, o mesmo já não se nota quando se coloca em questão o quê, propriamente, seria esse ponto a partir do qual se situar epistemologicamente. Para Cohen, dever-se-ia tomar o “fato da ciência” como ponto de partida da investigação filosófica; a ciência, que com o seu procedimento matemático visa a um conhecimento objetivador da

natureza, é que constituiria o “objeto” de análise a ser apreciado pela filosofia. Ou seja, aqui importa a investigação acerca do modo como a ciência estabelece os seus objetos. Windelband, ao contrário, defende a posição de que o que a filosofia deve investigar de modo prático é, antes, os valores orientadores da formação dos juízos científicos. O ponto fundamental da diferença entre as duas escolas é que Windelband, representando a escola de Baden, asseve que a verdade é um *valor* estabelecido pela ciência; entendimento ao qual Cohen, representante de Marburgo, se recusa a prestar anuência. Logo:

Esse enfoque nos valores, por parte de Windelband, levará o neokantismo de Baden ao desenvolvimento de uma teoria geral do juízo, segundo a qual os juízos científicos (juízos teóricos) constituem apenas um tipo de juízo, qual seja, os juízos orientados pelo valor verdade. Além dos juízos teóricos, haveria também juízos não teóricos, como os juízos éticos, estéticos, religiosos, etc., os quais seriam orientados por outros tipos de valores, como o bem, o justo, o belo, o sagrado, etc., e os quais diriam respeito a outras dimensões da experiência humana para além da ciência, como a moral, o direito, a arte, a religião, etc. Com isso, Windelband procura reformar e ampliar o projeto de Kant. Como, na *Crítica da Razão Pura*, Kant reduziu o papel da filosofia à análise do caráter *a priori* dos juízos teóricos específicos das ciências da natureza, trata-se, portanto, de completar a empresa kantiana com a análise do caráter *a priori* dos outros tipos de juízos. Mesmo dentro das ciências, é preciso distinguir tipos de juízos, o que Windelband fará através da distinção entre ciências nomológicas e ciências ideográficas, e Rickert, com a distinção entre ciências naturais e ciências culturais. Assim, desenvolve-se, em Heidelberg, a noção de que a filosofia deve ser compreendida como filosofia da cultura e que a ciência é apenas um fenômeno histórico-cultural específico. (Ibid., pp. 25-26).

De que se trata, afinal, essa volta a Kant? Retornando ao autor do criticismo, observa-se que ele propôs realizar uma “revolução copernicana” na filosofia. Segundo Kant, o conhecimento somente pode ser dito verdadeiro quando as formas puras existentes no entendimento são preenchidas pelos dados obtidos empiricamente; por seu turno, os dados obtidos empiricamente somente são compreendidos, isto é, efetivamente entendidos, quando são articulados pelas formas puras do entendimento. Kant, portanto, de fato, radicalizou um questionamento acerca do sujeito do conhecimento. Diferente da concepção cartesiana, para Kant o conhecimento é fruto de uma *relação* entre sujeito e objeto; o sujeito participa da constituição mesma do objeto. Por que isto se dá? Porque, para Kant, não é possível conhecer o objeto em si mesmo. Apenas é possível conhecer aquilo que aparece do objeto, a saber, o seu caráter fenomenológico. Contudo, a aparição e a percepção do fenômeno são sempre mediadas pelo sujeito através da intuição e do

entendimento, sendo que a conjugação de intuição e entendimento é um requisito necessário e indispensável para se poder obter o conhecimento verdadeiro.

Kant aprofundou, portanto, o deslocamento do foco da pergunta filosófica sobre *o que é o real* para a pergunta filosófica acerca das *condições de possibilidade* do conhecimento do real iniciado por Descartes. Para Descartes, o conhecimento do real está centrado no *cogito*, quer dizer, na razão que, por meio da dúvida, conhece o seu objeto. Para Kant, somente a razão não é suficiente: as formas puras do entendimento necessitam ser preenchidas pelos conteúdos das matérias que compõem os objetos e tal conteúdo material dos objetos é adquirido pela sensibilidade que apreende empiricamente os objetos. Por essa razão, faz-se plausível afirmar que o conhecimento é uma síntese da *relação* entre intuição e entendimento. O sujeito pode, então, conhecer? Sim, mas importa descobrir como: o conhecimento é possível devido ao fato de o sujeito ser afetado pelos objetos presentes no mundo que é efetivamente experimentado, vivenciado. A questão a se destacar então é a de que o objeto somente se constitui enquanto tal ou somente aparece enquanto tal, graças à participação que o sujeito toma nesse processo mesmo de constituição do objeto. Uma vez estabelecido que o conhecimento é fruto dessa síntese proveniente da relação entre intuição e entendimento, caberia percorrer o caminho da síntese em direção à análise, realizando uma investigação de cunho analítico desse percurso trilhado pelo sujeito transcendental em direção ao saber (KANT, 2015, pp. 71-104).

Em sua época, Kant pretendeu desfazer o impasse ao qual o debate entre racionalistas e empiristas havia conduzido a filosofia: a uma situação em que parecia que a filosofia cedia seu lugar à ciência e já, então, teria pouco a contribuir a favor do conhecimento acerca do mundo empírico. Kant tomou para si, e levou muito a sério, a tarefa de apresentar uma solução para o impasse entre racionalistas e empiristas e, assim fazendo, procurou contribuir para garantir um lugar para a filosofia no campo do saber em que a física, gradativamente, passava a predominar. Não seria exagero dizer que a obra de Kant foi uma das maiores responsáveis por estabelecer as bases fundamentais do que veio a ser a filosofia contemporânea, seja pelos discípulos angariados pelas suas ideias, seja pelos críticos que buscaram refutá-las. Os neokantianos, claro, fazem parte do primeiro grupo.

No século XIX, os neokantianos também se colocaram a si mesmos a tarefa de garantir um lugar para a filosofia no campo do saber já plenamente dominado pelas ciências naturais. Assim que Trendelenburg⁴⁵ retorna a Kant, mas o faz, na interpretação de González Porta (2011), apoiado por um retroceder mais longínquo que vai buscar em Aristóteles e na lógica clássica o reforço que considerou necessário para dar combate ao idealismo hegeliano. Desse modo, o retorno de Trendelenburg está amparado por um ponto de vista que supõe a finitude ao mesmo tempo em que defende um abandono de qualquer pretensão ao “Absoluto”, ao “saber especulativo”, ou à ideia de “Sistema” – itens vitais ao idealismo hegeliano (GONZÁLES PORTA, 2011, p. 19).

Juntamente com outras figuras tais como Jakob Friedrich Fries (1773-1843), Johann Friedrich Herbart (1776-1841), Arthur Schopenhauer (1788-1860), Trendelenburg desempenhou papel decisivo na “dissolução” do idealismo hegeliano e, assim, contribuiu para que fosse dado um passo decisivo em direção à filosofia contemporânea que ficou composta por um braço que ficou conhecido como filosofia analítica e outro braço que ficou conhecido como filosofia continental: a primeira mais voltada para a análise lógica da linguagem – representada pela escola de Marburgo – e a segunda mais voltada para o que se estabeleceu como a hermenêutica e a fenomenologia – representada pela escola de Baden. Trendelenburg foi, ainda, responsável por influenciar uma variedade de autores tais como: Ludwig Feuerbach (1804-1872), Karl Marx (1818-1883), Søren Kierkegaard (1813-1855), Hermann Cohen (1842-1918), Wilhelm Dilthey (1833-1911), Eduard Zeller (1814-1908), Franz Brentano (1838-1917). E daí surgem as formulações conceituais que iriam lançar as sementes que frutificariam nas formas das vertentes filosóficas que viriam a se firmar ao longo do século XX: o neokantismo com Cohen; a fenomenologia com Brentano; a hermenêutica com Dilthey; a filosofia analítica com Gottlob Frege (1848-1925). Dada a composição básica da proposta de Trendelenburg, vê-se sua vinculação ao “novo período da filosofia” que González Porta faz destacar:

[Primeiro] uma concepção de filosofia que supõe de modo essencial reformular a relação da filosofia com a ciência e conceder um acento especial à “análise” e ao “antipsicologismo” [sic]. [Segundo] a tematização da linguagem que, oferecendo uma abertura à semântica filosófica, se concentrará na clarificação das relações entre lógica, linguagem e filosofia [...]. [Por fim] a formulação de uma “nova” forma de idealismo, oposta ao especulativo, que procura integrar elementos

⁴⁵ Trendelenburg foi aluno de Schleiermacher, de quem aproveitou os ensinamentos sobre dialética e hermenêutica, cuidando em não assimilar o que havia de religioso no pensamento do mestre.

transcendentais com a perspectiva organo-finalista da tradição aristotélico-leibniziana (Ibid., p. 23).

Assim, de “doutrina da ciência”, a filosofia, a partir de então, transitou para o lugar de “teoria da ciência”. É por meio da proposta de Trendelenburg de retorno ao Kant histórico e ao seu “programa transcendental” que será estabelecida a teoria da ciência como filosofia fundamental, ou seja, como saber fundador e básico:

A filosofia do século XIX tem como tarefa prioritária justificar seu ameaçado direito à existência. Sua pretensão de constituir um saber autônomo e específico requer que ela se delimite em relação à ciência e, ao mesmo tempo, estabeleça uma relação positiva com ela. O cumprimento dessa dupla exigência implica distanciar-se do idealismo especulativo (o qual colocou a filosofia em conflito com o conhecimento científico, conduzindo-a a um total desprestígio) e assume a forma de conceber a filosofia como “teoria da ciência”, passando assim da *Wissenschaftslehre* (“doutrina da ciência”) para a *Wissenschaftstheorie* (teoria da ciência). A *Wissenschaftstheorie* é filosofia fundamental (“*philosophia fundamentalis*”), saber fundador e básico (“*grundlegende Wissenschaft*”) (Ibid., p. 24).

A teoria da ciência surgiu, então, se contrapondo à lógica formal pelo motivo de que esta não possuiria autonomia analítica e deveria submeter-se à primeira; contrapõe-se à lógica dialética pelo motivo de que esta foi concebida como recurso que se punha a superar a lógica formal e a lógica transcendental sem, contudo, dar conta a contento da tarefa; contrapõe-se também à teoria do conhecimento moderna: embora esta se considere como análise objetiva dos conteúdos da ciência, o tipo de pergunta que faz é assaz diferente do tipo de pergunta que a teoria da ciência propõe. A teoria do conhecimento moderna pergunta sobre as condições subjetivas do conhecimento, enquanto a teoria da ciência se propõe analisar objetivamente os conteúdos do saber científico; por fim, contrapõe-se à psicologia, isto é, ao caráter potencialmente psicologizante da teoria do conhecimento moderna, já que a teoria da ciência tem como foco a objetividade na apreciação da validade do saber produzido pela ciência. Ressalta-se, portanto, mais uma vez, que a teoria da ciência não reduz a teoria do conhecimento clássica a uma dissolução em psicologia. Trata-se, antes, de perceber que a teoria da ciência apresenta precauções quanto ao caráter psicologizante que a teoria do conhecimento pode, eventualmente, assumir (Ibid., p. 25).

A teoria da ciência se distingue também por dois traços que lhe conferem uma identidade própria, a saber, o “seu marcado corte antimetafísico” e “sua visceral rejeição de todo pensamento especulativo” (Loc. cit.), fazendo-se notar igualmente uma forte “tendência ao ‘dado’ que refuta igualmente o princípio construtivista do conhecimento”.

Não obstante as diferenças entre psicologismo e antipsicologismo, tanto a psicologia quanto a lógica possuem um núcleo comum: a reação antiespeculativa ou, dito de outro modo, a reação ao idealismo hegeliano.

O fato de que o tema da linguagem assumiu considerável projeção no meio intelectual alemão a partir de 1840, está também ligada a esse contexto em apreciação nesta seção. Kant apresentou críticas a Aristóteles, porque o trabalho do filósofo grego careceria de um “fio condutor” quando do estabelecimento de suas categorias. Trendelenburg discordou de Kant, pois entendeu que Aristóteles “deriva as categorias da análise da proposição e, por conseguinte, procede segundo um princípio linguístico” (Ibid., p. 28). O “princípio linguístico” seria, no entender de Trendelenburg, o fio condutor na definição aristotélica das categorias. Trendelenburg defende, desse modo, a existência de uma relação entre lógica e linguagem algo que foi negado veementemente por seus opositores. Disso surge uma notável polêmica em torno da relação entre lógica e linguagem. Dois fatores contribuíram decisivamente para alimentar esse debate entre aqueles que ratificavam e aqueles que rejeitavam tal relação: primeiro, o surgimento e o avanço da linguística e sua gramática comparada; segundo, o cheiro de idealismo hegeliano ainda associado à ideia de “análise lógica” da linguagem. O fato é que o embate entre idealistas e neokantianos, isto é, o embate entre “Sistema” *versus* “Análise”, manteve o seu vigor durante um considerável período – entre 1840 e 1870, principalmente. Disso é testemunha a famosa controvérsia Trendelenburg-Fischer, já mencionada acima. Trendelenburg insistiu que sendo uma “atitude reflexiva sobre a ciência”, a filosofia não pode “constituir”, “mediar” ou “analisar” o ‘dado’. “No começo do pensar há um *Faktum* que modera todo furor sistemático e põe freio a qualquer síntese apressada” (Ibid., p. 29). González Porta nota, muito acertadamente, que a “virada à ciência” trouxe como par uma “virada à linguística” e, assim, fica claro que a virada linguística teve seu nascimento engendrado pelos debates realizados acerca do papel da filosofia pelos precursores dos e pelos próprios neokantianos.

Dando prosseguimento, caberia dizer que a “virada à ciência” poderia ser atribuída a Kant? De certo modo, sim. Entretanto, talvez seja mais justo dizer que Kant, na verdade, teve que subir a bordo de uma embarcação conduzida por ventos inexoráveis soprados pela ciência. Não é exagero asserir que o caminho aberto e desbravado pela ciência não apresentava uma via de retorno: o *ticket* que franqueava o ingresso na nave da ciência não

possuía um caminho de volta ao ponto de partida. A matematização foi pedra-de-toque para que a ciência ingressasse em sua era moderna e o caminho seguido por ela foi o que se observou a filosofia e as ciências humanas, não sem ressalvas, se empenhar por trilhar. Ora, se há um tipo de saber cujo proceder e cujos achados se mostraram tão acertados para descrever, e controlar, os eventos que ocorrem no mundo empírico é coerente que ele, esse saber, passe a receber a atenção, e a adesão, de outras áreas que desejem conservar ou alcançar o seu lugar no panteão dos saberes considerados verdadeiros. Por outro lado, há que se notar que mais de 2500 anos de tradição, saberes e narrativas acumulados não viriam simplesmente mudar-se à moda de um processo químico em outro elemento totalmente distinto. À filosofia cabe o reconhecimento dos seus méritos em conseguir “garantir a sua sobrevivência” em um ambiente que se lhe tornava inóspito. Recorde-se, como mencionado acima, que vários cientistas reconheceram que a ciência possuía, sim, os seus limites ao mesmo tempo em que reconheceram à filosofia uma esfera de busca pelo conhecimento da qual não é possível prescindir. Veja-se: a ciência se tornou uma esfera de saber necessário (tanto do ponto de vista teórico quanto do ponto de vista prático); uma esfera de saber que foi impulsionada tanto quanto ajudou a impulsionar a sociedade europeia em direção à era moderna. Todavia, a esfera de atuação da ciência é apenas uma entre tantas outras que compõem a rede de variados e delicados fios dos quais a vida humana é tecida – assim como a sociedade.

Avançando nesse argumento, há que se notar que se a ciência conseguiu galgar as grandes alturas que alcançou é porque para lá foi alçada e sustentada pelos “ombros dos grandes”⁴⁶ da filosofia que a precederam. Um “detalhe” da história da ciência que, comumente, passa despercebido é o fato de que a teoria heliocêntrica de Copérnico foi por este aventada porque “era mais bela”, porque combinava melhor com explicações melhores acerca do movimento dos astros. Coube aos seus sucessores a tarefa de realizar os cálculos matemáticos que a comprovaram.

Atualmente, a física teórica não abandonou o proceder à moda copernicana: a teoria mais bela, aquela que apresenta maior harmonia e propriedade explicativa, ainda que hipotética, é que é, geralmente, selecionada para ser posta à prova. Não por acaso,

⁴⁶Refere-se aqui à declaração feita por Isaac Newton de que somente conseguiu enxergar tão longe porque estava amparado sobre os ombros dos gigantes que o precederam.

seguramente, uma das maiores pretensões da física teórica é conseguir encontrar o passe que a conduza a formular uma “teoria de tudo”.

Por fim, diante desse arrazoado que acabou de ser apresentado não é demais recorrer a Aristóteles para, junto com ele, concluir: “Todas as outras [ciências] são, pois, mais necessárias do que ela [a filosofia], mas nenhuma se lhe sobreleva em excelência” (ARISTÓTELES, 1984b, p. 15). Feitas essas considerações a respeito do lugar da filosofia no ambiente científico do XIX, cabe, agora, tentar situar qual seria o lugar de onde partiu e que, por fim, terminou a sociologia por ocupar.

2 – A Sociologia a partir do século XIX e além

Quando do surgimento das ciências sociais no século XIX, em um palco onde diversos atores atuavam, a sociologia se encontrava, segundo Lepenies, em um dilema: “a hesitação entre uma orientação cientificista, pronta a imitar as ciências naturais, e uma atitude hermenêutica, que aproxima a disciplina da literatura” (LEPENIES, 1996, p. 11). A nascente sociologia sofreu então diversos e contundentes ataques de literatos que consideravam inferiores os dotes explicativos sociológicos e a sua “sistematização prematura”, em relação às possibilidades de “descrição prudente” da vivência em sociedade que a literatura da época produziria. Balzac e sua *Comédia Humana* é exemplar do entendimento corrente no meio literário de que a literatura se sobrepunha à sociologia. Outros nomes como os de Charles Baudelaire (1821-1867) e Émile Zola (1840-1902) fazem parte do cenário no qual se dava a competição em torno de se poder descrever o que seria a realidade da vida social (Ibid., pp. 16-17).

Outra crítica feita à sociologia pelos literatos era dirigida ao que compreendiam ser a sua pretensão de se igualar às ciências naturais. Para eles, ao tentar mimetizar os procedimentos das ciências naturais, a sociologia sucumbiria a um racionalismo que até poderia dizer algo a respeito de experimentos, mas não a respeito da experiência humana de pensar, sentir e agir vivendo com outros em sociedade. Fora isso, a própria possibilidade de se proceder por meio de experimentos quando se tratava de explicar seres humanos agindo em coletividade se tornava problemático, isto é, reproduzir a metodologia das ciências naturais era algo simplesmente inviável. Talvez por isso mesmo, em parte, Durkheim tenha afirmado que a sociologia é uma ciência *quase* experimental. Ainda assim,

os literatos consideravam que o seu ofício se aproximaria muito mais e de modo mais apropriado das ciências naturais pelo fato de que se preocupavam antes em descrever do que em sintetizar os fenômenos sociais que observavam. Assim, que:

No essencial, porém, as frentes antagônicas se apresentam da seguinte forma: à sociologia, como uma disciplina da fria razão que busca compreender, com quantidades e números, as estruturas e leis do movimento da moderna sociedade industrial e, com isso, apenas distancia ainda mais os homens de si mesmos e do mundo ao redor, contrapõe-se uma literatura cuja intuição vê mais além que as análises dos sociólogos, e cuja capacidade de falar ao coração do homem deve ser preferida aos resultados de uma disciplina que erroneamente se crê a ciência natural da sociedade. [...] O ataque da literatura e dos literatos à sociologia – em muitos casos um ataque ao espírito anti-iluminista – é bem-sucedido sempre que o pensamento sociológico, subjugado e fascinado pelas possibilidades da *ratio* e pelo desejo de imitar as ciências naturais, pretende poder *substituir-se à metafísica* e à religião, como também à mente e à fé. A eliminação dos sentimentos nas ciências sociais e em outras disciplinas se dá em nome de uma razão arrogante, que pretende ser não apenas para o conhecimento, mas também concepção do mundo e igualmente substituto da religião. Mas com isso a razão se excede e promete mais do que pode realizar e, quando as dúvidas que nela mesma surgem não são suficientes para fazê-la corrigir-se, os sentimentos não somente recuperam seus direitos, mas também se intensificam até tornarem-se um culto do irracional, como ocorre nas ideologias totalitaristas (Ibid., pp. 23-24, grifos meus).

A sociologia, contudo, necessitou travar batalhas outras, além dessa que Lepenies problematiza em relação à literatura. Os intelectuais antes de dizer o que era a sociologia dedicaram inúmeros esforços a fim de dizer o que ela não era: nem literatura, nem filosofia, nem psicologia. Em relação à literatura, esta cada vez mais foi sendo vista como algo que passa ao largo do procedimento científico, logo, inócua para explicar, de fato, a realidade; a filosofia igualmente vinha perdendo território para a ciência e viu sua existência ser colocada na berlinda porque ela era, em geral, associada à metafísica e, comumente, à religião, ou seja, tudo o que era considerado o exato oposto de um conhecimento objetivo e progressista; quanto à psicologia, a sociologia necessitava delimitar claramente os limites de um objeto que parecia confundir em um só dois campos que eram eminentemente distintos: ambas interessam-se pelo agir humano, mas a ação que é a vedete da sociologia seria muito distinta da ação observada a partir dos processos mentais e do comportamento particular do indivíduo. Não: a sociologia necessitava deixar claro que não era esta a sua esfera de interesse, mas, antes, a esfera do indivíduo agindo em coletividade.

Assim que as lutas travadas no interior e para a constituição desse campo do saber foram acaloradas como bem o demonstra o combate dado por Durkheim às ideias de Gabriel Tarde. Para aquele, o cheiro metafísico e psicologista que acompanharia os escritos deste último seria forte demais para o gosto de uma disciplina que surgiu se propondo ser uma física social. As revistas e periódicos científicos numerosos e comuns nos dias atuais estavam, então, se constituindo e durante todo o século XIX viram-se emergir revistas especializadas que tinham por tarefa publicar e divulgar as pesquisas e ideias fruto da produção sociológica emergente. Na França, essas revistas provinham, principalmente, de duas frentes de batalha: uma pertencente ao meio universitário e outra pertencente ao meio parauniversitário. A *L'Année Sociologique* de Durkheim e seus colaboradores é fruto desse meio. Acontece que, pouco a pouco, foi prevalecendo o fazer proposto nesse meio universitário do qual Durkheim participava e no qual tornou-se figura eminentemente respeitada. O número de seus colaboradores era considerável e a coesão entre eles em relação às diretrizes propostas pelo mestre garantia uma produção abundante e alinhada com os ideais articulados em prol da constituição de uma ciência objetiva da sociedade (VARGAS, 2000, pp 39-164).

Na Alemanha, por outro lado, observou-se a forte reação ao positivismo francês, como o demonstra a emergência do neokantismo. Embora após o término da Segunda Guerra Mundial o movimento tenha caído no ostracismo, sua produção que perdurou por décadas a partir, mais ou menos, da década de 1860 demonstra a fecundidade das ideias de pensadores alemães que, sem anuir com o cientificismo, desejavam, sim, estabelecer e consolidar um espaço para as ciências humanas ou ciências do espírito que era a expressão comum então utilizada. Para Reis (2003, pp. 1-36), o historicismo alemão representou uma reação dos filósofos alemães aos ideais franceses propagados pelo Iluminismo.

Os pesquisadores e intelectuais da atualidade que direcionam seus olhares e reflexões a este recente passado de formação do campo sociológico costumam apresentar divergências acerca de quais nomes incluir no rol daqueles pensadores que podem e devem ser considerados como os precursores e, mais, como os clássicos da sociologia. Como se sabe, Marx, Durkheim e Weber são nomes já consagrados no panteão dos clássicos da

sociologia. Todavia, nomes como os de Augusto Comte, George Herbert Mead, Vilfredo Pareto, Georg Simmel, Herbert Spencer, Gabriel Tarde, etc. podem ser incluídos ou não nesse rol, a depender da perspectiva de quem aprecia o caso.

Quais são, então, os critérios utilizados pelos pesquisadores e intelectuais da atualidade para incluir ou excluir este ou aquele nome da lista dos fundadores da sociologia? Tornou-se mais ou menos consensual que: 1) o período entre 1830-1930 é tido como fase de fundação, ou período clássico, da disciplina; 2) a partir de 1950 tem-se o período da sociologia contemporânea; 3) todos os primeiros mestres lidaram com a questão: o que é uma teoria? 4) os trabalhos dos primeiros mestres são tanto analíticos quanto sistemáticos; 5) em todas as teorias clássicas há uma preocupação com a modernidade; 6) a existência de uma preocupação com a evolução da sociedade, isto é, como é que a sociedade se constitui e muda ao longo do tempo e do espaço; 7) em todas as teorias clássicas há uma constante preocupação em se estabelecer o diálogo e o debate de ideias (Cf. TURNER *et. al.*, 2016; VANDENBERGHE, 2012; SELL e MARTINS, 2017).

Turner *et. al.* (2016, p. 21) apresentam os seguintes questionamentos que funcionam como critérios para dizer se um autor pode ou não ser considerado um clássico da sociologia: Os estudiosos da sociedade eram teóricos? Eles tiveram um impacto no desenvolvimento da sociologia e, especialmente, na teorização sociológica? Inspiraram a teorização sociológica em um grau elevado? Se a resposta for sim a todas essas perguntas, então, sim, o autor pode ser considerado um clássico da sociologia. Para eles, “o *status* da sociologia como uma ciência não foi questionado somente no período de teorização: continua ainda um tema contencioso” (TURNER *et al.*, 2016, p. 11). Por quê? Para eles o surgimento da sociologia foi amplamente influenciado pelo pensamento dos filósofos franceses filhos do Iluminismo, assim que dessa esfera adviria a maior parte do pensamento que influenciou a sociologia no seu nascedouro – embora reconheçam também a influência do pensamento proveniente do mundo anglicano, é digno de nota o fato de que não mencionam a contribuição alemã na gênese da nova ciência. Fazem notar, mesmo assim, o fato de que:

O pensamento sobre o universo estava agora se tornando sistemático. No entanto, estava se tornando também abstrato, e todavia, empírico, o que é igualmente importante. O objetivo era articular relações fundamentais no universo que pudessem explicar os modos muito variados pelos quais essas relações podem ser expressas no mundo empírico. Explicar eventos,

portanto, requeria pensamento sistemático e abstrato – em uma palavra, requeria teoria. E esse modo de pensar literalmente transformou o mundo (Ibid., p. 12).

Logo, a figura da ciência newtoniana colocou-se como influência anglicana que:

foi saudada como o exemplo de como a investigação científica deveria ser conduzida. E, gradualmente, o universo social foi incluído nos domínios que a ciência deveria explicar. Essa inclusão gradual foi um rompimento radical com o passado no qual o social era considerado domínio da moral, da ética e da religião. O objetivo dos *philosophes* franceses, portanto, era emancipar o pensamento social da especulação religiosa [...]. As condições sociais quase sempre afetam o modo de os estudiosos pensarem sobre o mundo, e isso aconteceu aos *philosophes* que se opuseram ao Antigo Regime (a monarquia) na França e apoiaram a burguesia ao enfatizarem o livre-comércio, o trabalho livre, a livre-indústria e a opinião livre. A burguesia crescente e alfabetizada formava o público leitor que comprava os livros, artigos e panfletos dos *philosophes*. Esses trabalhos são repletos de “leis” aparentes da condição humana, que eram leis racionais do universo social. Todavia, continham apoio e na verdade anunciavam a visão de que uma ciência moldada à imagem e semelhança da física ou da biologia era uma consequência não só possível como inevitável do progresso humano (Ibid., pp. 13-14).

Assim que a ciência lastreada pelos estudos de Newton pressupõe uma objetividade devida, primordialmente, à separação entre sujeito e objeto – credencial pressuposta à observação dos fenômenos, à realização de experimentos, à teorização em leis universalizantes. Logo, não foi por acaso que desde sempre se colocou a pergunta que expressava um questionamento que pululava em todas as partes do mundo intelectual e acadêmico: pode a sociologia ser considerada uma ciência? Embora desde os seus primórdios a sociologia tenha se colocado a tarefa de produzir, de um modo particular, teorias explicativas acerca de como e por que os eventos sociais ocorrem, o questionamento acerca da sua ontologia, isto é, da sua existência enquanto ciência, não deixou de incomodar e de se “refletir nas obras dos primeiros mestres” (Ibid., p. 18).

De fato, os sociólogos parecem não se cansar de questionar se a sociologia produziu e continua produzindo teorias com potencial explicativo que corresponda, com propriedade, aos fenômenos e experiências próprias do mundo social. Tal questionamento é tema recorrente nas obras que continuam renovadamente publicando os embates em torno de quais vertentes são mais ou menos profícuas em produzir teorias, em propor estratégias analíticas e metodológicas que deem conta de descrever, e ao descrever contribuir para dar os contornos ontológicos, do social. Talvez seja o caso de fazer lembrar aos sociólogos de que estes também participam de um espaço social preñado de uma

multiplicidade vertiginosa de valores; lembrar que suas ações também estão circunscritas a campos de atuação e luta para estabelecer identidades, a sua própria e da sua disciplina principalmente. Com efeito, não seria mesmo o caso de fazer lembrar aos sociólogos de que são os primeiros e principais consumidores das teorias e explicações que produzem? E que este fato não se constitui como um problema? Lançar-se ao mundo, estar de fato no aí, eis a primeira tarefa dos sociólogos para que, ao produzir aquilo que são os primeiros a consumir, possam também comunicar e exportar a outros campos aquilo que de melhor têm a oferecer. Não é demais reiterar: às vésperas de completar 200 anos do alvorecer da disciplina, por que essas perguntas comuns nos primórdios da sociologia continuam incomodando tanto os participantes do campo sociológico? Obviamente que há questões do âmbito político e cultural que impactam profundamente nessa questão, mas uma hermenêutica um pouco mais crítica da produção sociológica, em suas muitas esferas, faz notar que o que parece mais incomodar não é a esfera política e cultural, mas, antes, sim, a esfera da subjetividade e da construção da identidade dos sociólogos e sociólogas. Um esforço hercúleo e, não raro, inconsciente de tecer narrativamente a sua identidade disciplinar e subjetiva: eis um fator que parece merecer uma consideração mais acurada, mas isto será feito mais adiante.

3 – O neokantismo e o republicanismo da sociologia durkheimiana

Como já assinalado acima, os nomes de diversos intelectuais são considerados quando se trata de atribuir a responsabilidade da gestação da sociologia. Em meio às ações e reações ao ambiente científico, universitário, intelectual, cultural e político do século XIX, da perspectiva observada nesta tese, a França e a Alemanha são os dois países que assumiram o protagonismo dos debates epistemológicos que informaram, influenciaram e forneceram os contornos e a identidade própria que a sociologia acabou por assumir para si mesma. Entende-se que Dilthey na Alemanha e Durkheim na França são dois casos paradigmáticos desse contexto colocado em tela. O pensamento de Dilthey sobre a hermenêutica e o seu empenho a fim de constituir uma metodologia própria para as ciências humanas não será objeto de escrutínio nesta seção, uma vez que tal assunto já se encontra abordado na parte I desta pesquisa. Assim, a tarefa que se coloca a seguir é a de realizar uma exposição dos pressupostos que orientaram os filósofos neokantianos da

escola de Baden; apontar algumas das influências que o neokantismo exerceu sobre o pensamento de Durkheim e, por fim, problematizar algumas das questões acerca do papel exercido por ele na consolidação da sociologia como *ciência da sociedade*.

A França na qual o jovem Émile Durkheim viu surgir a Terceira República é um país cujos valores democráticos e republicanos já vinham sendo gestados desde a Revolução de 1789, não obstante os altos e baixos políticos e sociais que não deixaram de emergir desde a época que tem a tomada da Bastilha como marco fundador. Para que a instauração da Terceira República fosse possível, no entanto, foi necessário que a França fosse derrotada pela Prússia na guerra travada entre os dois países no período de 1870-1871, a qual resultou na perda de parte do território da Alsácia-Lorena. Ao buscar explicações para a derrota, o que surgiu como fato inegável foi que os alemães haviam conseguido construir um povo forte sustentado, em grande medida, pelo seu desenvolvimento no campo dos saberes e, portanto, no campo educacional. Para elevar a França ao estatuto de grande nação, fez-se urgente modernizar o campo do saber, em especial o campo do ensino e da pesquisa.

Assim que a derrocada do Segundo Império e a implantação da Terceira República fizeram emergir com toda a sua força o anseio por reformas na sociedade francesa, em particular no campo educacional. A reforma do ensino básico e do ensino superior tornaram-se objeto de uma luta política e social que visava garantir para a França um lugar como grande nação. Toda a efervescência própria desse período, Durkheim a viveu como um jovem profundamente interessado e comprometido em assegurar o futuro de seu país pela via republicana. Uma noção de comprometimento moral com o dever, Durkheim a adquiriu muito cedo devido ao meio ambiente familiar no qual cresceu. Na região da Alsácia-Lorena, perdida ao fim da Guerra Franco-Prussiana, contavam-se oito gerações de ancestrais judeus de Durkheim que tinham sido rabinos. Tal era o destino que estava reservado a ele, seguir os passos de seus ancestrais e, logo, de seu pai, como líder da comunidade judaica naquela região. A rigorosa e consistente educação recebida do ensino familiar e judaico despertou muito cedo a sua noção de obrigação para com os deveres

morais, o que demonstra que “desde a época de sua infância, Durkheim reteve um exigente sentido de dever e um modo de vida sério e austero” (TAPIA ALBERDI, 2018, p. 7), apesar de que Durkheim decidiu não dar prosseguimento à tradição familiar que esperava que ele viesse a se tornar também um rabino. Mas se Durkheim assim o fez, foi antes porque “esse jovem estudante [...] escolheu a dura opção de deixar de ser um judeu para poder ser plenamente um francês” (Ibid., p. 8). Contudo, faz-se destacar que:

Com certeza, Durkheim pertence a esse grupo de judeus que são assimilados pela nação francesa e que professam um ardente patriotismo que foi avivado pela derrota de 1871 e a anexação da Alsácia-Lorena, mas, apesar de tudo, nunca rompem por completo os laços que os unem com sua comunidade religiosa de origem. Queremos sublinhar com isso que não é possível compreender o itinerário intelectual se não se localiza a este em sua comunidade judia do leste da França e no contexto da vida política e social da França do século XIX (Loc. cit.).

Depois de concluídos seus estudos em Épinal, onde obteve o bacharelado em Letras e Ciências, Durkheim se encaminhou a Paris a fim de dar continuidade aos seus estudos na Escola Normal Superior matriculando-se no Liceu Louis-le-Grand no ano de 1879 – após ter fracassado nas duas primeiras tentativas de ingressar na prestigiosa escola. Dentre os colegas de Liceu de Durkheim, encontram-se figuras que viriam a se tornar grandes nomes do meio intelectual francês, como é o caso de Henri Bergson. Um nome particularmente importante nesse período foi o do filósofo Victor Hommay, o qual se tornou o mais íntimo amigo de Durkheim. Entretanto, o jovem acabou por cometer suicídio pouco tempo depois de concluída a formação na Escola Normal, fato que, como é de se esperar, parece ter marcado profundamente Durkheim. Há quem atribua a este episódio o particular interesse de Durkheim pelo tema do suicídio que acabou por tomar como objeto de suas investigações sociológicas (Ibid., p. 9).

Embora Durkheim não sentisse afinidade intelectual com a maior parte dos seus mestres na Escola Normal, alguns deles, no entanto, acabaram por exercer grande influência em seu pensamento. Émile Boutroux lhe transmitiu a necessidade de submissão dos problemas provenientes da natureza ao rigor metodológico da ciência; Fustel de Coulanges legou a Durkheim a noção da importância da história como verdadeira ciência social e a necessidade de se utilizar os métodos científicos no seu fazer próprio (Ibid., p. 10). Todavia, Charles Renouvier foi um dos principais nomes a exercer influência sobre as

posturas intelectuais e políticas que Durkheim adotou ao longo de sua carreira e de sua vida:

Sendo um dos principais ideólogos da República, ele [Renouvier] defendia que era obrigação moral dos cientistas contribuírem para a consolidação da mesma e isso deveria ser feito na medida em que se tornassem públicos os seus procedimentos: era a ideia de que a Ciência é uma prática racional e que ao trazer racionalidade para o mundo, tornar mais explícito o modo como funciona a natureza, seria ampliada a crítica à religião e se abriria mais espaço para a razão (HERTZOG E WEISS, 2015, p. 319).

Um ponto que não pode deixar de ser abordado é o que trata da influência de Comte no pensamento e nas elaborações teóricas de Durkheim. A chave de leitura deste autor que se tornou hegemônica é aquela dada pela interpretação de Talcott Parsons segundo a qual Durkheim seria um sociólogo da ordem e da sociologia funcionalista devido, em grande medida, à assimilação da influência de Comte. Comumente tal interpretação conduziu a se ver em Durkheim um sociólogo conservador, cuja obra deixa uma lacuna analítica quando se trata de lidar com o conflito na sociedade. Entretanto, tal interpretação de Durkheim e sua obra tem sido questionada: nos últimos anos se tem feito notar um crescimento de estudos que consideram o contexto em que viveu e a própria biografia do autor. Além disso, tem vindo à tona leituras e interpretações de textos de Durkheim para além daqueles que se tornaram canônicos e que tem sido de grande auxílio na tarefa de reinterpretar e ampliar a compreensão de seu pensamento e de reavaliar o valor analítico e teórico de suas ideias (HERTZOG E WEISS, 2015; WEISS, 2010).

“A aplicação da ciência e o conceito de lei para a sociedade; o sentimento vívido da realidade social e sua natureza histórica; o método comparativo; a preocupação com a solidariedade e sociabilidade” são ideias comtianas às quais Durkheim presta anuência, todavia, há outros pontos que o afastariam do autor do neologismo que batizou a ciência da sociedade – *sociologia*: a ideia comtiana de que a humanidade forma um todo realizado e que aquilo que pode ser considerado normal é o resultante de um tipo médio de cunho numérico. Para Durkheim, ao contrário, “a humanidade sempre se constitui a partir de sociedades particulares e diferenciadas” e aquilo que é considerado normal é um tipo médio não do tipo numérico, mas, antes, do tipo moral, isto é, resultante da média das consciências individuais que convergem de tal modo a constituir aquilo a que ele chama de consciência coletiva (HERTZOG E WEISS, 2015. pp. 324-325). Além disso:

Comte pensava esse todo [a sociedade] em direção a um progresso contínuo por etapas, nas quais necessariamente todos os grupos humanos deveriam passar. Em Durkheim não há uma noção de progresso da humanidade: a mudança social é explicada a partir de uma lógica do “tornar-se”. Para ele, tudo emana das consciências individuais até que um ideal, uma moral, torne-se prática no desenvolvimento das sociedades, podendo se diferenciar de forma não linear, assim “como uma árvore, com galhos espalhados em diferentes direções”. [...]. Para ele, quanto mais diferenciadas as sociedades modernas tornavam-se (com o aumento na divisão social do trabalho), maior seria a possibilidade de mudança social, uma vez que diversas morais entrariam em conflito de julgamento. Isso implica não apenas um afastamento de Durkheim em relação ao positivismo de Comte, mas também acarreta diferenças significativas quanto ao que Durkheim estabeleceu no seu conceito de normal (Ibid., p. 325).

Outro ponto a se notar é que é razoável considerar que a empreitada de Durkheim a fim de garantir “cientificidade” à sociologia não é fruto puro e simples da influência do positivismo comtiano; antes, a obra de Comte poderia ser tida como expressão de sua época, o século XIX, em que as ciências naturais estavam estabelecidas e as ciências humanas buscavam conquistar o seu quinhão no rol das ciências que podem colaborar para a correta compreensão dos fenômenos naturais, humanos e sociais. Mesmo se se considerar a atitude daqueles que reagiram contrariamente ao cientificismo, como o demonstram os diversos representantes do neokantismo, ainda assim, está posta a ideia de que mesmo sem se equiparar aos métodos das ciências naturais, as ciências humanas devem dar tratos à necessidade de garantir a propriedade dos seus procedimentos de investigação e teorização. É certo que é possível notar um sensível alinhamento de Durkheim ao positivismo francês, mas como e por que ele o faz devem ser objetos de considerações mais acuradas que pesquisas com esse fim devem procurar estabelecer.

Voltando às considerações acerca da formação de Durkheim, ao concluir o curso na Escola Normal Superior, tendo ele sido aprovado em um concurso para trabalhar como docente em 1882, ele poderia optar entre assumir um posto como professor de ensino secundário ou receber uma bolsa para realizar estudos no exterior. Em um primeiro momento, Durkheim se decide pela primeira opção, mas no ano letivo de 1885-1886 recebeu uma bolsa de estudos que lhe deu a oportunidade de passar um período estudando em diversas universidades alemãs. Sua decisão de partir para a Alemanha teria tido a influência do filósofo de orientação renouvierista Louis Liard, que na época era diretor de ensino subordinado ao Ministério da Educação Pública da França:

Liard, que conhecia os primeiros artigos de Durkheim, desejava enviar aos territórios germânicos além do Reno um jovem interessado em estudos científicos-sociais para que analisasse o estado da ciência social alemã daquele momento e sobre ele reportasse seus estudos. Liard era um crente fervoroso na necessidade de um estudo científico da vida social e pensava que somente “os métodos universais da ciência” podiam oferecer as bases para a reconstrução da moral da III República” (TAPIA ALBERDI, 2018, p. 12).

A Alemanha de então era considerada um destino privilegiado dado o caráter superior de seus sistemas de ensino e pesquisa. O programa de estudos de Durkheim envolvia visitas às universidades de Leipzig, Berlim e Marburgo, além de incluir uma agenda específica para o pensamento de Schäffle e Wundt, assim como de outros teóricos da psicologia de massas e do socialismo de cátedra. Ao voltar para a França, escreveu e publicou artigos que ficaram conhecidos sob os títulos *A Filosofia nas Universidades Alemãs* e *A Ciência Positiva da Moral na Alemanha*. Os escritos que compõem este último encontram-se atualmente publicados em português sob o título *Ética e Sociologia da Moral*.

Estes escritos de Durkheim constituem um importantíssimo legado, que resulta decisivo para compreender o influxo definitivo que o pensamento alemão exerceu sobre sua ideologia e sobre sua obra. A influência é de tal envergadura que afirmamos firmemente que Durkheim desenvolve sua perspectiva sociológica – a filosofia que foi dada em se chamar de realismo social – depois de sua estadia na Alemanha e de estudar os trabalhos dos autores alemães que ali conheceu (Loc. cit.).

Também na sequência do seu retorno à França, já no ano de 1887, Durkheim foi nomeado como *chargé de cours* de ciência social e pedagogia em *Bordeaux* – uma cátedra criada por Louis Liard especialmente para ele. Liard parecia ver em Durkheim um forte aliado para trabalhar em prol da consolidação dos ideais republicanos e o campo da educação foi um local em que Durkheim foi estrategicamente situado a fim de apoiar a consolidação de tal política republicana. Certamente não é errôneo considerar que Liard não se decepcionou com Durkheim. O empenho de Durkheim em contribuir para consolidar uma educação que se assentasse sobre as bases de uma moral laica esteve presente em toda a sua trajetória intelectual e docente. A parceria entre ambos será duradoura como se faz notar o apoio que Durkheim, ao ser nomeado para uma cátedra de ciências da educação na Sorbonne em 1902, recebeu de Liard que, na época, era reitor da prestigiada instituição.

A carreira de Durkheim já estava consolidada quando este se mudou com sua família – a esposa e um casal de filhos – para Paris a fim de assumir suas obrigações na Sorbonne. Ainda assim, ele continuou se empenhando em um árduo trabalho que visava tanto consolidar a sociologia no rol das ciências quanto colaborar para consolidar o ideal republicano sonhado por ele e por outros para a França. Foi em Paris que Durkheim estabeleceu em torno de si uma equipe de pesquisadores que deram forma e continuidade à sua escola. Dentre os feitos dessa época se destaca a criação da Revista *L'Année Sociologique*, periódico que se consolidou graças à publicação regular de pesquisas sociológicas realizadas pelos membros da equipe de pesquisadores do grupo de Durkheim e de outros que se afinavam com suas ideias. Todavia, não foram poucos também os seus opositores e estes vinham das fileiras dos conversadores, monarquistas, religiosos e partidários da extrema direita (Ibid., pp. 15-16).

Um caso exemplar que figura entre os opositores de Durkheim é o de Simon Deploige, religioso e professor de filosofia da moral da Universidade Católica de Lovaina, que entre 1906-1907 publicou na *Revue Néo-Scholastique* um artigo intitulado *La genesis del sistema de Durkheim*. Nele, Deploige tem por objetivo questionar o fato de que um tema eminentemente filosófico, a moral, esteja se tornando objeto da abordagem científica, em particular, da abordagem sociológica. Deploige toma a obra de Durkheim como objeto de análise para problematizar a abordagem científica da moral à qual não reconhece legitimidade. As questões que Deploige dirige à Durkheim são as seguintes: “quais são suas ideias em torno da sociologia, da ciência dos costumes e da arte moral? De onde vêm os elementos com os quais construiu o seu sistema? Em particular, qual é a origem e qual é o valor do postulado fundamental de sua concepção sociológica?” (Ibid., p. 238). As respostas de Deploige a tais questões são as que seguem.

Primeiro, Deploige critica a obra de Durkheim por ver nela uma confusão entre três coisas que convém distinguir: “um projeto de método sociológico, um ensaio de ética e um esboço de metamoral”. O erro de Durkheim consistiria em não delimitar o que seria a esfera da sociologia e aquilo que seria a esfera da moral, esperando poder resolver com a abordagem sociológica aquilo que é próprio da abordagem da Moral, como o exemplifica a abordagem durkheimiana do problema entre bem e mal. A maior falta cometida por Durkheim, no entender de Deploige, é o fato de ele pretender constituir uma sociologia científica e, ao mesmo tempo vesti-la de um caráter normativo que teria por objetivo

fundar a ética sobre novas e científicas bases. Claro está que para ele uma ciência não pode portar simultaneamente um caráter objetivamente analítico e um caráter normativo. Igualmente criticado por Deploige é o que ele entende ser a pretensão de Durkheim de tomar a sociologia como um sistema ao qual as ciências sociais em geral estariam submetidas; a sociologia e seus métodos impor-se-iam como paradigma ao conjunto das ciências sociais. Vê-se que Deploige considera Durkheim por demais pretensioso ao conferir tal lugar para a sociologia.

Às demais questões direcionadas a Durkheim, Deploige considera que a fonte dos problemas encontrados na obra do sociólogo se deve ao fato de que Durkheim se apresenta e é tido na França como um autor cujas ideias são reconhecidas pela marca da autenticidade, mas, segundo ele, Deploige, a fonte das ideias que compõem o sistema de Durkheim não está nas suas heranças intelectuais francesas ou mesmo na autenticidade de seu pensamento, mas, sim, na fonte alemã da qual Durkheim bebeu quando de sua estadia na Alemanha no período entre 1885-1886:

Com efeito, escreve Deploige, “Wagner e Schmoller, junto a Schäffle, proporcionaram a Durkheim seu postulado fundamental do realismo social”; ademais, “sua maneira de compreender a sociologia como método (...) é de Schäffle”, e enfim, “é devido à influência de Wundt que tem dado preferência à explicação sociológica e mecanicista, em vez da explicação psicológica e finalista”. Mais, no capítulo V de seu livro Deploige chega a sugerir que não somente o sistema de Durkheim, mas que toda a sociologia é de origem alemã (Ibid., p. 239).

Durkheim reage energicamente a fim de se defender das acusações que Deploige lhe dirigiu. Escreve, então, uma carta ao diretor da *Revista Néo-Scolastique* com data de outubro de 1907 na qual procura se defender das afirmações de Deploige em relação a ele e à sua obra. A esta, Deploige apresenta uma réplica, seguida por outra resposta de Durkheim que data de novembro de 1907 à qual não fica sem nova resposta de Deploige. Ao final do debate, Durkheim publica uma resenha dos escritos de Deploige com o título *O Conflito da Moral e a Sociologia*. No conjunto dos escritos em que Durkheim busca se defender os argumentos que apresenta são, resumidamente, os que seguem. Em primeiro lugar, Durkheim afirma que jamais tentou escamotear sua relação com o pensamento alemão, tendo, antes, trabalhado para a difusão do conhecimento das ideias desses autores na França. Diz ele:

Todos esses trabalhos alemães aos quais se refere Deploige, fui eu quem os deu a conhecer na França; sou eu quem tem mostrado que, ainda que não sejam obras de sociólogos, podiam, não obstante, servir ao desenvolvimento da sociologia. E, certamente, mais do que minimizar sua importância, eu a exagerei (DURKHEIM *Apud* TAPIA ALBERDI, 2015, p. 240, nota de rodapé nº 162).

Contudo, afirma ele, a relação e a dívida para com os autores alemães seriam equiparáveis à dívida que teria para com o pensamento de Comte, ou seja, a influência alemã sobre suas ideias estaria aquém daquilo que é afirmado por Deploige. A seguir, Durkheim aponta os erros cometidos por Deploige ao imputar à herança alemã aquilo que, ao contrário, ele devia ao pensamento de autores franceses e britânicos. E mais, Durkheim qualifica o escrito de Deploige de “panfleto apologético” que tem por objetivo desacreditar suas ideias em favor de uma maior glória a Tomás de Aquino e, mais uma vez, reitera que é mais devedor das influências francesa e britânica do que das influências alemãs sobre seu pensamento.

Tapia Alberdi faz notar que entre a posição de Durkheim acerca do pensamento alemão quando de sua partida e retorno da Alemanha e quando da época da polêmica com Deploige, uma grande diferença pode ser percebida. O entusiasmo e admiração primeiro demonstrados com os autores alemães cedem lugar ao que parece ser a um tom de menosprezo quanto à importância desses autores para a constituição de sua sociologia e da sociologia em geral, o que faz Durkheim, inclusive, deixar de citá-los. Em segundo lugar, chama a atenção o fato de que em nenhuma das respostas que Durkheim direciona a Deploige há um enfrentamento de questões substantivas que embasam as críticas do filósofo tomista. A pergunta que Tapia Alberdi apresenta e que se faz proveitosa aos propósitos desta tese é qual seria, de fato, o escopo da influência dos autores alemães sobre o pensamento de Durkheim e por que ele se empenha tão tenazmente em negá-las. O ponto principal a ser esclarecido diz respeito ao quanto teria ou não o pensamento germânico influenciado os contornos fundamentais que Durkheim estabelece para sua sociologia.

Ao terminar a Escola Normal, Durkheim começa a trabalhar como professor de ensino secundário. No ano letivo de 1883-1884, ele ministrou um curso no Liceu de Sens e os escritos referentes a este curso são analisados por Tapia Alberdi e por Raquel Andrade Weiss em suas teses de doutoramento intituladas, respectivamente, como *Fundamentos de*

la Construcción de Pensamiento Sociológico de Émile Durkheim (2015) e *Émile Durkheim e a Fundamentação Social da Moralidade* (2010). Tapia Alberdi toma os textos de Durkheim desse período de ensino no Liceu de Sens que antecede sua partida para a Alemanha e os compara com os escritos do autor no período que sucede ao seu retorno das terras germânicas. Um duplo questionamento é apresentado pelo autor espanhol; primeiro, quais seriam os motivos pelos quais, a partir de certo momento, Durkheim passa não só a negar reconhecimento como também a rechaçar a influência dos pensadores alemães; segundo, ele se propõe rastrear quais seriam, de fato, tais influências sobre a sociologia que Durkheim acabou por formar e consolidar:

[...] em segundo lugar, e em relação à análise do impacto que, sobre nosso autor, teve o contato com os trabalhos dos autores que conhece durante sua viagem de estudos à Alemanha, intentaremos lançar luz sobre a questão de se é ou não após o período de sua viagem a terras germânicas que nosso autor desenvolve sua perspectiva sociológica que se denomina “realismo social” (TAPIA ALBERDI, 2015, p. 242).

Ao ver de Weiss (2010, pp. 173-186), o interesse pelo tema da moral, mediado, antes, pela preocupação com a noção de “ideal”, embora ainda pouco definido, já pode ser percebido nos escritos de Durkheim da época do Liceu de Sens. Uma passagem do texto de Weiss, em particular, parece corroborar as teses de Tapia Alberdi que serão apresentadas na sequência. A autora reconhece que no já mencionado artigo *La Science Positive de la Moral em Allemagne*, que Durkheim publicou após o seu retorno da Alemanha:

[...] o conceito de ideal volta a aparecer, mas de uma maneira um pouco menos explícita, no contexto do balanço apresentado em relação à situação da ‘ciência moral’ na Alemanha. Contudo, ali não encontramos a posição do próprio autor a esse respeito, mas apenas uma exposição – no caso particular da concepção de ideal – das teses de Schäffle e de Wundt. *Parte dessas formulações aparece mais tarde incorporada em suas próprias teses*, mas nem por isso é o caso de nos determos mais de detalhadamente sobre elas, pois isso implicaria desviarmos muito das questões que são de maior interesse⁴⁷ (WEISS, 2010, p. 178, grifos meus).

Tapia Alberdi entende também que o tema já aparece, sim, nessa época, mas que só recebeu sua delimitação e abordagem eminentemente sociológicas após a estadia de Durkheim na Alemanha. Tapia Alberdi defende a tese de que o posicionamento de Durkheim em relação ao pensamento alemão foi sendo cambiado, gradativamente,

⁴⁷ Deve-se frisar que a autora não se propõe discutir as influências alemãs sobre o pensamento de Durkheim no estudo que realiza, como, por outro lado, pode ser observado no caso do estudo de Tapia Alberdi.

acompanhando uma mudança que acontecia na França de modo geral e no meio intelectual em particular; a partir da vitória alemã na Guerra Franco-Prussiana as relações entre franceses e alemães foi ficando cada vez mais nebulosa. No final do século XIX e início do século XX, as opiniões pública e intelectual francesas chegaram a um nível de animosidade do qual não foi possível a Durkheim se manter neutro, passando então a reverberar o desgosto e descontentamento de seus contemporâneos em relação aos vizinhos alemães. Embora a admiração pelo progresso científico e educacional da Alemanha tenha sustentado este país como modelo a ser seguido durante vários anos após a derrota francesa de 1871, contando inclusive com políticas governamentais que enviavam os jovens estudantes para estágios de estudo no país vizinho, pouco a pouco a empolgação e admiração vão sendo substituídos por outros sentimentos:

Porém, como assinala Digeon, no início do século XX, se constata que, devido a uma modificação considerável nas condições políticas, econômicas e diplomáticas do antagonismo franco-alemão, aparece e se desenvolve de forma contínua um sentimento antialemão renovado que alcançará um nível desconhecido por décadas pouco antes de 1914. Em relação ao que antecede, o autor francês observa que ainda que no período anterior os intelectuais franceses em geral “reconheçam suas dívidas espirituais para com a Alemanha e proponham uma aliança entre os dois países”, a situação muda até o ponto em que embora “alguns, todavia, em 1902 prestem honras à ciência alemã” é um fato que “quase todos se opõem à Alemanha”. Essa transformação na sensibilidade francesa se reflete nos diversos escritos nos quais “a cultura francesa (...) se define em oposição ao ‘germanismo’ intelectual”, de modo que é correto afirmar que a França se converte em antialemã (TAPIA ALBERDI, 2015, p. 246).

Em 1902, a Revista *Mercure de France* lançou uma enquete à qual, ao responder, Durkheim demonstra sua adesão, segundo o autor espanhol, a esse espírito antigermânico. Primeiro, após manifestar seu apreço ao pensamento alemão que conheceu no passado, Durkheim diz que as ciências sociais alemãs de seu tempo – seu tempo atual de então, início do século XX – se destacam pela baixa qualidade e falta de originalidade de seus estudos. Mais uma vez, Durkheim enfatiza que é muito pálida a marca deixada pelo pensamento alemão em sua obra.

Quanto a este último ponto, se as ideias dos alemães têm uma influência importante na sociologia de Durkheim, Tapia Alberdi apresenta as contraposições de dois autores e professores da Universidade de Paris – Nanterre, especialistas no tema. Jean-Claude Filloux é do entendimento de que no período entre 1881 e 1884, Durkheim construiu um

projeto político e pedagógico fundamental que estabeleceu, desde então, as bases para a ciência futura que iria criar; no entendimento de Filloux, portanto, é muito cedo, em sua trajetória intelectual, que Durkheim elege conscientemente as bases fundamentais do que viria a se tornar a sua sociologia no futuro. Bernard Lacroix discorda de seu colega e defende o exato oposto, ao afirmar que Durkheim não havia se decidido em direção à sociologia nem no período de 1881-1884 – isto é, quando conclui sua formação na Escola Normal e passa a ensinar no Liceu de Sens –, nem quando retorna da Alemanha em 1886, ou mesmo quando defende sua tese de doutorado em 1893. Somente mais tarde Durkheim teria, de fato, se decidido a se tornar sociólogo.

Tapia Alberdi discorda de Lacroix no ponto em que entende que em *A Divisão do Trabalho Social* já se encontra o “projeto de método sociológico que se assenta sobre uma filosofia social realista, mas, além disso, uma teoria moral e o esboço de uma metaética” (Ibid., p. 249). O autor espanhol é do entendimento, portanto, de que à altura em que escreve sua primeira grande obra, Durkheim já havia agregado aportes teóricos e analíticos que lançaram bases consistentes e duradouras para sua sociologia. Quanto à interpretação de Filloux, Tapia Alberdi concorda com ela, mas somente em partes. Para este último, nos escritos de Durkheim do período de 1883-1884 ainda não estão esboçadas as linhas do realismo social que teria sua sociologia a partir de *A Divisão do Trabalho Social*. Nas lições da época em que ensinou no Liceu de Sens, Durkheim teria abordado diversos temas canônicos da filosofia ocidental e da filosofia francesa em particular: “a natureza da consciência, a definição de razão, o problema da verdade, a metodologia das ciências físicas e morais, a história do utilitarismo, a moral doméstica, a estética, a alma ou a natureza e os atributos de Deus” (Ibid., p. 250). Durkheim respeita a divisão da filosofia estabelecida por Victor Cousin (1792-1867) e oficializada em 1880 que “implica começar com a psicologia e continuar com a lógica e a moral para concluir com a metafísica”, embora Durkheim tenha o cuidado de se afastar, em parte, da abordagem cousiniana baseando-se no modelo das ciências físicas (Loc. cit.) O entendimento de Tapia Alberdi, por fim, é que nessas obras do período do Liceu de Sens ainda não estão contidos os postulados do que viria a ser a sociologia de Durkheim e que se materializa em sua tese de doutorado.

Para corroborar tal entendimento, Tapia Alberdi recorre ao estudo do sociólogo estadunidense Neil Gross. As lições de Sens foram objeto submetido à análise por Gross

em seus estudos de doutoramento e dois argumentos se destacam para confirmar a tese de que é somente depois da estadia na Alemanha que o pensamento de Durkheim se torna, de fato, sociológico. O primeiro argumento de Gross é de que as lições do período do Liceu de Sens é composta por um individualismo metodológico, o qual pode ser percebido na ênfase colocada por Durkheim no papel dos hábitos, usos e costumes na vida psicológica e moral do indivíduo. O segundo argumento de Gross seria o modo como Durkheim apresenta sua discussão acerca da moral cívica. Esses dois argumentos seriam exemplares do fato de que neste período o pensamento de Durkheim expresso em seus escritos ainda seria carente da perspectiva sociológica que só veio a adquirir posteriormente.

Sendo assim o que se expôs, devemos rechaçar a tese de Filloux exposta acima e concluir que nosso autor desenvolve sua perspectiva sociológica – a filosofia a qual se tem chamado de realismo social – após sua estadia na Alemanha e depois de conhecer e estudar os trabalhos dos autores alemães posto que, como vimos, esta perspectiva se encontra ausente no texto das lições que Durkheim ensina no Liceu de Sens pouco antes. Esta tese, evidentemente, é coerente com as interpretações sobre o desenvolvimento intelectual de Durkheim que sublinham a importância do influxo do pensamento alemão. E, ademais, em nossa opinião, o anterior basta para pôr em manifesto a enorme influência que, sobre seu pensamento, exerceu o pensamento alemão, por muito que o próprio Durkheim e outros, como mostramos, se empenharam às vezes em rechaçá-la ou minimizá-la (Ibid., p. 251).

A compreensão adotada nesta tese acerca do que acaba de ser exposto é a de que, de fato, a influência do pensamento alemão sobre a forma que adquiriu o pensamento e a obra de Durkheim não pode ser negada como poderiam fazer crer as declarações do próprio sociólogo francês no período mais avançado de sua carreira. É razoável a asserção de Tapia Alberdi de que Durkheim foi se alinhando ao clima antigermânico que foi tomando conta da França após 1871 e que isto o levou a rechaçar, a partir de certo momento, a influência recebida dos autores alemães que estudou em solo alemão no período de 1885-1886. Todavia, o que se propõe como chave de interpretação é a de que não somente os autores que Durkheim estudou no período que passou na Alemanha fazem parte da herança alemã que ele assimilou. O pensamento de Kant também teve grande influência sobre o pensamento de Durkheim e pode ser percebida, particularmente, no que se refere à moral. Ele toma de Kant a ideia da moral vinculada com a ideia de dever e à

moda kantiana, ao construir seus conceitos sociológicos⁴⁸, Durkheim sempre tem o cuidado de lhes indicar a forma, mas não o conteúdo específico. Como exemplo se pode tomar o conceito de fato social que ele define como aqueles modos de agir, pensar e sentir que são exteriores, que são gerais e que exercem coerção; a forma própria que os fatos sociais terão dependerá de cada sociedade específica na qual o fenômeno é observado. No que Durkheim se afasta de Kant quanto a este tópico diz respeito ao fato de que o conteúdo da moralidade e a ideia de dever não são coisas dadas de modo transcendental, mas de modo empírico, isto é, por aqueles valores construídos socialmente e que se transformam na consciência coletiva, na alma exterior que conforma a alma interior⁴⁹.

A influência kantiana sobre a sociologia de Durkheim, contudo, não se restringe ao próprio Kant; propõe-se aqui que a influência neokantiana que Durkheim recebeu diretamente ao passar o seu ano de estudos na Alemanha deixou marcas indeléveis sobre o seu pensamento e na interpretação das coisas sociais com as quais esteve desde então, metodicamente, a se ocupar.

Retornando ao neokantismo, vê-se que a filosofia no século XIX encontrava-se em uma situação semelhante àquela em que Kant se encontrava no século XVIII, quando se deu como missão apresentar a sua *Crítica da Razão Pura* e a sua *Crítica da Razão Prática*: a filosofia impunha-se como tarefa demonstrar e comprovar que, apesar do avanço da ciência como saber paradigmático do real, ela ainda era um conhecimento legítimo e indispensável ao campo epistemológico. Assim, que os filósofos que colocaram como necessidade a “volta a Kant” deste recuperaram, por um lado, a ideia de que à filosofia é que cabe a investigação acerca de como se institui a validade do conhecimento científico e, por outro lado, trouxeram de volta à pauta, tanto do ponto de vista da ética como do ponto

⁴⁸ Entende-se aqui que as ideias, conceitos e argumentos basilares que sustentam a sociologia de Durkheim a partir de *A Divisão do Trabalho Social* têm como pressuposto básico o entendimento de que os valores morais são a base da constituição da sociedade, assim como são a base da coesão e cooperação social que lhe proporciona sustentação e harmonia.

⁴⁹ No conto *O Espelho*, através da boca do personagem que narra a história, Machado de Assis, em uma linha de interpretação eminentemente pascaliana, afirma que todos os seres humanos possuem duas almas: uma alma interna e uma alma externa. A alma interna diz respeito àquilo que é próprio do mundo interior de cada um, tomado individualmente. Entretanto, essa alma interior será sempre, mais ou menos, moldada pela alma exterior. Esta última pode ser equiparada ao que Durkheim chama de fatos sociais, os quais dão origem àquilo que Bourdieu chama de “chocalhos de reconhecimento social”. Ou seja, da leitura do conto machadiano, pode-se ver emergir uma ideia que corrobora a afirmação durkheimiana de que os seres humanos são sempre seres duplos, constituídos por uma consciência individual e por uma consciência coletiva, sendo que uma sempre existe em interdependência com a outra.

de vista da epistemologia, o tema da moral. Procurando avançar para além do próprio Kant, e sem cair nas armadilhas seja do idealismo, seja do cientificismo, os filósofos neokantianos estabeleceram que a preocupação com a coisa em si que ainda está, de algum modo, presente em Kant e nos seus “épígonos” deve ser abandonada e ceder o lugar para a investigação da produção do saber e do que o torna legítimo. Reiterando o dizer de Resende já citado:

Apesar de todas as diferenças, um tema que parece ser compartilhado por todos os neokantianos diz respeito ao ponto de partida da filosofia quando considerada em relação às ciências. É relativamente consensual *entre as escolas neokantianas a interpretação de que a partir de Kant fica claro que a questão fundamental da filosofia, em relação às ciências, não é determinar como se dá o conhecimento, mas a análise da validade do conhecimento, daquilo que funda a verdade do conhecimento*. Ou seja, *determinar empiricamente como se dá o conhecimento é uma tarefa para as ciências especializadas, por exemplo, a fisiologia, a psicologia e a sociologia, já a validade do conhecimento é um problema transcendental, do qual se ocupa a filosofia*. Desse modo, a filosofia não cuida do conhecimento, mas apenas das condições de possibilidade, que tornam um conhecimento objetivamente *válido* (RESENDE, 2013, pp. 23-24, grifos meus).

Veja-se: Hermann Cohen foi um dos principais representantes do neokantismo da Escola de Marburgo. Cohen foi influenciado pelo pensamento de seu mestre Friedrich Albert Lange. Este foi influenciado pelo pensamento de seu mestre Friedrich Adolf Trendelenburg – o qual também foi mestre de Cohen. Em Trendelenburg encontra-se um dos precursores do neokantismo que rejeitava o idealismo e propunha, ao invés disso, a abordagem realista que foi buscar em Aristóteles; como já mencionado, Trendelenburg foi um dos responsáveis pela inserção do neokantismo no interior das universidades alemãs. Rudolph Hermann Lotze, outro precursor do neokantismo, buscou conciliar ciência e filosofia apresentando como proposta analítica não mais o procedimento sistemático, tão caro à filosofia idealistas, no seu lugar, realizar a investigação a partir da *análise de problemas*, como já mencionado na seção sobre o neokantismo. Foi sob a orientação de Lotze que Windelband defendeu sua tese de habilitação em Leipzig, isto é, este que veio a se tornar um dos principais representantes do neokantismo da Escola de Baden, foi herdeiro de um pensamento neokantiano que se vinha constituindo e sendo transmitido no interior do sistema de ensino universitário alemão. Logo, a tendência de Windelband, bem como a dos representantes da Escola de Marburgo, assim como a de outros que os precederam e que os sucederam, era partir da análise dos fatos. Como já salientado antes, o

pomo da discórdia entre as duas escolas era estabelecer o que seriam esses fatos que constituem o ponto de partida da análise filosófica que propunham. Quando se trata da importância da questão dos valores para os neokantianos das Escolas de Baden e Marburgo, o entendimento que se adota aqui é o de que a esfera epistemológica e a esfera da ética passam a informar uma à outra. Ao procurar saber acerca de que conhecimento é *válido*, no que se refere ao conteúdo de verdade do qual ele é portador, a questão acerca da fundamentação ética da ação, em particular a ação do pesquisador, volta a emergir com a discussão acerca do dever moral como bem o demonstra, posteriormente, a obra de Durkheim. Para os filósofos da Escola de Marburgo, o ponto de partida da investigação filosófica deve ser o *Faktum* da ciência, isto é, aquilo que é estabelecido pelos cientistas como sendo verdade. Ou seja, nesta perspectiva marburguesa, aquilo que o cientista estabelece como objeto e saber *válidos* de conhecimento, é o que deve ser tomado para análise. Para os filósofos da Escola de Baden, entretanto, aquilo que os cientistas definem como seu objeto e saber *válidos* de conhecimento, já surge orientado pelos *valores* culturais do qual o cientista é portador, logo, o ponto de partida das investigações filosóficas deveria ser os *valores* mesmos que orientam as visões de mundo das quais os cientistas estão imbuídos. Esta ideia é particularmente defendida por Windelband que adota a posição de que o que a filosofia deve investigar de modo prático é, antes, os valores orientadores da formação dos juízos científicos. O ponto fundamental da diferença entre as duas escolas é que Windelband, representando a escola de Baden, asseve que a verdade é um *valor* estabelecido pela ciência.

O ponto que se faz notar aqui é o de como essa discussão sobre os valores iniciada pelos neokantianos parece ter deixado marcas na obra que Durkheim desenvolveu ao longo de sua vida, particularmente após o período de estudos na Alemanha. Não seria razoável supor que tais discussões sobre os valores no plano epistemológico ressoaram do jovem Durkheim de modo especial, uma vez que ele já trazia da bagagem familiar e acadêmica uma “predisposição” a valorizar elementos de cunho axiológico?

Há um artigo de Sérgio da Mata (2006), *Heinrich Rickert e a fundamentação (axio)lógica do conhecimento histórico*, que pode ser útil para ilustrar como essa questão dos valores transborda para as abordagens epistemológicas das ciências humanas. Segundo Sérgio da Mata, Rickert se impôs como tarefa oferecer uma fundamentação para as ciências culturais no plano lógico-conceitual. Para ele, Rickert, na esteira de Windelband, o

que define uma ciência é o procedimento metodológico (generalizante ou individualizante) adotado pelo pesquisador; a oposição não se dá entre o natural e o espiritual, mas entre o natural e o histórico. Não interessa para ele o conteúdo ou a materialidade dos objetos, mas, antes, as definições lógico-conceituais adotadas pelo cientista.

Rickert rejeitava tanto a abordagem filosófica da história que seguia pela via da metafísica, quanto aquela que tomava a via sociológico-naturalista. Ou seja, assim como para tantos outros que buscaram as bases para o empreendimento das ciências humanas, e como era afeito ao neokantismo então vigente, Rickert repudiava qualquer lastro metafísico ou naturalista como ponto de ancoragem epistemológica das ciências humanas – ou ciências da cultura, como era de seu uso dizer. Entretanto, acossado pelas críticas que recebeu, Rickert acabou concedendo algum lugar para a filosofia especulativa em suas considerações, mas desde que isso não significasse cair na esparrela do profetismo advindo de crenças em uma teleologia da história.

Diante de tudo isso, Rickert estabeleceu os seus objetivos em torno de conseguir “compreender a essência da história como ciência” (MATA, 2006, p. 352). Para ele não havia dúvidas de que a história era uma ciência, asserção que estava longe de alcançar algum consenso, principalmente fora da Alemanha – já que no país germânico a palavra *Wissenschaft* possuía um espectro semântico bem mais abrangente do que em outros países. Na Alemanha, a palavra englobava todo estudo executado de modo sistemático – fosse em teologia, literatura ou história, por exemplo. Entretanto, mesmo na Alemanha, se observou a rejeição de tal noção em favor de outra, a da verdadeira ciência, ou seja, uma ciência generalizante que produz leis sobre os objetos que estuda (Ibid., p. 353). A validade dos métodos das ciências da natureza se adequavam a estas muito bem, mas isto não significava que eles deveriam ser exportados *pari passu* para as ciências humanas. Ciência, para Rickert, é um tipo de saber que opera através de conceitos. São os conceitos que orientam a delimitação do objeto, assim como os procedimentos que possibilitam o seu conhecimento objetivo, e isto é que proporciona sustentação às formulações conceituais que cada ciência produz. Na tese com a qual se doutorou, Rickert:

observa que o que distingue o homem pré-científico do homem de ciência é que o primeiro se contenta em dispor de um agregado de conhecimentos que sirvam às suas necessidades imediatas, enquanto que o segundo tende a extrair, daquele mesmo agregado, um *sistema*. O conceito seria o

instrumento e também, num certo sentido, o coroamento de tal esforço (Loc cit.).

A isto se acrescenta o entendimento de Rickert de que cada ciência produz os conceitos que lhe são próprios e, mesmo no caso das ciências naturais, os conceitos são sempre provisórios já que estão sujeitos à dinamicidade do real. O que os conceitos fazem, de modo fundamental, é fornecer alguma ordem racional para a irracionalidade da realidade. Esta é insondável em sua complexidade e multiplicidade, isto é, não é possível apreender a realidade no que ela é enquanto tal – aqui se faz notar claramente a influência da ideia de *coisa em si* kantiana; daí a grande importância que Rickert atribui aos conceitos e o porquê de procurar enfatizar que os principais papéis que desempenham são os de reduzir e racionalizar a complexidade irracional do real.

No que se refere às diferenças entre as ciências, vale lembrar que Rickert propõe uma identificação que classifica as ciências predominantemente como generalizantes ou individualizantes e é “no plano conceitual que tal diferença se manifesta na sua forma por assim dizer pura” (Ibid., p. 354). Para as ciências generalizantes o indivíduo somente interessa enquanto amostra de um gênero ou espécie; logo, as particularidades e/ou contingências a que esse indivíduo sob estudo está submetido não apresentam interesse para o pesquisador. Já no caso das ciências individualizantes não é o geral o que lhe interessa particularmente, embora ele jamais possa desprezar o geral de onde retira o objeto ou evento a ser estudado, afinal não se pode desprezar o todo na compreensão de suas partes. Situar o individual frente ao geral é uma classificação necessária e que serve para contrastar com as singularidades do caso individual ou particular que esteja sob apreciação. Disso resulta que a história é uma ciência que produz conceitos individualizantes. E conceito aqui é “toda síntese, obtida à custa de esforço sistemático, daquilo que é essencial numa dada realidade”. Observe-se, então, acompanhando Sérgio da Mata, a seguinte questão: se a história também se utiliza de procedimentos próprios às ciências generalizantes, a saber, a produção sistemática de conceitos que possuam a capacidade de síntese, o que a distingue de todas as outras? Sobre isto, Sérgio da Mata é enfático:

O que verdadeiramente confere às ciências culturais em geral, e à história em particular, a sua especificidade é que *elas são indissociáveis dos valores sociais* [...]. Sem valoração teórica não há conceituação histórica [...] uma vez que sem ela não saberíamos sequer eleger o que é relevante. O problema de atribuição da historicidade será para Rickert – como o

será para Weber – uma questão de valores ‘universais’, isto é, socialmente partilhados (Ibid., p. 356, grifos meus).

Pode-se anuir com e ir além da interpretação de Sérgio da Mata na citação precedente e dizer que os valores sociais e culturais orientam, mesmo que dentro de certos limites, o proceder do cientista das ciências naturais e não apenas dos cientistas das ciências humanas. O cientista da natureza é um ser de fé, fé no seu sentido estrito, claro está. Por que o cientista decide prestar sua anuência ao valor de verdade da ciência ao invés de fazê-lo em relação a qualquer outra forma de saber? Reiterando uma vez mais, foi orientado também por um ideal de beleza e harmonia que Copérnico propôs o heliocentrismo, cujos cálculos matemáticos que o comprovaram somente foram realizados muito tempo depois da época em que viveu. A proposição da hipótese copernicana foi, então, orientada por valores como o do belo e do bem – valores que influenciam a prática filosófica e científica desde a Antiguidade Clássica, como bem o demonstram as ideias de Platão.

Pois bem, o que a questão dos valores morais tem a ver com a análise que se pretende acerca do pensamento de Durkheim? O sociólogo francês, considerado o arquiteto e herói fundador da sociologia por Renato Ortiz (1989), teve os valores morais como estrela guia da prática política e científica que adotou ao longo de sua vida e trajetória intelectual e acadêmica. A isto cabe inquirir? O que teria levado Durkheim a adotar os valores morais como norte de sua prática pessoal e profissional? Primeiro, examine-se a obra de Durkheim. Em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, no que importa para a discussão aqui proposta, Durkheim apresenta uma sociologia do conhecimento que objetiva saber acerca de quais elementos seriam fundadores da sociedade, assim como serviriam de garantia para sua estabilidade e harmonia ao longo do tempo. Na religião, em suas formas mais avançadas ou em suas formas mais elementares, está contida uma ideia que é a fonte da coesão social em qualquer sociedade específica que se procure observar: a ideia de que há algo mais do que cada pessoa existindo individualmente; a ideia de que acima da condição humana mortal e falha há algo que se eleva, envolve e embala a todas as consciências de modo que o ser egoísta se torna um ser social, capaz, disponível e desejoso da cooperação social. Para Durkheim somente algo cujo valor tido como superior fosse reconhecido pelo corpo coletivo enquanto tal é que poderia possuir tal poder de envolver e submeter aos membros de uma sociedade a um objetivo comum; somente algo que se eleva

acima das consciências individuais poderia dar conta de tal tarefa. Este ideal, não é Deus, mas a distinção entre sagrado e profano. Cada sociedade considerada como particularidade histórica, cultural e social é quem estabelece aquilo que é do âmbito do profano, do social, e aquilo que é do âmbito do sagrado, daquilo que é mais elevado e que, portanto, não pode ser tocado. O ideal do sagrado de cada sociedade é algo muito maior do que o conjunto das consciências individuais; é algo muito maior do que os costumes que se cristalizam na forma de fatos e instituições sociais. O ideal de sagrado é aquilo que constitui a base moral sobre a qual a sociedade se ergue e se sustenta e sem o qual nenhuma sociedade deixa de perecer. Mas, se na Modernidade Deus foi morto pela ciência, o que poderia alcançar tão elevado estatuto ao ponto de reunir em torno de visões de mundo e práticas comuns a multiplicidade axiológica das consciências particulares? Um artigo publicado por Durkheim acerca da polêmica em torno do *Affaire Dreyfus* na *Revue Bleue*, *O Individualismo e os Intelectuais*, ajuda a esclarecer este ponto.

Ao procurar esclarecer e defender o posicionamento dos intelectuais dreyfusards, Durkheim esclarece o que entende como individualismo e o faz sob o fôlego dos seus valores republicanos. No que, em particular, interessa aqui discutir, ele afirma que há um tipo de individualismo, o individualismo utilitarista, que, por ser orientado, eminentemente, por valores egoístas não pode suscitar o bem que o individualismo moderno, do modo como o entende, é capaz de proporcionar. O individualismo moderno é aquele que, a partir de Rousseau e Kant traz como corolário a ideia de dever; todavia, Durkheim avança para além do idealismo metafísico contido nos ideais morais pertencentes às abordagens dos dois filósofos. O ideal que sustenta qualquer valor moral que se deseje considerar vem da própria sociedade; logo, é a própria sociedade, algo que possui existência própria – *sui generis* – quem sempre estabelece, demarca e delimita aquilo que, para ela, pertence ao âmbito do sagrado e daí deriva os valores morais orientadores de todas as condutas. Na modernidade, uma vez que não é mais a religião ou a ideia de Deus quem preenche tal requisito, então, é o próprio indivíduo que passa a carregar a chancela do sagrado que estabelece valores que irão orientar todas as consciências e todas as condutas particulares. O indivíduo aí não é pensado como esta ou aquela pessoa em particular; o que importa aí é a própria ideia de sacralidade sob cujo manto a pessoa humana, por ser humana, está revestida. Logo, a noção de “direitos do homem e do cidadão” que nascem com o romper da Revolução de 1789 é o ideal que

passará a orientar a noção de sagrado que sustenta(rá) a base moral da sociedade moderna. Consequentemente, o desrespeito aos direitos de um indivíduo é tomado como um desrespeito a toda humanidade idealmente encarnada em cada um dos membros participantes da sociedade⁵⁰.

A questão relativa à *validade* do conhecimento tão debatida pelos filósofos neokantianos, tanto os representantes da Escola de Baden quanto os representantes da Escola de Marburgo. Todo o debate em torno da problemática acerca daquilo que confere valor de verdade ao conhecimento científico teve repercussões tanto no campo epistemológico quanto no campo axiológico que trata dos valores em geral e da Ética em particular. Durkheim não poderia passar indiferente por tal ambiente intelectual e teórico quando de sua visita à Alemanha. Ali, ele teve a oportunidade de conferir na fonte as influências filosóficas alemãs e, em particular, as influências filosóficas neokantianas que primeiro recebeu através do seu estimado mestre Charles Renouvier. O ambiente familiar – tradicional representante do judaísmo, como já assinalado –, o ambiente social – animado pelos valores laicos do republicanismo liberal – e o ambiente intelectual da Escola Normal – animado pela ideia de que o cientista tem o dever moral de trabalhar pelo bem-estar de seu país – sem dúvidas prepararam em Durkheim o espírito necessário para que ele viesse a assimilar, do modo como o fez, o pensamento que encontrou em primeira mão nas universidades alemãs. Se, antes do período de 1885-1886, as ideias sobre os valores que orientam as práticas sociais não estavam claramente estabelecidas do ponto de vista científico e sociológico para Durkheim, aparece bastante razoável a tese de Tapia Alberdi segundo a qual foi após o período de estudos passado na Alemanha o que garantiu a Durkheim o realismo social característico da sociologia que procurou produzir ao longo de sua carreira intelectual.

Qual a finalidade de apontar as influências recebidas por Durkheim, sintetizadas no parágrafo anterior? Sugerir duas propostas analíticas que têm por tarefa ajudar a corroborar os argumentos que compõem a tese que se procura demonstrar neste trabalho. Como já discutido na seção que trata da hermenêutica, qualquer um que se lance ao trabalho de

⁵⁰ Devido a isto, esclarece Durkheim, a prisão injusta de Alfred Dreyfus suscitou a indignação de artistas e intelectuais, em particular, e provocou um acirrado debate na França entre aqueles que ficaram conhecidos como dreyfusards – apoiadores dos ideais republicanos liberais e defensores de Dreyfus – e os antidreyfusards – apoiadores dos ideais conservadores, religiosos e monárquicos e detratores de Dreyfus.

investigação, em particular no campo das ciências humanas, terá que lidar com a tradição que recebe do passado e que compõe o seu horizonte de visada atual. Aquilo que se recebe da tradição é a base que fornece a forma que as nossas visões de mundo e o nosso posicionamento no mundo diante dos outros irá tomar. Quando se trata de investigar/interpretar um fenômeno – ou objeto – de agora, a herança histórica sempre se fará presente, em geral de modo inconsciente, compondo aquilo a que Gadamer chama de *preconceitos*. A isto que Gadamer chama de preconceitos, pode, de outro modo, ser interpretado como as visões de mundo recebidas pelo processo de socialização que faz de nós seres sociais. Isto é, a nossa subjetividade/identidade é algo que se constitui pelos insumos que recebe da tradição cultural na qual somos educados desde a infância. Portanto, quando um pesquisador/cientista se posta diante do seu “objeto”, ele não o faz despido de noções subjetivas/objetivas que porta acerca do mundo em que vive e de si mesmo: não é possível ver o mundo de forma neutra, isto é, sem vestir os nossos olhos com algum tipo de lente que nos permita ver algo do mundo que nos interpela. Tornar-se consciente de que assim o é, é o que defende Bourdieu, a seu modo e com o seu instrumental conceitual e epistêmico, como se procurou demonstrar acima (BOURDIEU, 2007, pp. 17-58). Gadamer é muito claro ao dizer que toda vez que o investigador não cuida de esclarecer quais são os preconceitos que orientam a sua prática, ele corre o risco de substituir o fenômeno que deseja investigar/interpretar por seus próprios preconceitos, sem perceber que assim está procedendo.

Durkheim passou a afirmar, a partir de certo ponto de sua carreira, que a influência alemã sobre o seu pensamento, particularmente após sua estadia de estudos na Alemanha, como já dito antes, não foi tão fundamental como havia reconhecido na fase mais inicial do seu trabalho. Mais, em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, Durkheim chega a uma elaboração mais refinada de algo que aparece em sua obra desde *A Divisão do Trabalho Social*: a de que o social possui uma existência autônoma em relação às consciências individuais que o originam e sustentam; que o social se eleva de tal modo sobre as vontades e idiosincrasias individuais devido ao consenso valorativo que se tem em torno dele como algo de mais elevado e superior do que o mundo profano do cotidiano. Durkheim assevera que a distinção entre sagrado e profano é algo que está posto desde a organização social mais elementar até aquelas mais amplas e numerosas; com a noção de sagrado e profano posta, cada sociedade elege, em cada época própria, aquilo que pertence

ao âmbito do profano, isto é, da cotidianidade das relações de sociabilidade e aquilo que pertence ao âmbito do sagrado, ou seja, aquele valor ou valores mais elevados que servem para guiar as consciências particulares de modo que se estabeleça o consenso, a cooperação e a harmonia social – sem o que qualquer organização social desmorona, segundo ele.

Acrescentando mais um ponto neste conto, é útil notar, no que toca ao argumento que está sendo desenvolvido aqui, como a ideia de sagrado e profano aparece em *O Individualismo e os Intelectuais*. Neste escrito, já se sabe, o propósito de Durkheim (2016, pp. 37-65) é manifestar seu posicionamento em relação à polêmica em torno do *Affair Dreyfus*. A linha argumentativa que Durkheim segue e que se coloca em evidência se dá em torno de uma discussão acerca do individualismo. Ele procura esclarecer e distinguir diferentes noções, então em voga, refutando o que considera más interpretações ou interpretações parciais e passa a defender que a ideia de indivíduo e de culto ao indivíduo é uma criação da própria sociedade; que a sociedade moderna alçou o indivíduo, representado na figura da pessoa humana, à esfera sagrada que antes era ocupada exclusivamente por Deus. A inviolabilidade da integridade física, moral, etc. da pessoa humana, passa a ser, na visão de Durkheim, um valor universal que orienta, ou deve orientar, a organização política e social vigente com a consolidação do capitalismo. O que se almeja aqui neste ponto não é negar a propriedade analítico-epistêmica da obra de Durkheim, mas, sim, escrutinando-a, questionar até que ponto ele realmente teria conseguido ficar restrito ao realismo social que se impôs como norte teórico e epistemológico de sua sociologia. Até que ponto conseguiu Durkheim manter afastada de sua sociologia a herança metafísica e filosófica tão rechaçada nos meios científicos do século XIX? Parece-me que este ponto ainda está por ser melhor esclarecido pelos intérpretes do autor e sua obra. Resumindo a primeira ideia: há que se investigar até que ponto Durkheim conseguiu se desvencilhar, conscientemente, dos seus preconceitos – à moda gadameriana – ao estabelecer o instrumental conceitual, teórico e metodológico de sua sociologia.

Como a trajetória intelectual de Durkheim poderia ser pensada a partir da noção de identidade narrativa de Paul Ricoeur? Esta é a segunda proposta analítica que se apresenta como possibilidade de interpretação da obra do sociólogo francês. Foi mostrado que para Ricoeur, a identidade é constituída pela dialética entre idem e ipse e pela dialética entre ipseidade e alteridade. O termo eu – que corresponde à mesmidade – é uma instância mais

estável da identidade, e é complementado pelo si – que é a esfera cambiante, isto é, que vai se fazendo e se refazendo ao longo da vida de cada um. O si se compõe e se recompõe ao longo da existência porque depende dos valores que cada um assimila e orienta o seu agir no mundo em relação aos outros. Essa esfera cambiante da identidade se reforça quando sou capaz de me atestar enquanto *mim* mesmo pelos compromissos éticos que estabeleço e que leva a agir em relação aos outros buscando “a vida boa em instituições justas”. Isto posto, a ênfase agora se volta para o compromisso que Durkheim muito cedo estabeleceu com os valores republicanos liberais da França de sua época. Segundo Tapia Alberdi, tal compromisso o levou a romper com a tradição religiosa de sua família que o conduziria ao papel de rabino em sua comunidade de origem. Durkheim teria deixado de ser um judeu para se tornar plenamente um francês, na avaliação de Tapia Alberdi. Mesmo assim, ainda segundo este autor, ele jamais deixou de manter uma estreita relação com os valores morais, com o senso de dever que a tradição familiar lhe inculcou. Além de Tapia Alberdi, Raquel Weiss também argumenta que a influência republicana de seu mestre da época da Escola Normal, Charles Renouvier. Para este, todo intelectual teria o dever de contribuir para a consolidação do ideal republicano laico que passou a orientar os rumos políticos da França após a derrota para a Alemanha em 1871. Que todo intelectual recebe influências que assimila ou refuta, mais ou menos, não é novidade. Que a obra de um autor é uma elaboração, mais ou menos, autêntica, a depender do caso, que se concretiza a partir de um diálogo com a tradição que o precede e com o ideário epistêmico, político, cultural, etc. que fornece os contornos históricos da época vivenciada, isto também não é novidade. O que se deseja acrescentar a tais interpretações já estabelecidas, é que a obra de um autor reflete os processos de subjetivação que culminam com o forjar de uma identidade. Mais: forjar uma identidade é um processo eminentemente ético, pois que está sempre se dando na dialética relação entre ipseidade e alteridade. Tem-se dito aqui que a elaboração narrativa da própria vida é algo necessário, principalmente, para esfera da identidade ipse. Para saber de si e estabelecer o se que deve ou não fazer, como se deve ou não agir, as nossas vivências reivindicam ser encadeadas de modo narrativo, isto é, precisamos compor e recompor sempre a nossa história, a história da nossa vida, da nossa pessoa, da nossa identidade – mais uma vez, não é demais repetir, isto só se faz quando o agir leva o outro em consideração – é assim que o sentido, e a resposta à pergunta o que/como fazer, vai se tecendo. É assim que a memória do passado, a percepção do presente e a expectativa do

futuro podem se fazer inteligíveis e significativos que emergem do irracionalismo e da multiplicidade do “real” – para utilizar os termos de Rickert citados por Sérgio da Mata. Por esta perspectiva, não se amplia o horizonte interpretativo acerca do porquê de Durkheim ter passado a negar o reconhecimento que antes concedia à influência do pensamento alemão sobre sua obra? Por fim, o que se está buscando empreender aqui é uma ampliação do horizonte interpretativo do fazer próprio da sociologia; trata-se de uma tentativa de auxiliar a “explicar mais para compreender melhor” o ofício sociológico, mas também este sujeito deste ofício – socióloga ou sociólogo –, a partir da perspectiva hermenêutica adaptada às necessidades da tese.

PARTE III – O movimento pós-colonial e o giro decolonial

1 – Anticolonial e pós-colonial

A Revolução Haitiana (1791-1804) costumava ser considerada por Aimé Césaire o primeiro grito que a *negritude*⁵¹ emitiu em prol da libertação dos povos negros colonizados. O Haiti forneceu o primeiro intelectual negro a teorizar, no patamar científico, esta luta pela liberdade: o antropólogo Joseph Antenor Firmin (1850-1911). Suas ideias e argumentos podem ser encontradas na obra *De l'égalité des races humaines*, lançada em Paris em 1885. O trabalho de Firmin viria a influenciar outros pensadores, dentre os quais, o estadunidense Alexander Crummel (1819-1898) e Edward Wilmot Blyden (1832-1912), das Ilhas Virgens, cujo livro *Christianity, Islam and the Negro Race*, lançado em Londres em 1887, juntamente com o trabalho de Blyden, seriam considerados os precursores do movimento pan-africano.

O mote principal dos argumentos defendidos por esses autores se constituía em torno da defesa pelo fim da dominação colonial e do reconhecimento do povo negro enquanto tal. Ato contínuo, tais ideias influenciaram o pensamento de um dos maiores teóricos do pan-africanismo: o sociólogo estadunidense Willian Edward Burghart (W. E. B.) Dubois (1868-1963). Outro fato importante foi o surgimento, a partir de 1920, do *Harlem Renaissance*, um movimento de cunho artístico e político que era orientado para a defesa da valorização do negro e sua cultura. Nos primeiros anos de seu surgimento, o movimento pan-africanista se caracterizava por um tom conciliador com os países colonialistas europeus; foi este tom que marcou a realização da Primeira Conferência Pan-africana, em Londres no ano de 1900, e que prevaleceria até 1925.

A partir daí, surgiu um novo ator cujo pensamento passou a orientar os passos do movimento: o jamaicano e ativista do movimento nacionalista negro Marcus Garvey (1887-1940). Garvey foi ardente defensor e adepto do slogan do pan-africanismo – “A África para os africanos”. Ele contou com o apoio à sua militância da Universal Negro Improvement Association (UNIA), uma organização gigantesca surgida após o término da

⁵¹ O termo *negritude* trata-se de um conceito desenvolvido por Aimé Césaire, Leopold Sedar Senghor e Léon Gontran Damas.

Primeira Guerra Mundial, que defendia uma política e militância radicais contra o colonialismo e o imperialismo, chegando a propor a criação de uma grande nação africana com a constituição dos Estados Unidos da África, que deveria ser uma potência industrial e militar mundial. Defendiam-se como metas: “congregar todos os povos negros do mundo sob o mesmo guarda-chuva ideológico e político [e] a união entre todos os povos da diáspora e os da África, a fim de libertar todo o continente africano e unificá-lo” (MOORE, 2010, p. 13). Importa notar esses movimentos, pois eles possibilitam um vislumbre do caldo político, cultural, histórico e social do qual emergiu a Negritude a qual, por sua vez, iria alimentar as almas de pensadores como Frantz Fanon – considerado um dos pais fundadores do movimento pós-colonial.

O termo pós-colonial se mostra como um arco-íris semântico, dada a multiplicidade de sentidos que abriga. Poder-se-ia distinguir, assim, em primeiro lugar, o conteúdo intelectual, literário, político e artístico contra a colonização que foi produzido antes da conquista das independências ocorridas no século XX na África e na Ásia, como sendo um conteúdo *anticolonial*. Seriam, portanto, *anticoloniais* os intelectuais, ativistas políticos e artistas que se dedicaram à defesa da independência da colonização e domínio das potências europeias e também pela afirmação das identidades e dos direitos dos povos colonizados. Tais são os casos dos autores do pan-africanismo citados acima, mas também de outros como Aimé Césaire, Frantz Fanon e Albert Memmi. Muitos desses autores continuaram defendendo o direito à autonomia dos povos libertos da colonização, assim como alimentaram as mentes daqueles que continuariam o trabalho por eles iniciado.

Pós-coloniais seriam os autores, artistas e outros que, após as independências *de direito*, passaram a lutar pelas independências *de fato*. Os atores deste grupo se engajaram na luta contra o que consideram ser a perpetuação da dominação econômica em primeiro lugar, e a dominação cultural e política das potências europeias, mesmo após as independências. Na prática, as ex-colônias mantiveram o seu estatuto de fornecedoras de matérias-primas e consumidoras dos produtos industrializados europeus (e estadunidenses, principalmente após a Segunda Guerra Mundial). Deve-se ressaltar, contudo, os autores atualmente denominados pós-coloniais não integraram as lutas a favor das independências, sucedendo, sim, aos autores acima denominados como anticoloniais. Assim, a distinção aqui adotada de *anticoloniais e pós-coloniais* parece trazer mais clareza conceitual do que utilizar-se indistintamente o termo pós-colonial como o faz, por exemplo, Ballestrin

(2013). Segundo a autora, pensadores pós-coloniais podem ser encontrados mesmo antes que o pós-colonialismo se tornasse uma escola ou corrente de pensamento. No entanto, parece, assemelha-se um tanto equivocado falar em pós-colonialismo antes mesmo que as independências das colônias tivessem acontecido.

Antes de avançar, convém sublinhar que as colonizações europeias na Ásia e na África contaram com a colaboração das elites locais. A fim de estabelecer acordos vantajosos para si e para os seus, essas elites contribuíram amplamente com os colonizadores aceitando a sua administração direta, isto é, nos casos em que se estabelecia uma administração proveniente da metrópole a fim de cuidar dos interesses desta na colônia. Por outro lado, a colaboração se deu mesmo quando a administração local ficava a cargo dos nativos que procuravam seguir as regulamentações ditadas de acordo com os interesses coloniais, mas o aspecto cultural parece ter sido aquele em que as elites coloniais mais contribuíram com o colonizador ajudando na legitimação da dominação junto à massa da população. Uma vez que essas elites conheciam a língua, a história e a cultura do seu próprio povo, elas puderam proporcionar ao dominador estrangeiro o acesso aos conhecimentos necessários para a legitimação da empresa colonial. Uma das vantagens oferecidas a essas elites era a do intercâmbio educacional, ou seja, a disponibilização da oportunidade de que os filhos das elites nativas pudessem estudar nas metrópoles, o que acabou por gerar consequências importantes para os processos de descolonização.

Estudando nas metrópoles, os colonizados entravam em contato com valores e ideias que viriam a fomentar futuros engajamentos na luta anticolonial. É o que se percebe em casos como o de Aimé Césaire, Frantz Fanon, Alioune Diop, Senghor, Cheik Anta Diop, apenas para citar alguns poucos exemplos. No seio dos valores sociais e políticos assimilados, está o nacionalismo assim como os ideais democráticos de nação, liberdade, igualdade, progresso. Estes ideais, além de colaborarem para compor, alimentaram muitas das matrizes ideológicas que orientaram os movimentos e lutas pela libertação. Nota-se, entretanto, que, se havia intelectuais e artistas, assim como outras camadas da população, que defendiam a independência, havia também grupos que se contrapunham a tal ideia uma vez que significaria a perda do vínculo com a metrópole, o que seria desvantajoso para estes grupos contrários à independência.

A Argélia foi um dos locais onde essa contraposição entre grupos favoráveis e contrários à independência conduziu a uma guerra civil (1954-1962) que, concomitantemente com a guerra contra a França em favor da libertação, resultou em um grande número de mortes e destruições durante os seis anos em que duraram os conflitos. Tal foi o caso da Martinica de Césaire e Fanon, da Argélia que Fanon adotou como sua pátria e pela qual lutou na guerra pela independência, assim como foi o que defendeu um dos principais autores e atores da Negritude, Leopold Sedar Senghor. Entretanto, há que se incluir no cômputo dos vários elementos que levaram às descolonizações o fato de as potências europeias terem prometido a libertação caso os colonizados aceitassem defender as metrópoles nas duas guerras mundiais.

Após a Primeira Guerra Mundial, as promessas que a precederam foram cobradas e houve inúmeras revoltas por parte dos colonizados quando a resposta foi a recusa de se cumprir com o acordado como foram os casos notórios da França com a Argélia e da Inglaterra com a Índia, novamente apenas para ficar em alguns poucos exemplos. Após a Segunda Guerra Mundial, contudo, além de ter as mesmas promessas de libertação a cumprir, as potências europeias devastadas materialmente, saíram moralmente deslegitimadas para conseguir conservar de modo duradouro o seu domínio nas colônias. Apesar disso, houve resistências às libertações cujo caso exemplar é a França que se envolveu em guerras sangrentas com a Indochina (pela qual foi derrotada) e com a Argélia – da qual, apesar de estar em vantagem, acabou por desistir devido à péssima impressão causada diante da opinião pública francesa, comovida pelo grande número de perdas materiais e humanas como ilustram as constantes lutas, mortes e torturas. Mas aqui também, mais uma vez, de um modo geral, as elites nativas das colônias colaboraram com o colonizador, ou melhor ambos colaboraram mutuamente entre si. Tais elites manter-se-iam como classes dirigentes após a concessão ou conquista da independência e em troca colaborariam para a manutenção da proeminência econômica, cultural e política dos colonizadores. Este é um fato importante porque ajuda a esclarecer o porquê de atualmente muitos dos países libertados manterem praticamente, se não pior, o *status quo* da época da libertação, como bem o ilustra Memmi em *O Retrato do Descolonizado Árabe e Muçulmano* (2007), publicado cinquenta anos depois de seu livro mais famoso no qual defende o fim da colonização: *O retrato do Colonizado Precedido pelo Retrato do Colonizador* (1977). É do seio de tal ambiente histórico que vai surgir o pós-colonialismo

como luta política, social, cultural e epistemológica contra o novo tipo de “colonialismo” que passou a vigorar após as independências: a dominação indireta pela via da influência econômica, cultural e política, já citada anteriormente. É contra a dominação econômica, política, cultural e epistemológica que a luta pós-colonial será travada a partir de então, chegando aos dias atuais composta por uma miríade de abordagens, concepções e posicionamentos diante das relações das ex-colônias – incluídas aí as ex-colônias libertas durante o século XIX, isto é, os atuais países da América Latina e do Caribe – com as potências mundiais formadas pelos países europeus e pelos Estados Unidos.

Após as independências e as constituições das antigas colônias enquanto país/nação, pouco a pouco a crítica ao colonialismo e à persistente influência das potências mundiais, mesmo após as libertações, foi ganhando mais corpo junto a intelectuais atuantes no meio acadêmico das universidades. Todavia, tem sido lugar comum encontrar em trabalhos e publicações acadêmicas acerca do tema a asserção de que os pioneiros do movimento pós-colonial foram Aimé Césaire (1913-2008) – poeta, negro, nascido na Martinica; Frantz Fanon (1925-1961) – psicanalista, negro, nascido na Martinica e revolucionário do processo de libertação nacional da Argélia – e Albert Memmi (1920-) – escritor e professor, nascido na Tunísia, de origem judaica. Há quem inclua o nome de Edward Said (1935-2003) dentre estes pioneiros, mas quanto a isto já não se observa consenso tanto quanto o que há em considerar sua obra *O Orientalismo* (1978) como um dos textos fundamentais a alimentar o argumento pós-colonial. Dos três autores seminais de língua francesa as obras fundamentais são: *Retrato do Colonizado Precedido do Retrato do Colonizador* (1947), de Albert Memmi; *Discurso Sobre o Colonialismo* (1950), de Césaire; *Os Condenados da Terra*⁵² (1961), de Frantz Fanon.

“Estes quatro autores contribuíram para uma transformação lenta e não intencionada na própria base epistemológica das ciências sociais” (BALLESTRIN, 2013, p. 4). A partir de 1970, surgiu o Grupo de Estudos Subalternos do sul asiático, o qual é considerado um dos maiores elaboradores/colaboradores do pós-colonialismo. O Grupo foi liderado pelo dissidente do marxismo indiano Ranajit Guha “cujo principal projeto era analisar criticamente não só a historiografia colonial da Índia feita por ocidentais europeus,

⁵² Considero que seria razoável inserir nesta lista o livro *Pele Negra e Máscaras Brancas* por motivos que serão explicados no transcorrer da apreciação da contribuição de Fanon para a crítica ao colonialismo.

mas também a historiografia eurocêntrica nacionalista indiana” (GROSFOGUEL, 2008, p.116 Apud BALLESTRIN, 2013, p. 4).

A partir da década de 1980, acrescido com as contribuições de Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty e Gayatri Chakrabarty Spivak, os Estudos Subalternos tornaram-se conhecidos fora da Índia. O “subalterno” que nomeia o grupo teve inspiração em Antônio Gramsci, o qual designava o termo como uma “classe ou grupo desagregado e episódico que tem uma tendência histórica a uma unificação sempre provisória pela obliteração das classes dominantes” (Ballestrin, 2013, pp. 4-5). Spivak foi responsável pela difusão do trabalho do grupo nos Estados Unidos e era uma das mais importantes tradutoras de Jacques Derrida para o inglês. A abordagem dos autores pós-coloniais latino-americanos direciona algumas críticas aos estudos subalternos indianos devido ao que considera o forte teor de conceitos pós-modernos ou pós estruturalistas, em suma de conceitos provenientes da epistemologia hegemônica, nas elaborações teóricas do grupo indiano.

A partir da década de 1980, a crítica literária e os estudos culturais difundiram o debate pós-colonial na Inglaterra e nos Estados Unidos. No Brasil são representativos desse debate as obras do indiano Hommi Bhabha com o seu livro *O Local da Cultura*, do jamaicano Stuart Hall e sua obra *Da Diáspora* e do inglês Paul Gilroy com *Atlântico Negro*.

A produção pós-colonial de autores que compõem o Grupo de Estudos Modernidade/Colonialidade será objeto de particular apreciação nesta tese. O interesse pelo trabalho deste grupo se estabeleceu justificado devido às discussões que o conteúdo produzido pelo grupo suscita. Assim, antes de aprofundar em direção a tais discussões e conteúdos, faz-se um esboço acerca da história do grupo até o presente momento.

Os primórdios do Grupo Modernidade/Colonialidade remontam à década de 1990 nos Estados Unidos. Em 1992 quando foi reimpresso o livro hoje clássico de Aníbal Quijano, *Colonialidad y modernidad-racionalidad*, um grupo de intelectuais latino-americanos e americanistas que moravam nos Estados Unidos fundaram o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos. Em 1993, o grupo publicou suas diretrizes de pensamento e ação – influenciadas pelo Grupo de Estudos Subalternos sul asiático – na Revista *Boundary 2*, editada pela Duke University Press. Em 1998, o documento foi

traduzido para o espanhol por Santiago Castro-Gómez sob o título *Manifiesto Inaugural del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos*.

A América Latina foi assim inserida no debate pós-colonial: O trabalho do Grupo de Estudos Subalternos, uma organização interdisciplinar de intelectuais sul-asiáticos dirigida por Ranajit Guha, inspirou-nos a fundar um projeto semelhante dedicado ao estudo do subalterno na América Latina. O atual desmantelamento dos regimes autoritários na América Latina, o final do comunismo e o conseqüente deslocamento dos projetos revolucionários, os processos de democratização, as novas dinâmicas criadas pelo efeito dos meios de comunicação de massa e a nova ordem econômica transnacional: todos esses são processos que convidam a buscar novas formas de pensar e de atuar politicamente. Por sua vez, a mudança na redefinição das esferas política e cultural na América Latina durante os anos recentes levou a vários intelectuais da região a revisar epistemologias previamente estabelecidas nas ciências sociais e humanidades. A tendência geral para uma democratização outorga prioridade a uma reconceitualização do pluralismo e das condições de subalternidade no interior das sociedades plurais (GRUPO LATINOAMERICANO DE ESTUDIOS SUBALTERNOS, 1998, p. 70 Apud BALLESTRIN, 2013, p. 6).

Sob a influência das ideias propostas no Manifesto, em 1998 foi lançada uma coletânea de artigos organizada por Eduardo Mendieta e Eduardo Castro-Gómez, sob o título *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*.

Desde a publicação deste trabalho Walter Mignolo apareceu – e posteriormente se consolidou – como um dos autores mais críticos e radicais do grupo, mostrando-se desde essa época insatisfeito também com os estudos subalternos sul asiáticos.

Na ocasião Mignolo denuncia o “imperialismo” dos estudos culturais, pós-coloniais e subalternos que não realizaram uma ruptura adequada com autores eurocêntricos (Mignolo, 1998). Para ele, o grupo dos latinos subalternos não deveria se espelhar na resposta indiana ao colonialismo, já que a trajetória da América Latina de dominação e resistência estava ela própria oculta no debate. A história do continente para o desenvolvimento do capitalismo mundial fora diferenciada, sendo a primeira a sofrer a violência do esquema colonial/imperial moderno. Além disso, os latino-americanos migrantes possuem outras relações de colonialidade por parte do novo império estadunidense – ele mesmo tendo sido uma colônia nas Américas (Ballestrin, 2013, pp. 7-8).

No mesmo ano de 1998 foi realizado um encontro na Universidad Central de Venezuela o qual, apoiado pela CLACSO (Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais), reuniu Edgardo Lander, Arturo Escobar, Walter Mignolo, Enrique Dussel, Anibal Quijano e Fernando Coronil. Ainda neste ano, Ramon Grosfoguel e Agustín Lao-

Montes organizaram um congresso internacional em Binghamton, do qual participaram Enrique Dussel, Walter Dignolo, Anibal Quijano e Immanuel Wallerstein. Esses eventos de 1998 são considerados como os momentos fundadores do Grupo Modernidade/Colonialidade. Na sequência, em 1999, Santiago Castro-Gomez e Oscar Guardiola organizaram um simpósio internacional que teve lugar na Pontificia Universidad Javeriana e que reuniu Dignolo, Lander, Coronil, Quijano, Zulma Palermo e Freya Schiwy. Este evento selou a parceria estabelecida entre Universidad Javeriana de Bogota, Duke University, University of North Carolina e a Universidad Andina Simon Bolivar. Já no ano 2000 foi lançada uma publicação que é considerada uma das mais importantes do Grupo M/C: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Entre os anos de 2001, 2002, 2003, 2004, 2006 ocorreram outras reuniões e eventos organizados pelo Grupo Modernidade/Colonialidade que acrescentaram outros nomes à lista dos colaboradores: Javier Sanjines, Catherine Walsh, Nelson Maldonado-Torres, Jose David Saldivar, Lewis Gordon, Boaventura de Sousa Santos, Margarita Cervantes de Salazar, Libia Grueso e Marcelo Fernandez Osco, Jorge Sanjines, Ana Margarita Cervantes-Rodriguez, Linda Alcoff, Eduardo Mendieta, Elina Vuola, Marisa Belausteguigoitia e Cristina Rojas (Ibid., pp. 9-10).

As diretrizes do trabalho do Grupo foram influências provenientes da Teoria da Libertação desde os anos 1960-70; dos debates na filosofia e ciência social latino-americana sobre noções como filosofia da libertação e uma ciência social autônoma; da teoria da dependência; dos debates na América Latina sobre a modernidade e pós-modernidade dos oitenta, seguidos pelas discussões sobre hibridismo na antropologia; da Comunicação nos estudos culturais nos noventa; das teorias críticas europeias e norte-americanas da modernidade e do grupo sul-asiático de estudos subalternos; da teoria feminista chicana; da teoria pós-colonial e da filosofia africana. “Sua principal força orientadora, no entanto, é uma reflexão continuada sobre a realidade cultural e política latino-americana, incluindo o conhecimento subalternizado dos grupos explorados e oprimidos” (Ibid., p.11).

Pode-se perceber como ponto comum entre os autores pós-coloniais – decoloniais, dos estudos subalternos, das teorias do Sul, etc. –, é que todos defendem uma maior autonomia dos conhecimentos produzidos nos seus lugares – países africanos, latinos, asiáticos – em relação aos conhecimentos produzidos na Europa e nos Estados Unidos. Isto

porque, segundo esses autores, a sociologia canônica é fruto de um contexto social, cultural e histórico da modernidade ocidental que não dialoga com as especificidades culturais e históricas do resto do mundo que está além das fronteiras do pensamento eurocêntrico. Os países colonizados teriam desenvolvido suas sociologias absorvendo dos países centrais o imperialismo teórico, além do imperialismo econômico e político. O que esses autores defendem, então, é que as ciências humanas devem produzir suas teorias a partir dos seus próprios lugares e das suas idiossincrasias culturais. Do ponto de vista político, as vozes pós-coloniais afirmam que a produção teórica calcada nas especificidades culturais é uma forma de resistência ao imperialismo teórico, econômico e político dos países europeus centrais e dos Estados Unidos.

Duas das principais vozes presentes desde os primórdios da formação do Grupo Modernidade/Colonialidade foram a do argentino Walter D. Mignolo, professor da área de estudos semióticos da Duke University, Estados Unidos e a voz do sociólogo porto-riquenho, professor da área de estudos étnicos da Universidade da Califórnia, em Berkeley, Estados Unidos, Ramón Grosfoguel. Mignolo criticou principalmente o “imperialismo” dos estudos culturais, pós-coloniais e subalternos. Para ele, a trajetória peculiar da América Latina havia ficado, até então, oculta do debate pós-colonial. Grosfoguel criticou a adesão do Grupo de Estudos Subalternos – e por consequência, do Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos – ao pensamento de Foucault, Derrida, Gramsci e Guha (Os quatro cavaleiros do Apocalipse, segundo esta abordagem adotada por Grosfoguel). Para ele, havia um embate entre a visão da subalternidade como crítica pós-moderna caudatária dos autores europeus do desconstrutivismo e os que a viam como crítica decolonial. Todavia, nenhuma das duas abordagens teria conseguido aprofundar adequadamente a crítica pós-colonial ao eurocentrismo, no entendimento de Grosfoguel.

Em suma, o Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C) surgiu a partir de uma ruptura com o Grupo de Estudos Subalternos. O “Giro Decolonial”, como foi batizado, foi uma tentativa de radicalizar as ideias e propostas dos intelectuais do pós-colonialismo. A proposta de uma atuação nas vertentes epistêmica, teórica e política, tem sido o fio condutor de ação da “opção decolonial”.

Mesmo que não linear, disciplinado e articulado, o argumento pós-colonial em toda sua amplitude histórica, temporal, geográfica e disciplinar percebeu a diferença colonial e intercedeu pelo colonizado. Em essência, foi e é um argumento comprometido com a superação das relações de colonização, colonialismo e colonialidade. Dessa forma, ele

não é prerrogativa de autores diaspóricos ou colonizados das universidades periféricas (Ballestrin, 2013, p.91).

De um modo geral, é notável um esforço no sentido de redefinir os contornos epistemológicos do campo das ciências humanas. Percebe-se uma busca por uma redefinição acerca do sujeito epistemológico, assim como da construção do seu objeto de estudo. Há uma proposta de renovação e revisão (e reconstrução) desse campo científico, mas na qual se destaca também o seu aspecto político, na medida em que os autores defensores do movimento buscam espaço e reconhecimento para si enquanto sujeitos, assim como espaço e reconhecimento que legitime a produção científica realizada nos países ex-colônias das grandes potências mundiais. Antes de afunilar a discussão aqui proposta para pontos específicos do pensamento de autores do Grupo de Estudos Modernidade/Colonialidade, considera-se necessário antes escutar o que disseram os primeiros autores que levantaram a voz e a pena para denunciar o colonialismo.

1.1 – Anticoloniais

Aimé-Fernand-David Césaire, ou apenas Aimé Césaire, nasceu na cidade de Basse-Poite, Martinica (que era então colônia francesa) em 26 de junho de 1913 e faleceu em Fort-de-France, Martinica em 17 de abril de 2008⁵³. Durante sua longa vida, Césaire trabalhou e se dedicou às atividades de poeta (um dos mais reconhecidos nomes da poesia surrealista), político e militante defensor das raízes africanas e opositor do colonialismo. Filho de uma numerosa e modesta família, e tendo se mostrado um aluno brilhante desde muito jovem, Césaire recebeu uma bolsa de estudos para poder cursar o ensino secundário e o ensino superior em Paris. Na capital da metrópole, Césaire começou a se dar conta de um elemento estranho e escamoteado da composição da identidade martinicana: suas raízes africanas. Foi também em Paris que começou a se estabelecer para ele uma consciência mais precisa acerca da situação colonial. Já nos seus primeiros anos em Paris, Césaire, em parceria com amigos, fundou o famoso movimento social que ficou conhecido como *Negritude*; os principais objetivos do movimento eram a luta contra a situação colonial e a defesa e o reconhecimento da matriz cultural africana. Ainda em Paris, em 1934, fundou o jornal *L'Étudiant Noir*. Voltou à Martinica, no início dos anos 1940, com o propósito de

⁵³ Cf.: <https://www.britannica.com/biography/Aime-Cesaire> Acessado em 17 de julho de 2017.

lutar a favor da libertação das colônias francesas na África e de combater o colonialismo e seus efeitos deletérios em relação às identidades culturais dos colonizados. Fundou, com este propósito, a revista *Tropiques* e também, como estratégia de luta contra a colonização e a favor de uma sociedade mais equânime, foi presidente da Câmara de Fort-de-France e representou a Martinica como deputado na Assembleia francesa no período entre 1945 e 2001.

Suas obras, compostas por livros de poemas, peças de teatro, entre outros, são matizadas pela sua luta (temperada com sua poesia surrealista) contra a opressão colonial. É o que se testemunha no seu *Cahier d'un retour au pays natal* (uma de suas obras mais conhecidas, lançada no ano de 1939) cujos poemas são um ataque e uma denúncia contra o colonialismo. Seu livro *Les Armes Miraculeuses*, foi prefaciada por André Breton, mas é em *Discurso sobre o colonialismo* (2010) que Césaire procura demonstrar, em uma prosa temperada por uma crítica implacável, a desumanização provocada pela ação colonial, os meandros subterrâneos, escamoteados, do poder e da dominação coloniais.

Na época em que conheceu Césaire, Senghor já se encontrava imbuído da luta a favor do Pan-africanismo, um movimento que surgiu no início do século XX e que tinha por objetivo a luta contra o racismo e a favor da afirmação de uma identidade africana, estivesse o negro diaspórico onde a escravidão do período colonial o tivesse levado. Os ideais do Pan-africanismo influenciaram fortemente os criadores da *Négritude* (Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor e Léon Gontran Damas). Césaire pouco a pouco foi se dando conta da lacuna identitária que percebia difusamente desde antes de deixar sua terra natal em direção a Paris.

Naquele período a Europa testemunhava a efervescência cultural e política de matrizes teóricas provenientes do marxismo e do surrealismo. O advento da Segunda Guerra Mundial, a emergência do movimento comunista mundial e a luta anticolonial no pós-guerra impulsionaram ainda mais Césaire no caminho que trilharia daí em diante, não sem enfrentar diversos percalços. É, pois, na configuração social, política e cultural daquele período que se deve situar o tom tenazmente crítico que Césaire adotou nas suas atividades política e artística.

Em *Cahier d'un retour au pays natal*, publicado em 1939, Césaire mobiliza sua pena e levanta sua voz para demonstrar a *Négritude* “Como movimento, pensamento e noção” (MOORE, 2010, p. 18). Tratava-se, mais do que de um retorno à sua Martinica, de

retornar à matriz, às raízes ao passado dos ancestrais africanos para, ao descobri-las, (re)encontrá-las, afirmar-se ontologicamente como negro. Afirmar-se como negro significava negar a pecha racista europeia, segundo a qual o negro seria inferior ao branco em uma hierarquia ontológica mal justificada – ainda que a religião e a ciência tenham servido para sustentar tal propósito. A apreciação de um trecho de um dos seus poemas pode ilustrar o teor e o vigor da escrita de Césaire:

Minha negritude não é uma pedra, surdez
arremessada contra o clamor do dia
Minha negritude não é uma mancha de água morta
sobre o olho morto da terra
Minha negritude não é uma torre ou uma catedral
Ela mergulha na carne vermelha do solo
Ela mergulha na carne ardente do céu
Ela rompe o desânimo opaco com a sua justa paciência.
(CÉSAIRE, 1939 Apud MOORE, 2010, p. 18).

“Negro sou, negro ficarei”. A afirmação *cesairiana* da negritude ultrapassa, como ele mesmo diz, uma noção de cunho puramente biológico (CÉSAIRE, 2010b, p. 104). Não se trata de compartilhar uma irmandade baseada unicamente em genes ou na cor da pele; trata-se, antes, de compartilhar uma experiência diaspórica que arranca o negro de sua terra, despoja-o da sua humanidade, relega-o ao estatuto de coisa, de objeto, e o lança no sofrimento, na dor e na morte da escravidão. O negro, mesmo depois de liberto, continua a sentir que algo lhe falta, algo que a liberdade não lhe concede, não lhe restitui. Este algo deve ser buscado nas raízes africanas escamoteadas a fim de que a identidade, que restitui ao estatuto de ser humano e não mais de coisa, possa ser construída e firmemente consolidada. Vê-se que se trata de um trabalho de luta engajada contra séculos de escravidão e racismo. Trata-se de buscar na matriz cultural africana o lugar ontológico que o europeu lhe subtraiu e negou. As lutas pela independência e pelo fim da escravidão no Haiti situam, para Césaire, o local de nascimento dos ideais da *Negritude*. Ali foi o primeiro lugar da América a levantar sua voz e a empunhar armas a fim de lutar pelo fim da opressão e pela conquista de um lugar honrado e digno para os negros haitianos⁵⁴.

A *Negritude* situa-se no terreno de um movimento de ideias e práticas que, assumindo a noção de *raça*, para desmistificá-la, visa derrotar o

⁵⁴ À época da revolução haitiana (1791-1804), a ilha colonizada pela França, São Domingos, ainda não possuía o nome que passou, desde então, a adotar como marco do rompimento com a dominação colonial francesa: Haiti.

racismo. A *Negritude* é a exigência ontológica do Ser Humano que fora transformado em “negro-animal”, “negro-vegetal”, “negro-coisa”, “negro-sujeira”, “negro-fealdade”, “negro-sem-história” e, naturalmente, “negro-sem-porvir” (MOORE, 2010, p. 21). [Grifos no original]

Que Aimé Césaire dedicou-se, desde os seus tempos de estudante em Paris até à sua morte em 2008, à uma prática que visava defender os ideais da *Negritude*, parece não deixar espaço para indagações. Contudo, há um ponto que, acompanhando os argumentos de Moore, cabe apreciar com maior vagar. 1940 foi a década que levou o poeta martinicano de volta para sua terra; que o assistiu filiar-se ao Partido Comunista Francês; que o viu tornar-se presidente da Câmara Municipal de Fort-de-France, capital da Martinica, posto que manteve até o ano de 2001 (atividade da qual se ausentou somente no período de 1983-1984); que testemunhou a sua eleição como deputado da Martinica na Assembleia Nacional, onde trabalhou por 48 anos e que lhe permitiu trabalhar em defesa da departamentalização ao invés da independência da Martinica. Por que Césaire teria defendido a libertação total das colônias francesas na África e para a sua própria pátria defendeu a autonomia, mas não a independência?

O fato de jamais ter reivindicado a independência para sua própria Ilha, já integrada de fato à França como “Departamento de Ultramar”, talvez seja a maior contradição que Césaire vivenciara em sua vida política. Propor para as colônias africanas uma independência total, que seu próprio povo nunca quis para si, o colocou numa posição politicamente delicada. “Eu tentei mostrar que a via da autonomia era uma direção indispensável e que é bem possível pertencer a um conjunto Francês sem que isso nos isente de uma busca de nós mesmos.” Para ele, o problema era conciliar a permanência dentro da nação francesa com a preservação e defesa da identidade especificamente caribenha. Realismo político ou beco sem saída? (Ibid., 2010, p. 34).

Césaire teria acatado as demandas do seu povo, desejoso que estava em permanecer vinculado à França, quando defendeu a departamentalização da Martinica? Teria ele mesmo o desejo, guardado intimamente, de permanecer vinculado à metrópole? Em caso negativo, quais teriam sido, de fato, as suas motivações? Este ponto será retomado logo adiante.

Discurso sobre a Negritude (2010b) foi o título atribuído à última exposição pública e teórica de Césaire acerca do assunto. Neste breve e belo texto, Césaire expõe a sua compreensão última da *Negritude* e defende a sua importância política para todos os povos que lutam contra a opressão marcadamente racial. Em poucas páginas são apresentadas: uma crítica à pretensão universalista europeia que hierarquiza, subalterniza e

marginaliza outros povos tendo por base o discurso racial; um esforço em prol da construção ontológica do ser negro; a defesa de um universalismo fraterno que, antes de excluir o diferente, o engloba no seio da universalidade da condição humana. “Os cromossomos me importam pouco. Mas eu creio nos arquétipos” (CÉSAIRE, 2010b, p. 105). Trata-se, pois, de resgatar uma memória há muito perdida; uma memória que, uma vez bem elaborada, leva à tomada de consciência que mais não pode fazer a não ser “despertar a dignidade”, “rejeitar a opressão”, “lutar contra a desigualdade”, “revoltar-se contra o reducionismo europeu”. O objetivo de um tal revoltar-se é o encontrar-se, o conhecer-se a si mesmo “por meio da poesia, por meio do imaginário, por meio do romance, por meio das obras de arte, a fulguração intermitente do nosso possível devir” (Ibid., pp. 105-106). A *Negritude* constituir-se-ia como um caminho para a afirmação de uma identidade calada, silenciada, mas cujo encontro e afirmação é condição *sine qua non* para o negro que sofreu e sofre a dor da negação ontológica da sua existência suportada durante séculos.

No início do século XX se assistia ao recrudescimento do racismo por toda parte e lutar contra essa negação do *Outro* era, para Césaire, um dever moral de todos. É assim que o autor reitera o que compreende como sendo uma necessidade urgente de se reforçar as identidades, assim como de defender os espaços social, geográfico e político que correspondem a cada uma delas. Diz ele, respondendo aos possíveis críticos, que não vê contradição entre uma defesa da noção de identidade e uma defesa de uma noção de universalidade:

Eu vejo bem que alguns, assombrados pelo nobre ideal do universal, rejeitam aquilo que pode parecer, se não como uma prisão ou um gueto, ao menos como uma limitação. De minha parte, eu não tenho essa concepção aprisionadora da identidade. O universal, sim. Faz um bom tempo que Hegel nos mostrou o caminho: o universal, certamente, mas não pela negação, e sim como aprofundamento da nossa própria singularidade. Manter o rumo sobre a identidade [...] não é nem dar as costas ao mundo nem separar-se do mundo [...]. Nosso engajamento só terá sentido se se tratar de um *reenraizamento* e também de um desabrochar, de uma superação e da conquista de uma nova e mais ampla fraternidade (Ibid., p. 110).

Em *Discurso sobre o colonialismo* (2010a), texto lançado pela primeira vez em 1955 pela editora *Présence Africaine*, Césaire inicia dizendo que a Europa é moral e espiritualmente indefensável: produziu dois problemas para os quais não possui soluções, a

saber, o problema do proletariado e o problema do colonialismo. Sua crítica procura evidenciar que, no afã de conquistar e submeter o mundo que colonizou, os europeus criaram um problema para si mesmos. Diz ele que não se coloniza impunemente já que esses povos oprimidos pela colonização não de se levantar, voltar-se contra e depor o opressor. Se o problema do proletariado possui cunho de ordem econômica, afirma ele, o problema da colonização possui cunho racista. Denunciar o racismo e as formas do seu escamoteamento é o objetivo de Césaire e a denúncia mira primeiro o cristianismo, o qual teria estabelecido nos primórdios da colonização do continente americano, amparado pela noção de civilização, a ideia de que ser cristão significa ser civilizado e ser pagão significa ser selvagem. Em relação ao selvagem pagão coube questionar qual seria o seu estatuto: humano ou não humano? Um humano de tipo inferior, atrasado, e aí estava se assentando a base sobre a qual a dominação, submissão e exploração dos povos encontrados no Novo Mundo iriam se consolidar. Também ao Humanismo Césaire se dirige apontando que se trata, antes, de um humanismo não universal, que se trata de um humanismo racista e excludente, uma vez que a noção de humano seria restrita somente ao homem branco-cristão-europeu. Apresentando inúmeros exemplos de políticos, religiosos, intelectuais que buscaram justificar o colonialismo como adido da civilização europeia – que deveria chegar a todos os povos atrasados que, devido ao seu atraso, deveriam ser colonizados – Césaire constata que o povo europeu mais não fez do que barbarizar, do que bestializar em nome da civilização os povos que colonizou e ao fazê-lo produziu-se a si mesmo, europeu, também como um ser bestializado, bárbaro. Somente um ser bestial pode, igualmente, bestializar a outros, e quanto mais bestializa mais bestializado fica:

Colonização: cabeça de ponte da barbárie em uma civilização, da qual pode chegar a qualquer momento a pura e simples negação da civilização. [...] a colonização, repito, desumaniza o homem mesmo o mais civilizado; que a ação colonial, a empreitada colonial, a conquista colonial, fundada sobre o desprezo do homem nativo e justificada por esse desprezo, tende inevitavelmente a modificar aquele que a empreende; que o colonizador, ao habituar-se a ver no outro a besta, ao exercitar-se em trata-lo como besta, para acalmar sua consciência, tende objetivamente em transformar-se ele próprio em besta (CÉSAIRE, 2010a, pp. 27-29).

Assim, “de barbárie em barbárie” a Europa teria chegado ao suprassumo da “besta” na figura de Hitler, uma vez que uma nação que coloniza está semeando e alimentando continuamente no interior de cada indivíduo um Hitler. A consequência, pondera Césaire, não demora a chegar e, de fato, chegou. O mundo se scandalizou com o nazismo, mas este

não surpreende a Césaire, pois, segundo ele, o nazismo é uma espécie de racismo: os argumentos ideológicos disparatados e as práticas bizarras e monstruosas contra aqueles que são suas vítimas são os mesmos. A diferença entre o nazista e o colonialista está apenas no fato de que o primeiro, pela primeira vez, tratou o europeu branco do mesmo modo que este tratou aos povos colonizados. As aberrações e disparates que Hitler praticou foram precedidos pelo colonialismo, mas somente ao direcionar a seta do racismo ao próprio europeu é que se lhe notou o absurdo que, verdadeiramente, é. E no que respeita às justificações utilizadas para defender o projeto colonial chama a atenção a seguinte passagem:

Uma última citação de um tal Carl Siger, autor de *Essai sur la colonisation*: “Os países novos são um vasto campo aberto para as atividades individuais, violentas, que nas metrópoles se enfrentariam com certos preconceitos, com uma concepção sábia e regulada da vida, mas que podem desenvolver-se livremente nas colônias e, portanto, afirmar melhor seu valor. Assim as colônias podem servir até certo ponto de válvula de segurança à sociedade moderna. Esta utilidade, mesmo que fosse a única, é imensa (CÉSAIRE, 2010b, p. 30)⁵⁵.

A colonização, uma outra palavra para coisificação, edificou-se baseada em valores pretensamente universais, valores estes que estabelecem a ciência, a arte e a tecnologia europeias como provas da superioridade de sua civilização. Sua religião, igualmente, os exortaria ao dever de levar o cristianismo aos povos bárbaros, atrasados, do Novo Mundo. A defesa do valor do indivíduo ou da nação seriam um outro exemplo dos mecanismos ideológicos utilizados para fazer o colonizado pensar em si mesmo como um ser inferior frente ao colonizador branco.

Porém, precisamente, se eu tiro os olhos do “homem” para olhar as “nações” constato que, todavia aqui, o perigo é grande; que a empresa colonial é para o mundo moderno o que o imperialismo romano foi para o mundo antigo: precursor do desastre e da catástrofe. Os índios massacrados, o mundo muçulmano esvaziado de si mesmo, o mundo

⁵⁵ Esta passagem faz lembrar o seriado *Westworld* da HBO. *Westworld* é um parque temático sobre o velho oeste. Seus moradores são androides idênticos a seres humanos reais e são chamados de anfitriões pelos criadores do parque. Os anfitriões devem receber os visitantes, isto é, clientes que pagam altas quantias para poder praticar todos os seus desejos sem sofrer qualquer tipo de retaliação. Como os anfitriões são androides, a ideia é que podem ser tratados como os visitantes-clientes bem entenderem. Logo, assassinatos, estupros, agressões, etc. são praticados sem que haja qualquer punição para tais atos – algo que não ocorre no mundo real fora do parque, obviamente. O enredo da trama está tecido em torno da problemática suscitada quando os androides começam a tomar consciência do que são e do modo como são tratados e passam a questionar a legitimidade de serem tratados como coisas uma vez que passam a manifestar uma consciência em um corpo que não possui qualquer distinção de um corpo humano verdadeiro. Para saber mais: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Westworld_\(s%C3%A9rie_de_televis%C3%A3o\)#2%C2%AA_temporada](https://pt.wikipedia.org/wiki/Westworld_(s%C3%A9rie_de_televis%C3%A3o)#2%C2%AA_temporada)

chinês desonrado e desnaturado durante todo um século; o mundo negro desacreditado; vozes imensas apagadas para sempre; lugares atirados ao vento; todo este serviço mal feito, todo este desperdício, a humanidade reduzida a um monólogo, e vocês creem que tudo isto não se paga? A verdade é que nesta política “está inscrita a perdição da própria Europa”, e que a Europa, senão tomar precauções, perecerá pelo vazio que criou ao redor de si (CÉSAIRE, 2010a, p. 79)⁵⁶.

Não recusando o contato entre culturas, Césaire insiste, contudo, no modo violento e desigual como esses intercâmbios se processaram, assinalando ainda a forma como o colonialismo não só introduziu a barbárie no mundo colonizado, mas também nos colonizadores. Com a sua denúncia da presença de resíduos de nazismo na Europa de Schuman e Adenauer [...] o texto ainda pode ser lido como uma forma de assinalar o modo como essa exigência persiste actualmente numa Fortaleza Europa que, garantindo a mobilidade interna, persiste em recusar a abertura para um mundo que ainda sofre de desestruturas também criadas pela situação (neo)colonial (SANCHES, 2012, p. 32).

No que se refere ao tema da cultura, é em *Cultura e Colonização* (2012) que Césaire aborda o assunto. A situação colonial, a colonização, promoveria o despedaçamento cultural dos povos colonizados. O apanágio do despedaçamento da cultura é o despedaçamento da alma, isto é, da identidade de um povo. Primeiramente, Césaire evoca autores como Hegel, Marx e Margareth Mead para argumentar que sempre que ocorre algum tipo de intervenção a nível estrutural em um dos pilares que sustentam um povo, todos os demais pilares serão afetados. É o que ocorre quando da intervenção colonial. Observem-se as seguintes passagens:

[Sobre a asserção hegeliana encontrada em *Lições Sobre a Filosofia da História* de que o particular é sempre afetado pelo mais geral:] O que só pode significar uma coisa: que o regime político e social que suprime a autodeterminação de um povo, mata ao mesmo tempo o seu poder criador. Ou, o que vem a dar no mesmo, que sempre que houve colonização, povos inteiros foram esvaziados da sua cultura, esvaziados de toda a cultura. É neste sentido que se pode dizer que a reunião histórica de Bandung não foi apenas um grande acontecimento político, mas também um acontecimento cultural de primeira ordem. Pois foi a sublevação pacífica de povos sedentos não só de justiça e dignidade, mas também daquilo que a colonização lhes roubou em primeira mão: a cultura (CÉSAIRE, 2012, pp. 258-259).

Recorde-se o esquema que Marx estabelecia para as sociedades da Índia: pequenas comunidades que explodem, porque a intrusão estrangeira faz

⁵⁶ É interessante notar como, nesta passagem, Césaire oferece ferramentas analíticas interessantes para compreender os atuais e recentes conflitos devido à imigração na Europa, assim como o lado radical dos protestos contra a dominação europeia representado na figura dos atentados terroristas.

explodir a sua base económica. Isto é bem verdade. E não só para a Índia. Em todos os lugares onde a colonização europeia irrompeu, a introdução da economia fundada no dinheiro provocou, com a desintegração da família, a destruição ou o enfraquecimento dos laços tradicionais, a pulverização da estrutura social e económica das comunidades (Ibid., p 260).

E uma etnógrafa de renome, Margareth Mead, por seu lado, dizia que, “todas as culturas formam um conjunto lógico e coerente” e que “cada modificação de um elemento qualquer de uma cultura acarreta transformações sobre outros pontos”, então, tendo garantido essas precauções poder-se-ia “introduzir nesta ou noutra cultura a educação de base, novos procedimentos agrícolas ou industriais, novas regras de administração sanitária... com um mínimo de abalos ou, pelo menos, utilizando, para fins construtivos, os abalos inevitáveis”. Tudo isto está certamente cheio de boas intenções. Mas é preciso tomar partido: não há uma má colonização que destrói as civilizações indígenas [...] e uma outra colonização, uma colonização esclarecida [...] que integraria harmoniosamente [...] elementos culturais do colonizador no corpo das civilizações indígenas (Ibid., p 261).

Para Césaire onde ocorre a colonização nunca há a harmonização das duas culturas em contato. Ocorre, antes, que o colonizador, pela imposição dos seus valores culturais, promove a inferiorização do povo dominado o que, obviamente, favorece e reforça a dominação. A cultura dominadora se impõe, então, com sua ciência, sua técnica, sua religião, sua visão de mundo e, inclusive, com sua língua. Césaire chama a atenção para o fato de que a imposição da língua estrangeira nas colônias é um dos mais potentes instrumentos de dominação e controle utilizados.

Por já não ser a língua oficial, já não ser a língua administrativa, a língua da escola, a língua das ideias, a língua indígena sofre uma desclassificação que contraria o seu desenvolvimento e que chega, por vezes, a ameaçar a sua existência. [...] Quando os Franceses recusam à língua árabe na Argélia ou à malgaxe em Madagascar o estatuto de língua oficial, impendem-nas de realizar, nas condições do mundo moderno, toda a sua potencialidade, desferem um golpe na cultura árabe e na cultura malgaxe (Ibid., pp 258-259).

De tanto utilizar, ainda que forçado, as ferramentas, o modo de fazer, o modo de ser, a língua do colonizador, o colonizado acaba por sofrer um processo de assimilação fruto da sobreposição cultural recebida que, fica difícil, com o tempo, conseguir distinguir e separar aquilo que pertence a “eles” (dominadores) e aquilo que pertence a “nós” (colonizados). Na verdade, a cultura do colonizador passa a ser a cultura, o modo de ser, fazer e falar do colonizado.

O questionamento de Césaire acerca da imposição e assimilação cultural que ocorre nas colônias não significa uma recusa às influências recebidas da cultura europeia moderna:

Pela parte que nos diz respeito e às nossas sociedades particulares, cremos que haverá na cultura africana ou na cultura para-africana vindoura muitos elementos novos, elementos modernos, elementos, se se quiser, tomados de empréstimo à Europa. Mas cremos também que subsistirão muitos elementos tradicionais nessas culturas (Ibid., pp. 258-259).

O tom de Césaire neste, como em outros textos é, antes, de afirmação do que de negação. Afirmação, em primeiro lugar, do direito dos povos negros em resgatar, cultivar e preservar sua cultura, sem ser inferiorizados por isto. Ao mesmo tempo, se recusa a diminuir ou menosprezar o valor da cultura europeia em si mesma argumentando, antes, que o legado de tal cultura pode, sim, ser absorvido proveitosamente pela cultura negra. O que importa, acima de tudo, é viabilizar de modo consciente o fortalecimento da cultura e da identidade negras que por tanto tempo foram inferiorizadas e negadas.

Como já citado acima, ao se tornar um estudante na capital francesa, Césaire conheceu no Collège Louis Le Grand aquele que seria seu parceiro no movimento da *Negritude* e amigo de toda a vida Leopold Sedar Senghor. Nessa época, Césaire era um jovem proveniente de uma ilha caribenha e seus compatriotas e amigos africanos, assim como ele, falavam o francês, mas não eram franceses, tampouco participavam das benesses a que qualquer cidadão francês tinha direito. Parece que um vácuo era o que se fazia notar no que tange a uma noção de si mesmo, de uma identidade própria que lhe conferisse um lugar legitimamente seu em um mundo cujo passado e herança (africano) desconhecia e no qual sentia-se estrangeiro junto à cultura à qual foi submetido devido ao laço colonial.

Foi este jovem que encontrou em Senghor mais do que um colega de classe, mas o amigo que lhe abriu as portas ao conhecimento de suas origens herdadas da África. A partir daí, Césaire buscou o conhecimento dessa matriz, desse passado, dessa herança ancestral que, uma vez assimilada, conferir-lhe-ia a possibilidade de autoafirmação em

uma identidade orgulhosamente negra. O Pan-africanismo, nesta época, vinha conquistando um número crescente de adeptos que compartilhavam o desejo de ver reconhecidos a especificidade e o valor do negro. Já nos primeiros anos do século XX, o intelectual negro afro-americano W. E. B. Dubois defendia tais ideias tanto em sua perspectiva intelectual e teórica, quanto em sua perspectiva política. Tal cenário cultural e político era compartilhado pelos jovens negros provenientes das colônias africanas e antilhanas que se encontraram em Paris nos anos daquela década de 1930.

Em 1939 Césaire retornou ao seu país levando na bagagem o propósito de lutar pela libertação de todas as colônias francesas na África. Foi imbuído por tal propósito que publicou uma de suas obras mais famosas: *Cahier d'un retour au pays natal* prefaciada pelo artista surrealista André Breton, a quem conheceu quando da estadia deste na Martinica no período da Segunda Guerra Mundial, como já mencionado acima.

Tornou-se prefeito de Fort-de-France e deputado da Martinica na Assembleia Francesa. Filiou-se ao Partido Comunista Francês do qual se desligou em 1956, por meio da famosa *Carta a Maurice Thorez*. Defendeu a departamentalização da Martinica – que foi aprovada em 1946 – e das demais regiões caribenhas sob domínio francês, ao invés da independência. Tanto o desligamento do Partido Comunista Francês quanto a defesa da departamentalização merecem ser considerados um pouco mais de perto. Duas razões principais foram apresentadas para a desfiliação do PCF: a primeira, o fato de o partido apoiar os rumos que estavam tomando o comunismo na União Soviética – o qual Césaire reprovava com vigor –; a segunda razão diz respeito ao fato de que o comunismo europeu não representava os interesses, condições e necessidades dos negros, como o pensava fazer, defendendo os interesses do proletariado europeu. As idiosincrasias sociais, culturais, históricas e políticas demandavam ações que se voltassem mais amiúde para tais especificidades. Em relação à departamentalização, há muitos questionamentos e críticas a Césaire por não ter defendido a independência. Segundo ele mesmo, ele teria defendido aquilo que o povo martiniquês desejava que era permanecer vinculado à França, mas com o mesmo estatuto de cidadania de qualquer outro cidadão francês. Parece que prevalecia a crença de que a Martinica não tinha condições de se manter econômica e socialmente sem o apoio francês.

Se se observar a trajetória política de Césaire na sua totalidade, pode-se encontrar uma coerência nas suas justificativas na defesa da departamentalização. Contudo, ao se

considerar as idiossincrasias do indivíduo Césaire, pode-se expandir a compreensão do porquê de ele ter agido como agiu. Não obstante seu desejo de encontrar, descobrir, redescobrir e afirmar sua identidade negra, Césaire viveu na pele, no corpo e na alma o gosto (agridoce, talvez) de ser filho de uma terra submetida à colonização. A herança cultural do colonizador ao mesmo tempo em que faz parte de sua identidade também a nega. Nada parece ser tão desejado e nada parece ser tão devastador quando negado do que o desejo de reconhecimento social. Aristóteles o diz no início de sua *Política*: o ser humano é o *zoon politikón* e viver em sociedade é uma necessidade própria de sua constituição enquanto ser de pensamento, palavra, linguagem. O caso, assim, é que nada parece ser tão vital para este ser social quanto o reconhecimento de sua identidade e nada parece causar tanta devastação quando isto lhe é negado.

O argumento que se está propondo e defendendo é o de que é de suma importância considerar a subjetividade, ou a identidade, a trajetória de vida desses personagens que entram para a história devido à sua atuação intelectual e política. O estudo das obras, monumentos e relíquias do passado, é muito bem sabido, tem sido objeto da interpretação das ciências humanas em geral, mas tanto quanto essas heranças “materiais” há que se considerar as heranças “espirituais” que se materializarão na forma de uma trajetória de vida. A vida, ao ser narrada, torna-se um móvel que participa do girar da “roda da história”. No caso de Césaire, assim como de povos colonizados em geral, é difícil distinguir “amor e ódio” em relação ao colonizador. Na verdade, talvez seja mais acertado considerar-se que a relação com o colonizador sempre possui uma instância que é, mais ou menos, constituída por essa dupla face que é a do amor e a do ódio. O que se deseja questionar, de fato, é: a rejeição da colonização e seus efeitos significa um rompimento total e peremptório com a cultura do colonizador? Uma vez alcançada a independência – seja aquela almejada pelos anticoloniais, seja pelos pós-coloniais – é possível extirpar do corpo e da alma dos ex-colonizados as heranças culturais recebidas do colonizador?

Tais questionamentos são indispensáveis para se apreender com maior acerto as contradições integrantes das ações empreendidas por esses personagens que fazem parte desse grande grupo que se chama de pós-colonial em suas muitas variações. Isto posto, é hora de passar a outro personagem fundamental do anticolonialismo.

Frantz Fanon nasceu em Fort-de-France, na Martinica em 20 de julho de 1925. Filho de uma família de classe média, alistou-se para lutar na Segunda Guerra Mundial no ano de 1944. Depois de lutar na Guerra pela defesa da França, seguiu para Lyon para estudar medicina e, depois, psiquiatria. Uma de suas obras mais conhecidas – *Pele Negra, Máscaras Brancas* – foi, originalmente, uma tese de doutorado recusada pela banca avaliadora com a alegação de que destoava do tom positivista adotado então nos trabalhos acadêmicos. Isto se deu no ano de 1950. No ano seguinte, 1951, escreveu outra tese que lhe conferiria, finalmente, o título de doutor. Em 1956, depois de se casar com uma francesa de pele clara, mudou-se para a Argélia a fim de trabalhar como médico, mas também a fim de se colocar como um ardente defensor do movimento Pan-africano e do movimento de libertação argelino em busca da independência da dominação francesa. A trajetória que prometia ser assaz prolífica foi muito cedo interrompida devido à sua morte precoce, aos 36 anos, devido a uma leucemia. Ao descobrir-se doente, Fanon reuniu suas forças e voltou toda a sua dedicação à escrita de sua obra mais contundente na crítica ao colonialismo: *Os Condenados da Terra* que, inclusive, chegou a ver publicada.

Nesta obra faz uma afirmação que se tornou emblemática: “a descolonização é sempre um fenômeno violento. [...] a descolonização é sempre a substituição de uma ‘espécie’ de homens por outra ‘espécie’ de homens” (FANON, 1968, p. 25). A colonização, igualmente, é um fenômeno violento, pois se trata da apropriação da terra e dos recursos naturais; trata-se da imposição cultural, econômica e política; trata-se do exercício do racismo que nega a cultura e a identidade de um povo em detrimento da suposta superioridade racial do colonizador. A colonização é um processo que envolve a violência para sua implantação e realização e o que ela espolia somente pode ser restituído por meio da luta igualmente violenta em prol da descolonização. A descolonização, libertação do jugo colonial, assim, necessita ser realizada por meios violentos, pois é somente por esta via que o que foi usurpado – a identidade e a dignidade, principalmente – pode ser resgatado, recuperado, restituído. Este é, em linhas gerais, o entendimento de Fanon quanto aos meios pelos quais se realizam a colonização e a descolonização.

Os Condenados da Terra seria, antes de mais nada, uma veemente exortação de Fanon para que os colonizados despertassem para a necessidade da luta contra o colonialismo. Uma luta que, segundo seu entendimento, não pode ser realizada sem o recurso à ação violenta contra o colonizador. Mas além de defender a tomada da liberdade

mesmo que seja por meios violentos, Fanon apresenta considerações da configuração social a ser considerada no contexto colonial para que se percebam as limitações e se conscientizem os colonizados das ferramentas e recursos que necessitam mobilizar para atingir o seu alvo. O colonizado encontrar-se-ia dominado, mas não domesticado. A violência exercida contra si, uma vez internalizada, volta-se contra o seu congênere de miséria numa contínua alimentação e perpetuação de animosidades antigas de origens tribais. Por outro lado, se sente ódio do seu dominador, o colonizado deseja ocupar o seu lugar. Claro: deseja a boa vida que lhe é negada com argumentos de cunho racial. A mudança da condição colonial é algo, pois, que se apresenta como objeto de desejo de uns e como objeto de temor de outros. Em geral, as elites locais das regiões colonizadas acabaram por estabelecer acordos com o colonizador de modo a garantir o controle da situação após a saída do dominador:

Quais são as forças que, no período colonial, propõem à violência do colonizado novas vias, novos polos de investimento? Em primeiro lugar, são os partidos políticos e as elites intelectuais ou comerciais. Ora, o que caracteriza certas formações políticas é o fato de que proclamam princípios, mas se abstêm de lançar palavras de ordem. Toda a atividade desses partidos políticos nacionalistas no período colonial é uma atividade de tipo eleitoralista, é uma sequência de dissertações filosófico-políticas sobre o tema do direito dos povos a dispor de si mesmos, do direito dos homens à dignidade e ao pão, a afirmação ininterrupta do princípio “um homem uma voz”. Os partidos políticos nacionalistas nunca insistem sobre a necessidade de prova de força, porque seu objetivo não é exatamente a destruição radical da ordem... novas, essas formações políticas dirigem sem rodeios à burguesia colonialista o pedido que lhes é essencial: “Deem-nos mais poder”. Quanto ao problema específico da violência, as elites são ambíguas. São violentas nas palavras e reformistas nas atitudes. [...] A clientela dos partidos nacionalistas é uma clientela urbana. Os operários, os professores primários, os pequenos artesãos e comerciantes que começaram – na fase da liquidação, está visto – a aproveitar-se da situação colonial têm interesses particulares. O que essa clientela reclama é a melhoria de sua sorte, o aumento de seus salários. Jamais se rompeu o silêncio entre esses partidos políticos e o colonialismo (Ibid., pp. 44-45).

Assim como na quase totalidade dos povos colonizados, na Argélia a luta pela libertação se fez apoiada grandemente por um valor marcadamente ocidental e europeu: o nacionalismo. Contra o argumento da inferioridade racial e da necessidade da tutela do colonizador, o argumento da necessidade da formação da nação articulada pelo reconhecimento e fortalecimento de uma identidade cultural comum e do também comum desejo de liberdade de toda a população. Fanon defende longamente a necessidade de que

os diferentes grupos (ou classes) que compõem a Argélia fossem articulados sob o guarda-chuva do nacionalismo. Mas ao mesmo tempo, ele aponta as dificuldades de tal empreitada: elites dominantes preocupadas apenas com seus interesses particulares imediatos; camadas médias urbanas também preocupadas em garantir o que já conquistaram e ao mesmo tempo em expandir as conquistas que os favorecem; extensas massas rurais desconsideradas amplamente pelos demais grupos, incluindo aí os intelectuais revolucionários. Isto é, entre burgueses, proprietários de terras, políticos, intelectuais e as massas existiria mais a lacuna do que o desejo ou a realização real do diálogo e do trabalho integrado desses diferentes grupos. Fanon entende que as massas seriam o principal fomentador das forças que sustentam o movimento pela libertação. No lugar do diálogo, prevalece a reprodução do modelo econômico, político e intelectual do colonizador. Diante da constatação de tal panorama, o intento de Fanon nesse texto pode ser percebido pelo tom de denúncia da situação colonial, mas igualmente pelo tom de apelo em prol da luta anticolonial por parte dos colonizados:

O racismo anti-racista [*sic*], a vontade de defender a pele que caracteriza a resposta do colonizado à opressão colonial representam evidentemente razões suficientes para entrar na luta. Mas não se sustenta uma guerra, não se sofre uma repressão enorme, não se assiste ao desaparecimento da própria família para fazer triunfar o ódio ou o racismo. O racismo, o ódio, o ressentimento, “o desejo legítimo de vingança” não podem alimentar uma guerra de libertação. [...]. Ainda uma vez é preciso explicar, é preciso que o povo veja para onde vai e como chegar lá. A guerra não é uma batalha, mas uma sucessão de combates locais, dos quais, na verdade, nenhum é decisivo (Ibid., pp.114-115).

O povo que luta, o povo que, graças à luta, coordena esta nova realidade e a conhece, avança, liberto do colonialismo, prevenido de antemão contra todas as tentativas de mistificação, contra todos os hinos à nação. Só a violência exercida pelo povo, violência organizada e aclarada pela direção, permite que as massas decifrem a realidade social, fornecendo-lhes a chave dessa realidade. Sem esta luta, sem este conhecimento na práxis, há apenas carnaval e charanga. Um mínimo de readaptação, algumas reformas no alto, uma bandeira e, em baixo, a massa indivisa, sempre “mediavalesca”, que continua seu movimento perpétuo (Ibid., p. 120).

No âmbito da cultura ocorre algo semelhante ao que já foi apontado no parágrafo precedente: não haveria, de fato, uma cultura nacional. O que existiriam seriam, antes, culturas étnicas diversas que não dialogam e que brigam entre si. A conquista da libertação, assim, envolveria, o consciente e árduo trabalho favorecendo a construção dessa identidade e cultura nacional.

A cultura nacional é o conjunto dos esforços feitos por um povo no plano do pensamento para descrever, justificar e cantar a ação através da qual o povo se constituiu e se manteve. Nos países subdesenvolvidos, a cultura nacional deve portanto situar-se no centro mesmo da luta de libertação empreendida por esses países (Ibid., p. 194).

Digo que nenhum discurso, nenhuma proclamação sobre a cultura nos eximirá de nossas tarefas fundamentais, que são a libertação do território nacional, uma luta de todos os instantes contra as formas novas do colonialismo e uma recusa obstinada a nos admirarmos reciprocamente no alto (Ibid., p. 196).

Em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, observa-se que embora seja um texto escrito por um psiquiatra interessado na subjetividade do negro colonizado, isto é, embora seja um texto matizado por uma abordagem de vertente psicanalítica, principalmente, é possível mapear o seu traçado de caráter analítico sociológico, conforme salienta a leitura de Carlos Moore ao comentar os desdobramentos da *Negritude* iniciada por Césaire e outros. Do campo político literário e estético, a Negritude passou a ser composta também pelo campo da ciência. Em *Pele Negra e Máscaras Brancas* e em *Os Condenados da Terra*, Fanon empreendeu sua crítica ao racismo utilizando-se das noções de inconsciente e de imaginário social como ferramentas analíticas fornecidas pela psicanálise.

Pela primeira vez, é descrito, com precisão cirúrgica, o processo de assimilação racial que Césaire vinha denunciando desde os anos 1930. Convicto da veracidade da tese de Marx sobre a alienação do operário no processo de produção capitalista, Fanon chega mais longe, complementando-a com sua própria tese sobre a “alienação racial” (MOORE, 2010, p. 26).

O operário negro seria vítima de uma dupla alienação: por ser operário e por ser negro, isto é, por uma questão de classe e por uma questão de raça, sendo que “a alienação racial afeta toda uma raça, independente da classe de seus integrantes” (Loc. cit.). Um conflito inconciliável surgiu entre marxistas e fanonistas devido a esta análise de Fanon, a saber, a que assenta que existe uma dicotomia não apenas entre operários e burgueses, mas também entre negros e brancos.

Pela Negra e Máscaras Brancas analisa o **racismo** como um fenômeno singular, que não pode ser subsumido simplesmente na luta de classes. A despersonalização do negro era o produto de um singular e violento processo de *desaculturação* e de *desenraizamento* ontológico. Negado como humano, despersonalizado, o ser-negro é desapropriado de sua essência humana *como negro* e essa desapropriação ontológica é pautada especificamente na **raça**. A experiência histórica da escravidão negra, centrada especificamente na **raça**, não tinha comparação na história da humanidade. Ela também havia construído, mundialmente, todo um

imaginário social específico desfavorável ao *corpo negro*, às *feições do negro* e às suas culturas. O **racismo** – defendeu, então, Fanon – teria surgido dessa experiência ímpar, constituindo-se em uma realidade cultural e psicológica específica, dotado de dinâmica e finalidade próprias; isto é, a sujeição permanente *dos negros* como tais, para serem discriminados e explorados. Racismo e colonização eram binômios inseparáveis e, também, *sistemas relacionais* destinados à exploração e à negação sistemática do ser racialmente oprimido. “O racismo e o colonialismo deveriam ser entendidos como modos socialmente gerados de ver o mundo e viver nele⁵⁷”. [...] A resistência ao **racismo** eleva o sujeito colonizado ao lugar de protagonista, devolvendo-lhe, com isso, a humanidade. A violência revolucionária, diz Fanon, é desalienante. [...]. Em 1956, Fanon uniu discurso e ação e se integrou no Exército da Libertação da Argélia (FNL), convertendo-se, rapidamente, no grande teórico das lutas revolucionárias do Terceiro Mundo contra os imperialismos do Ocidente. Ele traçou as grandes linhas da exigência emancipadora em *Os Condenados da Terra*, obra que o consagraria, definitivamente, como o maior teórico da descolonização do século XX. Este livro converteu-se em fonte de inspiração para todos os movimentos de luta no mundo negro da década de 1970 em diante. Até hoje, suas advertências repercutem com a mesma força daquela época (Ibid., pp. 26-28, grifos no original).

Acima de tudo, o mal que acomete o negro é o fato de sua identidade ter sido destruída, sua cultura devastada e qualquer possibilidade de reconhecimento ter sido negada pela situação colonial.

Albert Memmi⁵⁸ nasceu em Túnis, na Tunísia em dezembro de 1920. Sua mãe, uma tunisiana descendente do povo berbere, e seu pai, um tunisiano-italiano, eram judeus. Toda a família de Memmi, na verdade, era judia e a convivência com os parentes significava a convivência com uma tradição cultural cujos valores não conquistaram seu coração. Quando criança, morava em um bairro judeu pobre de Túnis e foi nesta cidade que frequentou a escola primária e depois, a escola secundária, ambas administradas pelos

⁵⁷ É facilmente perceptível a influência do pensamento de Fanon, assim como dos outros autores anticoloniais, em diversas gerações de autores do pós-colonialismo subsequente aos processos de libertação das colônias. A influência dessa noção de raça de Fanon se faz notar de modo particular no conceito de *colonialidade do poder* de Aníbal Quijano.

⁵⁸ Cf.: http://www.jewage.org/wiki/he/Article:Albert_Memmi_-_Biography. Acessado em 17 de julho de 2017. <https://www.britannica.com/biography/Albert-Memmi>. Acessado em 17 de julho de 2017. <http://www.encyclopedia.com/people/history/historians-miscellaneous-biographies/albert-memmi>. Acessado em 17 de julho de 2017.

colonizadores franceses. Coursou filosofia na Universidade de Argel, na Argélia, e concluiu seus estudos na Sorbonne, em Paris. Além do francês, fala o hebreu e o árabe tunisiano. A julgar pelo que há de autobiográfico em seu primeiro livro *A estátua de sal* (2008) e pelos registros biográficos a seu respeito, Memmi teve sua vida marcada pela condição de estrangeiro, de *outsider* onde quer que se encontrasse, mesmo no reduto íntimo de sua família ou de seu país. Embora judeu, não compartilhava da fé e das tradições religiosas de sua família. Na escola, era um menino pobre que tinha que conviver com amigos abastados. Era um judeu em um país predominantemente muçulmano e um árabe em um país colonizado por europeus, de modo que a dicotomia oriente e ocidente sempre fez parte de sua vida, assim como marcou seu pensamento e seu trabalho. Tornou-se escritor e autor de várias obras literárias e sociológicas. O principal assunto tratado em seus escritos é o tema da opressão humana e demonstra-se que sua própria experiência, vivendo sempre dentre minorias e *outsiders*, ajudou a talhar os contornos que sua obra acabou ganhando. Seu primeiro romance, acima mencionado, foi reconhecido e premiado pela crítica especializada. No campo sociológico seu trabalho mais conhecido é *Retrato do Colonizado Precedido do Retrato do Colonizador*. Este guarda várias semelhanças com os primeiros trabalhos de Césaire e Fanon, os quais serão examinados adiante.

Para muitos de nós, que recusávamos a fisionomia da Europa na colônia, não se tratava de modo algum de recusar a Europa inteira. Desejávamos apenas que ela reconhecesse nossos direitos, como estávamos prontos a aceitar nossos deveres, pois a maior parte das vezes, já havíamos pago. Desejávamos, em suma, uma simples *acomodação* da nossa situação e das nossas relações com a Europa. Para nosso doloroso espanto, verificamos que tal esperança era ilusória. Quis compreender e explicar porque. Minha intenção primeira não era senão reproduzir, *completamente e em verdade*, os retratos dos dois protagonistas do drama colonial e a relação que os une (MEMMI, 1977, pp. 121-122, grifos no original).

O intento de Memmi ao escrever o *Retrato do Colonizado Precedido Pelo Retrato do Colonizador* (1977) como ele mesmo o enuncia era descrever as figuras do colonizado e do colonizador, figuras que são forjadas no seio do que ele, assim como Césaire e Fanon, chama de situação colonial. Esta lhe interessa e, parece, lhe perplexifica devido ao fato de que traz consigo, inexoravelmente, a impossibilidade de acomodação ou assimilação entre colonizador e colonizado. Assim, vaticina ele nesta obra, que o destino da situação colonial não poderia ser outro que não o seu fim. Acompanhando as considerações que apresenta

sobre ambas as figuras fica claro seu argumento acerca da necessidade do fim da situação colonial: é que se trata da relação típica senhor-escravo hegeliana erigida de tal modo que, se degrada a um, igualmente degrada e desumaniza ao outro.

A situação colonial, para Memmi, é o resultado da empresa europeia de cunho econômico muito embora para legitimar-se a mesma não se apresente assim. Tal como Césaire e Fanon, Memmi argumenta que a empresa colonial se justifica a partir de uma ideologia racista que defende a superioridade do homem branco em contraposição à inferioridade do indígena e da necessidade e do direito natural daquele dominar e civilizar a este. O racismo constitui-se sob um argumento de ordem biológica que, gradualmente, se transforma em um argumento de ordem metafísica:

O fato sociológico é batizado biológico, ou melhor, metafísico. Afirma-se que pertence à *essência* do colonizado. De um golpe, a relação colonial entre o colonizado e colonizador, fundada na maneira de ser, essencial dos dois protagonistas, torna-se uma *categoria definitiva*. É o que é porque eles são o que são e nem um nem outro jamais mudará (Ibid., p. 70, grifos no original).

Amparado pelo argumento racista em suas várias conotações, o colonizador justifica-se perante a si mesmo e perante aos outros representados na figura de sua pátria e de seus concidadãos. Com os instrumentos do racismo, o colonizador constrói a figura do colonizado como aquele que mais não pode ser, devido à sua inferioridade, um ser subjugado. Assim, acerca da língua, da cultura, dos costumes, das crenças, da geografia, do ambiente da colônia, são construídos estereótipos que talham a figura do colonizado ao mesmo tempo em que o talhando enquanto tal, promove a eficácia e a reprodução da dominação.

A mitificação, como Memmi a chama, da figura do colonizado começa com a asserção de que este é, essencialmente, preguiçoso. Daí a situação de atraso que caracteriza a colônia em comparação com a metrópole. Todavia, diz ele, por que o colonizador não emprega parte de seu gênio em melhorar as condições de vida na colônia? Será que se esquece que a administração metropolitana é a responsável pelas condições de vida na colônia? A negação de qualquer autonomia econômica, política e social do colonizado é, por consequência, uma negação daquilo que é o mais caro a qualquer ser humano: a liberdade. Argutamente, Memmi argumenta que “o colonizado não é livre de escolher-se colonizado ou não colonizado” (Ibid., p. 82). Ser colonizado e não poder ser outra coisa é consequência irremediável da própria situação colonial e assim, esclarece ele, que não é a

condição própria do colonizado o que oferece ensejo à colonização, mas é esta quem o cria. O colonizado, é verdade, veste a máscara e representa no palco o papel subalterno que lhe foi atribuído de modo que acaba por contribuir para que a situação colonial perdure, mas se assim o faz é porque não lhe restou outra opção. Sua identidade, uma vez que depende do seu outro e à medida que este outro não lhe deixou outra escolha, é uma identidade de colonizado, de ser inferiorizado e que como tal se reconhece⁵⁹. Ao colonizado foi subtraído o papel de sujeito de sua própria história e isto se estende até mesmo ao fato de que sua própria cidade ele não a governa e, ao abraçar o nacionalismo como mote de sua libertação, ainda é acusado de xenofobia por parte do colonizador. Aprisionado em seu próprio lar, o colonizado sequer conseguiria vislumbrar alguma modificação que beneficiasse aos seus filhos que seguem desesperançados, desamparados e desanimados em relação ao que o futuro lhes guarda. Sua válvula de escape acaba sendo, pois, o refúgio em valores tais como o da família, do clã, da religião, o que não raramente o prende em um conservadorismo que contribui sobremaneira à reprodução do *status quo* em que se encontra. Por outro lado, a memória do seu passado, da sua identidade, de sua herança cultural vai sendo pouco a pouco apagada graças aos instrumentos de dominação ideológica e cultural que o colonizador lhe impõe, como é o caso da escola e da língua⁶⁰. A dualidade, ubíqua em toda a situação colonial, se faz perceber em pormenor no espaço da escola e no controle do uso da língua. Na escola vive-se cotidianamente o choque entre a cultura do colonizador e a cultura do colonizado. Esta, inferior, atrasada, motivo de constrangimento e vergonha. Aquela, civilizada, evoluída, desejada (apesar de ser também odiada), motivo de orgulho. Edward Said, por exemplo, relata que desde muito cedo, tanto quanto sua memória lhe permitia lembrar, ele se viu utilizando e convivendo cotidianamente com dois idiomas. Na escola que frequentou, todavia, era vedado o uso da língua nativa árabe devendo somente o inglês ser utilizado. É a situação a qual Memmi dá o nome de bilinguismo colonial:

⁵⁹ A este respeito, faz-se oportuno lembrar as lições ensinadas por Elias e Scotson, em *Os estabelecidos e os outsiders*: no confronto entre dois grupos sempre há um que se apresenta como superior ao outro que deseja, e que de fato consegue, subjugar. Isto ocorre porque uma das principais armas utilizadas pelo dominador é inferiorizar, a partir de atributos específicos do outro, o grupo opositor. A dominação será tanto mais eficiente e se perpetuará à medida que o grupo dominado se acreditar, assim como é descrito pelo dominador, como grupo inferior, atrasado, desestruturado, degradado, etc.

⁶⁰ Uma rica descrição dos mecanismos de dominação sendo utilizados na escola e no controle do uso do idioma podem ser encontrados no romance parcialmente autobiográfico de Memmi *A estátua de sal* (2008) e também na autobiografia de Edward Said *Fora do lugar – Memórias* (1999).

A não coincidência entre a língua materna e a língua cultural não é exclusiva do colonizado. Mas o bilinguismo colonial não pode ser confundido com qualquer dualismo linguístico. A posse de duas línguas não é apenas a de dois instrumentos, é a participação em dois reinos psíquicos e culturais. Ora, aqui, *os dois universos simbolizados, carregados pelas duas línguas, estão em conflito: são os do colonizador e do colonizado*. Além disso, a língua materna do colonizado, aquela que é nutrida por sensações, suas paixões e seus sonhos, aquela pela qual se exprimem sua ternura e seus espantos, aquela enfim que contém a maior carga afetiva, essa é precisamente a *menos valorizada*. Não possui dignidade alguma no país ou no concerto dos povos. [...]. No conflito linguístico que habita o colonizado, sua língua materna é humilhada, esmagada. E esse desprezo, objetivamente fundado, acaba por impor-se ao colonizado. De moto próprio, põe-se a afastar essa língua enferma, a escondê-la dos olhos estrangeiros, e não parece à vontade senão com a língua do colonizador (Ibid., pp. 97-98, grifos no original).

A língua, aspecto mais imediato e, talvez, o mais preponderante de qualquer cultura, estava sujeita à hierarquização que valorizava a língua do colonizador e desvalorizava as línguas nativas. Como poderia se constituir se não como objeto destruído, desfigurado, uma identidade e uma subjetividade que são sistemática e reiteradamente degradadas de tal modo? A dualidade representada nos pares amor e ódio, desejo e repulsa seria a marca própria do mundo psicossocial constituinte da identidade do colonizado e isto, vale dizer, ocorreria igualmente no caso de escritores e intelectuais colonizados. Os escritores e intelectuais colonizados desejam, obviamente, escrever para serem lidos, mas lidos por quem? Pelo seu compatriota, sim, mas principalmente pelo colonizador que o aprisiona. Sua escrita é a arma que empunha para lutar ao seu modo contra a opressão sofrida por si e pelo seu povo. Mas em que língua deve fazê-lo? Escrevendo em sua língua materna não será compreendido pelo colonizador e, talvez, não seja lido sequer pelos seus conterrâneos, uma vez que muito comumente a língua materna é vista como uma língua atrasada até mesmo pelos próprios colonizados. Fanon faz um interessante depoimento a respeito em *Pele Negra e Máscaras Brancas*, ao relatar que todo martiniquês que voltava à sua terra natal, após ter passado uma temporada na França, estava obrigado, pela vigilância social, a falar somente o francês utilizado na metrópole, podendo ser motivo de rechaço se cometesse o erro de utilizar, mesmo sem querer, o seu antigo patuá.

Curioso destino o de escrever para um povo que não o seu! Mais curioso ainda o de escrever para os vencedores de seu povo! Surpreende a aspereza dos primeiros escritores colonizados. Esquecem-se de que se dirigem ao mesmo público cuja língua tomam emprestada. Não se trata,

porém, nem de inconsciência, nem de ingratidão, nem de insolência. A esse público, precisamente, já que ousam falar, que irão dizer a não ser seu mal-estar e sua revolta? [...] O escritor colonizado, que chegou penosamente à utilização das línguas europeias – a dos colonizadores, não o esqueçamos – não pode deixar de servir-se delas para reclamar a favor da sua (Ibid., p. 99).

O colonizado vivencia, assim, cotidianamente, uma situação dual onde sentimentos contraditórios embalam seus afetos e suas ações. Tal é a razão pela qual em um dado momento ele acaba por buscar a aprovação do colonizador, tentando adequar-se ao que pensa que o dominador espera dele, isto é, em um dado momento, o colonizado deseja e busca a assimilação por parte do colonizador. Amor pelo seu senhor e ódio por si mesmo é o que faz com que o colonizado assim proceda. Na intimidade do seu ser, ele acredita na superioridade do europeu e na sua inferioridade, mas, além disso, culpa-se a si mesmo pela opressão que sofre, logo, deseja ser outro, deseja pertencer ao colonizador, deseja ser o colonizador. E este o aceita? Obviamente que não. Por mais que consiga se inserir na cultura e por mais que consiga até mesmo desfrutar da convivência com o europeu, ele, o colonizado, nunca será um deles. Não faltarão recursos para lembrar-lhe sempre qual é o seu lugar, um lugar de inferioridade e submissão. Quando se torna consciente de tal realidade, o colonizado busca no retorno ao seio de sua própria cultura o seu lugar no mundo; tendo agora o propósito de se libertar do jugo colonial, ele busca no nacionalismo as ferramentas que lhe permitirão conquistar a si mesmo, a construir a sua identidade e a conquistar, por fim, a liberdade. A lacuna, todavia, está localizada no fato de que a afirmação da identidade do colonizado é feita sempre em oposição e em reação ao que o colonizador afirma a seu respeito (Ibid., pp. 106-118). E assim:

Incerto de si mesmo, entrega-se à embriaguez do furor e da violência. Incerto da necessidade desse retorno ao passado, reafirma-o agressivamente. Incerto de poder convencer os outros, provoca-os. [...]. Sistemáticamente desconfiado, atribui ao seu interlocutor intenções hostis, considerando-as ocultas se não são reveladas e reage em função disso. Exige de seus melhores amigos uma ilimitada aprovação, mesmo em relação àquilo de que ele mesmo duvida e que ele próprio condena. [...]. Tal é o drama do homem-produto e vítima da colonização: quase nunca chega a coincidir consigo mesmo. [...]. Durante a revolta e antes dela, o colonizado não deixa de levar em conta o colonizador, modelo e antítese. Continua a debater-se contra ele. [...]. Persiste, no entanto, a dolorosa inadequação consigo mesmo. A cura completa do colonizado, exige que termine totalmente sua alienação: é preciso esperar o desaparecimento *completo* da colonização, isto é, o período de revolta inclusive (Ibid., pp. 119-120, grifos no original).

Na conclusão de seu texto, Memmi pondera que uma acomodação entre colonizado e colonizador era, simplesmente, impossível. Isto porque uma acomodação somente poderia ocorrer com a extinção da própria situação colonial. Assim como a acomodação não teria sido possível, o colonizado somente pode sair do lugar de ambiguidade e negação onde foi colocado com o fim da colonização, seguida da superação dos conceitos e definições a seu respeito forjadas pelo colonizador. Observa-se que o processo formal de libertação ocorreu, mas terá significado o fim da opressão a que estavam submetidas as populações das frágeis e recém-criadas nações? É esta a questão à qual Memmi se voltou no livro *Retrato do Descolonizado Árabe-muçulmano e de Alguns Outros* (2007) lançado cerca de cinquenta anos depois do lançamento de *Retrato do Colonizado Precedido Pelo Retrato do Colonizador*.

O descolonizado é retratado por Memmi por meio de três figuras: aquela representada pelo indivíduo que permaneceu na antiga colônia, agora nação independente; outra representada pelo indivíduo que migrou para a antiga metrópole e, por fim, por aquela figura representada pelos filhos de imigrantes que nasceram no país europeu para o qual seus pais imigraram.

De acordo com o autor, as descolonizações não promoveram o desenvolvimento técnico, social e político que se esperava das jovens nações. Estas se encontram, em alguns casos, ainda mais pobres do que quando eram colônias. “Ora, por evidência, a pobreza suscita e alimenta a ignorância e as superstições, a estagnação dos costumes, a ausência de democracia, a falta de higiene, as doenças e a morte” (MEMMI, 2007, pp. 19-20). Exemplares são os casos a seguir que Memmi utiliza para ilustrar as contradições das nações descolonizadas: No Zimbábue, grande produtor de diamantes, 50% da população estão na mais extrema miséria. Na Argentina, que possui potencial de alimentar quatro a cinco vezes sua população, crianças passam fome. Na Coreia do Norte, pelo menos um terço da população depende da ajuda internacional para ter como se alimentar. No México, abundante em riquezas naturais e nas possibilidades de exploração do turismo, testemunham-se crises periódicas que levam à mendicância pelo perdão das dívidas junto aos credores estrangeiros.

Tal situação de pobreza e miséria nos países do Terceiro Mundo – é assim que Memmi chama as ex-colônias – deve-se a vários fatores, mas, para ele, nenhum é tão

preponderante e tão devastador quanto à corrupção. Lembra que o fenômeno é algo universal e não um evento específico do Terceiro Mundo. Entretanto, “nas jovens nações [...] ela é cínica e brutal, há uma espécie de suborno generalizado” (Ibid., p. 23). Países como Madagascar, Nigéria, República de Camarões seriam exemplos de locais onde ocorre uma corrupção extrema. “A corrupção não é apenas moralmente condenável – ela expressa e alimenta uma decomposição do tecido social. Ela prejudica toda criação, impede toda inovação, que demanda iniciativa e esforços” (Ibid., p. 24); seja na África muçulmana ou católica, no México católico, na República Islâmica do Islã, na democracia laica da Índia: a história é sempre a mesma. À época da Guerra contra o Iraque, Sadam Hussein era um homem riquíssimo sem que ninguém conseguisse explicar a origem de sua fortuna. A corrupção geraria descrédito entre investidores estrangeiros e isto agravaria ainda mais a situação econômica precária. Não raro, tal condição acarreta a instabilidade e esta, a violência.

Além disso, para uma transformação social, econômica, política e cultural profunda seria necessário combater: o paternalismo antiquado insuficiente para lidar com a fuga dos capitais, bem como com a fuga das jovens mentes que emigram em busca de recantos mais verdes; o ensino voltado para a religião que descuida da formação de quadros especializados e técnicos que poderiam contribuir para o desenvolvimento industrial e tecnológico. A Tunísia é reconhecida por recentes avanços no combate à pobreza, mas a terceira parte dos recursos que arrecada provém do turismo, isto é, depende do capital estrangeiro. Vaticina Memmi: “Nem mesmo o Petróleo, esta divina surpresa oferecida pela natureza, salvará o terceiro mundo se não for utilizado para promover uma economia mais diversificada” (Ibid., p. 27).

Uma das reflexões que emergem suscitadas pela leitura dos escritos de Memmi poderia ser descrita nos seguintes termos: o adulto no qual uma criança se torna foi sendo definido ao longo do seu crescimento e do seu desenvolvimento. Por meio da educação, um conjunto de valores, visões de mundo e práticas foram sendo inculcadas em sua mente e em seu corpo formando a sua identidade e o modo como este ser se posiciona diante do mundo em que vive. Se o que prevaleceu no processo de formação dessa criança foram valores que pouco estão preocupados com o agir ético, com o respeito à vida de todos e, em particular, com o respeito à vida humana, como isto poderia ser ensinado quando aquela criança já se tornou um adulto? Como apagar dos corpos, mentes e corações dos

homens o mal uma vez que ele já se instaurou? Como não alimentar expectativas de que os países europeus colonizadores em algum momento aceitem assumir o mal que causaram com a colonização? Como não sentir indignação diante da recusa de tais países em assumir responsabilmente as consequências do mal por eles causado com a colonização? E o problema somente aumenta de tamanho se se considerar que mesmo entre os intelectuais e entre as pessoas mais escolarizadas e esclarecidas das ex-colônias continua a prevalecer um desejo semelhante ao do filho que mesmo maltratado e rejeitado pelo pai, ainda assim tem esperanças de se tornar digno aos olhos deste pai na esperança de ser positivamente reconhecido. Talvez se possa conjecturar que é em prol de tais questionamentos, dentre outros, que Memmi demonstra grande perplexidade diante do fato de que as reações ao seu livro *Retrato do Descolonizado*, mesmo entre os antigos colonizados, tenham sido tão tímidas – não obstante o caráter de denúncia, semelhante àquele contido no livro *Retrato do Colonizado*, que ele conserva.

1.2 – Pós-coloniais

Desde o surgimento das primeiras formulações de Frantz Fanon acerca da relação colonizador-colonizado e da explícita intenção de “interceder em favor do colonizado” (Ballestrin, 2013), as teorias pós-coloniais têm enfatizado objetivos políticos vinculados com a renovação epistemológica também proposta em prol da libertação da situação de colonialidade em que se encontram ainda vários países no mundo.

Connell (2007, pp. 1-68) argumenta a favor da criação de teorias ontoformativas do Sul, um argumento comum às teorias pós-coloniais de um modo geral. De acordo com a autora, desde os primórdios da modernidade e da expansão capitalista global, os indivíduos e os locais objetos dos processos de colonização têm sido submetidos aos modelos explicativos da realidade criados pelos países colonizadores modernos. De acordo com tais narrativas da modernidade, todos os povos passam a ser classificados em função do nível de evolução e progresso em que se encontram. Deste modo, a Europa e os Estados Unidos são vistos como desenvolvidos, evoluídos, civilizados, “modernos”, superiores, enquanto o resto do mundo é visto como não-desenvolvido, não-evoluído (atrasado), não-civilizado, tradicional, inferior.

A noção de modernidade e os pensadores que foram estabelecidos como clássicos do pensamento sociológico são, para Connell, objeto de controvérsia. O que se descreveu como a sociedade moderna foi sendo constituído como tal de acordo com o contexto social, político, cultural, ou seja, seria um fato contingencial que Marx, Durkheim e Weber, e não outros quaisquer, tenham sido eleitos os clássicos da sociologia. Se assim o é, para Connell, os pensadores e intelectuais do sul global devem trabalhar de modo a criar, a partir de suas experiências e dos seus lugares, suas próprias teorias ontoformativas. Ontoformativas porque, ao descrever, têm o potencial e a pretensão de “criar” os sujeitos e realidades vivenciadas pelos indivíduos.

Algo semelhante é o que afirma Grosfoguel:

Numa apreciação crítica da análise do sistema-mundo, Wallerstein afirma que a análise do sistema-mundo pretende ser uma crítica à ciência social do século XIX. Porém, *é uma crítica incompleta, inacabada, pois ainda não conseguiu encontrar uma forma de ultrapassar o mais persistente (e enganoso) legado da ciência social do século XIX – a divisão da análise social em três áreas, três lógicas, três níveis - o económico, o político e o sociocultural*. Este trio atravessa-se-nos no caminho, sólido como granito, a bloquear o nosso avanço intelectual. [...] Há que desenvolver uma *nova linguagem descolonial* para representar os complexos processos do sistema-mundo colonial/moderno, *sem estarmos dependentes da velha linguagem liberal destas três áreas*. Por exemplo, o facto de os teóricos do sistema-mundo caracterizarem o sistema-mundo moderno como uma economia-mundo leva muitas pessoas a pensar erroneamente que a análise do sistema-mundo consiste em analisar a chamada “lógica económica” do sistema. É exactamente este tipo de interpretação que Wallerstein tenta evitar na sua crítica a estes três domínios autónomos. Contudo, como admite o próprio Wallerstein, *a linguagem usada pela análise do sistema-mundo ainda está presa à velha linguagem da ciência social do século XIX e prescindir desta linguagem é um enorme desafio*. E se o capitalismo for uma economia-mundo, não no sentido limitado de um sistema económico, mas no sentido de sistema histórico que Wallerstein define como “[...] uma rede integrada de processos económicos, políticos e culturais, cuja soma garante a coesão do sistema” (Wallerstein, 1991a: 230)? *Precisamos de encontrar novos conceitos e uma nova linguagem* se quisermos explicar o complexo enredamento das hierarquias de género, raciais, sexuais e de classe existentes no interior dos processos geopolíticos, geoculturais e geoeconómicos do sistema-mundo colonial/moderno, em que a incessante acumulação de capital é afectada por – e integrada em, e constitutiva de, e constituída por – essas hierarquias. A fim de *encontrar uma nova linguagem descolonial para esta complexidade*, precisamos de “sair” dos nossos paradigmas, abordagens, disciplinas e campos (GROSGOQUEL, 2009, pp. 399-400, grifos meus).

Em *Colonialidad del poder y dinámica racial: notas para la reinterpretación de los latino-caribeños en Nueva York*, Grosfoguel (2011) demonstra como uma certa forma de

descrever os primeiros imigrantes porto-riquenhos em Nova York, construída a partir da noção de raça, atribuiu a esses imigrantes certos caracteres depreciativos que foram sendo estendidos a outros imigrantes posteriores como os dominicanos, por exemplo. Isto fez com que imigrantes de diferentes origens passassem a ser todos reconhecidos como porto-riquenhos (ou seja, sujos, desonestos, atrasados, inferiores). Pode-se dizer, fazendo coro a Grosfoguel, que tais caracteres depreciativos seriam provenientes de uma suposta inferioridade racial, construída, contudo, a partir de fatores educacionais, culturais, econômicos e contingenciais (o fato de os imigrantes serem ou não provenientes de ex-colônias e dos modos como ocorreram os processos de descolonização, por exemplo). Assim sendo, entendo que se pode afirmar que o real não é o que se vê, mas o que se consegue enxergar a partir das lentes construídas pelas narrativas provenientes de jogos de linguagem⁶¹ ou de locais de enunciação discursiva⁶² dominados por aqueles que detêm o poder de produzir discursos legítimos sobre o mundo vivenciado.

Quijano (2009) aponta os limites das teorias eurocêntricas em dar conta da complexidade e diversidade das experiências e realidades vivenciadas fora do eixo Europa e Estados Unidos. O problema de tais teorias, segundo o autor, é que elas são eurocentradas, ou seja, sempre constroem seus argumentos e explicações que se pretendem universais a partir de uma hierarquização do tipo superior/inferior. Mesmo Marx, o marxismo e suas tentativas de promover a emancipação desse sujeito colonial esbarraram nas limitações da pretensão à universalização e à hierarquização do saber, assim como à desconsideração do colonialismo e da noção de raça como aspectos constitutivos da ideia de modernidade. A noção de classe social, por exemplo, é e sempre foi insuficiente, segundo Quijano, para dar conta de todos os grupos e subgrupos que compõem as sociedades, assim como a posição desses grupos em relação à organização e divisão do trabalho.

Quijano chama a atenção para o fato de que o pensamento hegemônico está também na cabeça do colonizado e aparece muitas vezes naquilo que chama de colonialismo interno. Por isso, é tão difícil, às vezes romper as amarras políticas, culturais e epistemológicas às quais o colonizado está preso. Ele não percebe outra forma de ver o mundo a não ser a que lhe foi inculcada desde muito cedo pelos valores e práticas culturais,

⁶¹ Cf. Ludwig Wittgenstein (1999) em *Investigações Filosóficas*.

⁶² Cf. Michel Foucault (2009) em *Arqueologia do Saber*.

em suma, pelos processos de educação. Isto impõe uma questão: em que medida os movimentos teóricos e políticos que questionam o pensamento hegemônico têm sido bem-sucedidos na tarefa que se propõem? Em que medida têm conseguido mostrar para o colonizado pós-descolonização – ou descolonizado, para utilizar a expressão de Memmi – que há outras maneiras de pensar, descrever e vivenciar o mundo? Ou seja, é um problema também de educação. Como formar um sujeito para que ele se liberte das amarras de uma dominação se aqueles que o educam desde cedo lhe ensinam a respeitar exatamente os valores que ele deveria ser capaz de questionar e, eventualmente, refutar?

Retomando a citação ao texto de Grosfoguel, há ainda que se observar que do ponto de vista do próprio campo não é possível prescindir do vocabulário utilizado na produção do saber sociológico. Logo, como renovar um campo epistemológico se não se pode deixar de utilizar os termos que se quer aposentar com tal renovação e se a realidade é uma narrativa que se constrói com um vocabulário que possui a propriedade e a legitimidade para descrever algo como sendo essa mesma realidade?

Se a história recente da realidade experimentada pelo que Wallerstein chama de sistema-mundo constitui-se pela ideia de modernidade e de colonialidade, a decolonialidade é o seu componente último. Isto significa que a decolonialidade seria um movimento em prol da emancipação econômica, política, epistemológica e ontológica do sujeito colonizado. O giro decolonial teria surgido tendo como principal objetivo contribuir para promover a todos o conhecimento das relações hierarquizadas de dominação criadas a partir da modernidade e da colonialidade. Todavia, apesar de muitos autores considerarem o movimento pós-colonial imprescindível para a renovação das ciências sociais e para o incremento da luta política em favor dos direitos e da emancipação dos colonizados ao redor do mundo, nem todos assim o pensam. Na verdade, não faltam críticas às teorias pós-coloniais; a seguir algumas dessas críticas serão apontadas.

Para Sérgio Costa (2006), a crítica pós-colonial não visa toda a teoria social, mas aquela identificada como moderna. Embora seja composta por diversas contribuições teóricas, caracteriza-se pelo esforço em apresentar uma crítica consistente acerca da noção

de modernidade, buscando realizar a tarefa a que se propõe por meio da desconstrução dos essencialismos característicos da produção epistemológica da modernidade. Segundo o autor, a produção pós-colonial possui forte influência dos pós-estruturalistas, particularmente Jacques Derrida e Michel Foucault, especialmente no que tange à ideia de que toda enunciação discursiva se faz a partir de um lugar entrelaçado na e pelas relações de poder.

Tornou-se, pois, convenção a noção de que o centro representado pela Europa e Estados Unidos se opõe e impõe-se, mesmo após o fim do colonialismo, às outras regiões do mundo consideradas periféricas. Vale notar que a crítica pós-colonialista transcende as fronteiras das relações entre colonizador e colonizado e passa a se referir também a toda relação centro – periferia. As contribuições dos estudos pós-coloniais para a ciência social de um modo geral e para a sociologia em particular devem-se à sua crítica às teorias da modernidade, assim como devido às propostas epistemológicas alternativas que apresenta a partir de sua “crítica ao modernismo como teleologia da história, à busca de um lugar de enunciação híbrido pós-colonial e a crítica às concepções de sujeito das ciências sociais” (Costa, 2006, p. 118). Voltarei a isso mais adiante.

Diferentemente de outros que acreditam que a crítica pós-colonial implode toda a base das ciências sociais, no entendimento de Costa:

[...] boa parte da crítica pós-colonial tem como destinatário não o conjunto da teoria social, mas uma escola teórica particular, qual seja, a teoria da modernização, e se assemelha a objeções levantadas por cientistas sociais que nada têm a ver com o colonialismo. Outros problemas levantados pelos estudos pós-coloniais não desestabilizam, necessariamente as ciências sociais, podendo mesmo enriquecê-las (Loc. cit.).

Para Costa, o livro de Edward Said (1978) *Orientalismo*, inspirado na crítica iniciada por Frantz Fanon, é a obra referencialmente fundante do movimento pós-colonial. Said problematizou a noção de Oriente como sendo um constructo do discurso hegemônico do Ocidente e teria na produção e reprodução de tal noção o estabelecimento e a reprodução da dominação estabelecida pelo ocidente por meio da colonização de certas regiões do mundo.

Stuart Hall, por outro lado, trabalha a partir da perspectiva de que a dicotomia entre o Ocidente e o resto do mundo (West/Rest) estaria na base mesmo de constituição das ciências sociais. Vale notar que tanto os argumentos de Said, quanto os de Hall têm seu

lastro na noção de formações de discursivas de Michel Foucault. Tanto a influência deste quanto a de Derrida foi um dos motivos que levaram às fissuras no interior do Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos e à conseqüente criação do Grupo Modernidade/Colonialidade, conforme já mencionado acima.

Se as ideias pós-coloniais possuem grande vigor, possuiriam, entretanto, importantes limites analíticos exatamente nas esferas em que se centraria a ênfase de sua crítica. Costa entende que os autores pós-coloniais direcionaram sua crítica para três paradigmas teóricos das ciências sociais: a visão teleológica da modernidade, a busca por um lugar híbrido de enunciação e a articulação/descentramento do sujeito. No que se refere à crítica direcionada às descrições evolucionistas e teleológicas da modernidade, somente uma parte da teoria sociológica compartilharia de tal visão, sendo que no próprio desdobramento da teoria já teriam surgido críticos de tal visão da modernidade, críticos que estariam trabalhando por descrições alternativas não evolucionistas e não teleológicas da modernidade. Neste sentido, a crítica pós-colonial não acrescentaria algo de novo, pois que o que diz reafirma a crítica que já estava sendo feita no interior da própria sociologia.

Outro importante ponto a se notar é que para Costa, praticamente toda a crítica pós-colonial é tributária aos contributos teóricos e conceituais do desconstrutivismo, representado principalmente por Michel Foucault e Jacques Derrida. No entanto, segundo a leitura do autor às críticas que faz McLennan ao pós-colonialismo, o maior desafio e/ou obstáculo para o movimento pós-colonial são suas pretensões teóricas, pois “teorizar implica, em algum momento, reduzir a experiência às prioridades e às categorias conceituais do marco analítico escolhido” (COSTA, 2006, p. 129).

Não obstante as críticas de Costa – e talvez a fim de não jogar fora a criança junto com a água do banho –, ao final do artigo em apreciação ele apresenta o que considera o elemento criativo e promissor da “contribuição pós-colonial”:

Cabe, por fim, *retomar a importância da contribuição pós-colonial para a discussão entre sujeito e diferença* ou, mais precisamente, para fundamentar uma microssociologia das articulações culturais. Como procurei mostrar, os estudos pós-coloniais têm aqui uma importância teórica que vai além de áreas de pesquisa particulares, como os estudos de minorias nacionais, as relações étnicas ou o racismo. Com efeito, naquele fraseamento, despido do “excesso retórico do pós-estruturalismo literário” (Gilroy, 1993, p. 110) e impulsionado pelo imperativo do posicionamento político, como buscam autores como Hall e Gilroy, *a discussão sobre o sujeito descentrado leva a uma teorização inovadora da relação entre diferença, sujeito e política*. Os autores traçam um caminho que evita tanto os equívocos das correntes pós-modernas que

decretam a completa fragmentação do sujeito, como o elogio reificador do “Sujeito ocidental”, desenvolvido, por exemplo, por Alain Touraine (1992) ou Habermas (2001). *Constroem, assim, um marco analítico que permite ao mesmo estudar a relação entre sujeito e discurso e identificar o espaço de criatividade do sujeito.* Essa contribuição dos estudos pós-coloniais permanece ímpar e, seguramente, ajuda as ciências sociais a, finalmente, reencontrar seu vigor criativo (Ibid., pp. 130-131, grifos meus).

1.3 – Anticoloniais e pós-coloniais

São muitas as questões que poder-se-iam apresentar a partir do estudo e da investigação do pensamento pós-colonial desde os primeiros críticos do colonialismo, aqui chamados de anticoloniais. Contudo, propõem-se duas questões sobre o assunto de modo a delineá-lo mais afim com a proposta da tese: a primeira questão é quais seriam as proximidades e os distanciamentos entre anticoloniais e pós-coloniais possíveis de se destacar; a segunda questão é acerca da proposta pós-colonial de libertação da colonialidade, isto é, da hegemonia epistemológica, geopolítica e cultural que perdura mesmo após as libertações das colônias.

Tanto anticoloniais quanto pós-coloniais combatem as formas de opressão advindas da colonização em todas as suas variáveis. É comum também a esses pensadores a preocupação acerca da subjetividade/subjetivação dos colonizados. De um modo geral, é possível ouvir de suas vozes a crítica à identidade fragmentada do colonizado devido à situação de subalternidade em que se encontram em relação ao colonizador. Assim, uma das principais pautas das agendas anti e pós-coloniais é a de encontrar meios de viabilizar a construção de identidades que possam se reconhecer, honradamente, enquanto tais conquistando, também, o reconhecimento e o respeito por parte do outro, o colonizador. Os colonizados desejam obter reconhecimento pelo que são sem precisar aceitar a posição de subalternidade ontológica na qual foram colocados. Mas aqui uma diferença emerge. Os autores anticoloniais não demonstram desejar refutar qualquer influência ou herança cultural advinda por parte do colonizador. Nos escritos de Césaire, Fanon e Memmi é possível encontrar um diálogo com as teorias dos pensadores europeus, assim como é possível perceber que eles utilizam tais teorias, em parte, como recurso analítico das críticas que fazem aos colonizadores. Em *Discurso Sobre o Colonialismo*, já citado,

Césaire não apresenta qualquer constrangimento em citar o pensamento hegeliano para amparar suas teses contra o colonialismo. Fanon é um psiquiatra que utiliza a teoria freudiana para analisar a subjetividade do negro e criticar o colonizador que lhe nega a existência enquanto ser humano pleno. Memmi não nega a necessidade de se servir da língua do colonizador, ainda que seja para, com ela, combatê-lo:

Curioso destino o de escrever para um povo que não o seu! Mais curioso ainda o de escrever para os vencedores de seu povo! Surpreende a aspereza dos primeiros escritores colonizados. Esquecem-se de que se dirigem ao mesmo público cuja língua tomam emprestada. Não se trata, porém, nem de inconsciência, nem de ingratidão, nem de insolência. A esse público, precisamente, já que ousam falar, que irão dizer a não ser seu mal-estar e sua revolta? [...] O escritor colonizado, que chegou penosamente à utilização das línguas europeias – a dos colonizadores, não o esqueçamos – não pode deixar de servir-se delas para reclamar a favor da sua (MEMMI, 1977, p. 99).

Edward Said, em sua autobiografia *Fora do Lugar: memórias*, não se cansa de demonstrar que é difícil delimitar de forma precisa onde começa e onde termina a influência cultural e linguística do colonizador na formação do eu do colonizado. Não é possível extirpar desse eu colonizado aquilo da herança cultural do colonizador que participa da autoconstituição e autopercepção desse eu “subalterno”. Ao extirpar o Outro, parte do eu iria embora junto com ele. E isto se faz notar também nos escritos de Césaire, Fanon e Memmi. Fanon foi bastante enfático ao afirmar sua identidade francesa. A dor pela rejeição que o negro sente e que está expressa em *Pele Negra e Máscaras Brancas* tem como causa mais profunda o desejo de ser reconhecido como igual pelo colonizador que, sistematicamente, se nega a prestar tal reconhecimento:

Que história é essa de povo negro, de nacionalidade negra? Sou francês. Interesse-me pela cultura francesa, pela civilização francesa, pelo povo francês. Recusamos considerar-nos como algo ‘à margem’, estamos bem no centro do drama francês. Quando homens, não fundamentalmente maus, mas mistificados, invadiram a França para escravizá-la, meu ofício de francês me indicou que meu lugar não era à margem mas no coração do problema. Interesse-me pessoalmente pelo destino da França, pelos valores franceses, pela nação francesa. Que é que eu tenho a ver com um Império Negro? (FANON, 2008, p. 170).

Quando se trata do mesmo tema apreciado do ponto de vista do pensamento dos autores pós-coloniais há uma mudança sensível no quadro dessa relação entre colonizador e colonizado. Aqui, há uma tenaz luta contra as heranças culturais do colonizador de um

modo geral e, em particular, há uma luta tenaz contra as heranças culturais do colonizador na constituição da subjetividade/subjetivação, isto é, do eu do colonizado. Este, o colonizado, deve lutar pelo direito de narrar sua própria história, de construir os seus saberes, de constituir a partir de sua cultura “autóctone” a sua identidade. Além disso, há também uma luta tenaz contra a influência epistemológica e teórica do colonizador. Veja-se como exemplo o fato de que a constituição do Grupo de Estudos Modernidade/Colonialidade se deu a partir de um afastamento do Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos, pelo fato de que este ainda estaria próximo demais da narrativa europeia, mesmo que esta narrativa fosse utilizada com o intuito de criticar a dominação colonizadora. Uma passagem de um artigo de Ramón Grosfoguel, já citado, ajuda a exemplificar esse desejo de refutar a herança conceitual europeia:

Numa apreciação crítica da análise do sistema-mundo, Wallerstein afirma que a análise do sistema-mundo pretende ser uma crítica à ciência social do século XIX. Porém, *é uma crítica incompleta, inacabada, pois ainda não conseguiu encontrar uma forma de ultrapassar o mais persistente (e enganoso) legado da ciência social do século XIX – a divisão da análise social em três áreas, três lógicas, três níveis - o económico, o político e o sociocultural. [...]. Há que desenvolver uma nova linguagem descolonial para representar os complexos processos do sistema-mundo colonial/moderno, sem estarmos dependentes da velha linguagem liberal destas três áreas. [...]. Contudo, como admite o próprio Wallerstein, a linguagem usada pela análise do sistema-mundo ainda está presa à velha linguagem da ciência social do século XIX e prescindir desta linguagem é um enorme desafio. [...] Precisamos de encontrar novos conceitos e uma nova linguagem* se quisermos explicar o complexo enredamento das hierarquias de género, raciais, sexuais e de classe existentes no interior dos processos geopolíticos, geoculturais e geoeconómicos [*sic*] do sistema-mundo colonial/moderno, em que a incessante acumulação de capital é afectada [*sic*] por – e integrada em, e constitutiva de, e constituída por – essas hierarquias. A fim de *encontrar uma nova linguagem descolonial para esta complexidade*, precisamos de “sair” dos nossos paradigmas, abordagens, disciplinas e campos (GROSFOGUEL, 2009, pp. 399-400, grifos meus).

Conceitos como o de colonialidade do poder, que alimentam e informam a elaboração de outros conceitos e de diversas são análises, são esforços empreendidos no sentido de criticar, demonstrar os limites e apresentar alternativas às teorias europeias. A crítica se estende também à preponderância de algumas línguas como franqueadoras de acesso ao universo intelectual internacional; tem sido comum nessa seara a denúncia de que só são ouvidos aqueles que falam e/ou escrevem nessas línguas hegemônicas.

As considerações apresentadas acima não têm por objetivo negar a legitimidade das demandas dos autores pós-coloniais; a intenção aqui não é a de estabelecer um posicionamento a favor ou contra as suas críticas e demandas. O intuito aqui é, sim, o de fazer uma apreciação crítica – no sentido kantiano da palavra – acerca da produção de conhecimento das ciências humanas, em particular no que tange ao campo da sociologia. A decisão de tomar o pensamento pós-colonial para proceder a tal apreciação se dá pelo fato de que o argumento pós-colonial tem suscitado debates e reflexões que informam discussões de cunho epistemológicos assim como alimentam argumentos de minorias em suas lutas por reconhecimento e direitos. Como bem salientou Marx (2007, pp. 37-86; 1978, pp. 329-404), quando se desejar modificar ou retificar os *status quo* vigente é indispensável fazê-lo a partir de dentro das estruturas próprias desse *status quo*. Todavia, tais modificações ou retificações não podem ser realizadas apenas de modo negativo. Além de negar, se faz necessário apresentar propostas consistentes daquilo que se propõe em substituição ao que já está estabelecido e instituído. E aqui aparece a segunda questão que se propõe considerar acerca do movimento pós-colonial, a saber, a sua fragilidade epistemológica. Observe-se que não se está falando aqui em fragilidade conceitual se se considera que o pensamento pós-colonial tem produzido conceitos que instrumentalizam a argumentação que questiona e traz à baila os limites dos pressupostos teóricos hegemônicos que circulam pelo mundo. Todavia, quando se trata de considerar a produção teórica e epistemológica que se desdobra a partir desses conceitos contestadores fica um vácuo a partir do qual não se vislumbra claramente o que está sendo proposto e o que deve vir a ser o saber legítimo construído “autoctonamente”. O que se propõe como o ponto frágil, como calcanhar de Aquiles, da proposta pós-colonial é o fato de que a esfera epistemológica acaba por ser subsumida pela esfera política do movimento. Note-se: o movimento empreendido pelo pós-colonialismo realiza a via da crítica do pensamento hegemônico, isto é, opera negativamente. Mas quando se trata de realizar a via construtiva, isto é, a via positiva de sua crítica, o movimento parece prescindir do argumento epistemológico para substituí-lo pelo argumento político. Explica-se: o movimento de proposição de que os saberes e sujeitos colonizados sejam produzidos em contexto pelos próprios colonizados, após realizada a assepsia dessa herança hegemônica, toma o discurso da legitimidade de tais demandas em vez de apresentar, dentro do campo epistemológico, a contrapartida para que os saberes e sujeitos colonizados possam ser, de fato, produzidos

em contexto. Disso emerge um jogo que pode se mostrar autofágico para os propósitos do próprio movimento. Por quê? Entenda-se: não se pode negar legitimidade às demandas políticas por soberania e igualdade de direitos dos povos colonizados. E a legitimidade política acaba por se tornar a contrapartida epistemológica oferecida pelo argumento pós-colonial. Logo, parece que existe uma contraproposta consistente para a produção ontológica e epistemológica dos colonizados, mas, na verdade, quando olhado mais a fundo, percebe-se um vácuo que não pode ser preenchido pela legitimidade da esfera de luta política do movimento. Há uma hipótese que se propõe para explicar por que isto ocorre. É o que se apresenta na sequência.

Considere-se a noção de sujeito. O argumento pós-colonial defende que o sujeito pós-colonial seja construído e interpretado de acordo com parâmetros ontológicos e epistemológicos estabelecidos pelo próprio subalternos; nega-se o reconhecimento de subjetividades e identidades construídas a partir do olhar e da interpretação do pensamento hegemônico. Entretanto, ao falar em sujeito, o argumento pós-colonial continua a operar com um conceito, o conceito de sujeito – em geral, insuficientemente claro no campo das ciências humanas e sociais – que sempre porta e carrega consigo visões de mundo hegemônicas, precisamente as visões de mundo que se deseja refutar. Cabe lembrar mais uma vez a assertiva de Wittgenstein de que os limites da linguagem denotam os limites do mundo. Quer dizer, o mundo humano é construído e só pode ser percebido pela linguagem, pela língua, pelas construções linguísticas que estruturam os valores e práticas culturais próprios de cada povo. É necessário, então, perguntar: como extirpar do eu colonizado a visão de mundo que adquiriu por meio da língua, das linguagens e visões de mundo que são a do colonizador? Como extirpar o Outro sem perder o eu – que somente se constitui face ao outro – no processo?

Linguagem e pensamento são coisas indissociáveis. Não se pensa sem a linguagem e a linguagem é algo que possui a peculiaridade de conseguir ter um mundo próprio e independente das particularidades contingenciais que a originam e a sustentam ao longo do tempo. O pensamento, por sua vez, se alimenta da linguagem e desse caráter autônomo próprio a esta. O pensamento, assim como a linguagem, a partir do momento em que

alcançam patamares mais sofisticados de desenvolvimento, tornam-se independentes das condições materiais das quais surgiram para que possam conservar sua existência. Pensar é algo que acontece em um local cujos mistérios estão longe de ser plenamente desvendados. De acordo com Platão, o pensamento é a conversa silenciosa do eu consigo mesmo. Hannah Arendt (2000, pp. 149-163) lembrou bem dessa noção platônica ao questionar “onde estamos quanto estamos pensando” em *A Vida do Espírito*. A linguagem em sua acontecência própria que se dá no pensamento, remete a mundos – como já demonstrado com Gadamer e Ricoeur – que são autônomos em relação à intenção subjetiva daquele que pensa, diz algo e escreve sobre esse algo. A capacidade da linguagem e do pensamento de se desvincular do momento do seu acontecimento remete sempre à ideia de que há algo geral, universal que subjaz à diversidade e variedade dos objetos e dos fenômenos observados no plano material. Exatamente a capacidade e a propriedade da abstração da qual linguagem e pensamento são portadores sempre acabam por reconduzir aqueles que buscam lugar para as particularidades; sempre acabam por reconduzi-los à busca por algo de estável, geral, universal e perene. Pode-se argumentar com Gadamer, Ricoeur, Bourdieu e outros que a tradição encontra meios de sobreviver; que a tradição encontra meios de transmitir o seu legado de forma duradoura e, em geral, as influências dos valores culturais chegados do passado exercem uma influência nas visões de mundo e de si atuais que, em geral, ficam restritos ao reino do inconsciente. Mas, além disso, é da estrutura do modo próprio de ser da linguagem e do pensamento que as heranças do passado continuam a compor o arcabouço das visões de mundo atuais e por isso parece não ser possível prescindir das ideias e dos valores recebidos do passado; não parece ser possível prescindir da herança linguística e conceitual herdada do passado – mesmo quando se faz todo o esforço e o empenho neste sentido.

O movimento pós-colonial, se situado na história do pensamento e das ideias ocidentais, possui uma existência muito recente. Não se está aqui a defender o postulado de que o campo sociológico não será profundamente renovado com o passar do tempo, com a ampliação das pesquisas, debates e diálogos sobre o tema, mas, no momento presente, parece que o pós-colonialismo ainda não conseguiu concretizar, tanto quanto defende, um rompimento com a tradição de pensamento europeu. Afirmar isto não significa recusar reconhecimento e legitimidade às demandas epistemológicas, políticas e sociais que reivindicam; pelo contrário, o debate promovido pelo pós-colonialismo tem representado

um importante papel, em particular, no sentido de colocar sob exame os pressupostos e práticas da sociologia. O que parece um tanto problemático, no particular que interessa a esta tese, é o modo como o vêm fazendo. Não obstante a riqueza do potencial analítico com os quais os autores pós-coloniais presenteiam seus interlocutores, parece que as contribuições ofertadas, no aspecto epistemológico – mais uma vez, não obstante todas as possibilidades que prometem – ainda são demasiado tímidas para repensar as ciências humanas e as relações culturais e políticas entre o velho e o novo mundo.

A apreciação da obra de Durkheim e dos pensadores do anti e do pós-colonialismo se colocam aqui como objeto de análise porque em ambos os casos pode ser notado que, por mais que se queira refutá-la, não se pode prescindir e abandonar, sem mais, a tradição herdada do passado. Durkheim possui uma obra cujos pressupostos vêm da filosofia que ele busca afastar de sua abordagem realista e científica. Os pressupostos filosóficos – metafísicos – que estiveram a informar a filosofia ao longo de sua história desde os pré-socráticos não estão ausentes, ainda que de modo subterrâneo da abordagem durkheimiana, apesar de todo o seu esforço para colocar a ontologia do social em bases puramente empíricas. Até que ponto o ideal de sagrado está distante da ideia de que sempre existe algo estável que subjaz à materialidade do mundo social? A própria estrutura da linguagem remete a isto, como bem já o observou Nietzsche – citado na Parte I deste trabalho.

Todavia, o ápice da análise sobre o pensamento de Durkheim e dos autores do movimento pós-colonial é o de que só se escreve a respeito daquilo que se vivencia. Os filósofos neokantianos, em particular os representantes da Escola de Baden, já o demonstraram que o agir humano em qualquer campo é orientado por valores e o campo científico é “apenas” um dentre tantos campos de valores que informam a emissão de juízos e a orientação das práticas sociais. Durkheim trabalhou do modo como o fez tendo sempre como plano de fundo a questão dos valores morais; procurou propor a abordagem dos valores morais a partir de um ponto de vista eminentemente científico porque este era o seu ideal pessoal de dever; e o ideal pessoal de dever que Durkheim se impôs e perseguiu é o esteio fundamental de sua identidade. A identidade narrativa que Durkheim construiu para si está afinada com os valores familiares, republicanos e liberais, próprios de sua época, que tomou para si.

O que acaba de ser exposto no parágrafo anterior é também válido para os autores do movimento pós-colonial. A contingência própria do mundo em que vivem, combinada

com as idiossincrasias pessoais de cada um, pode fornecer as pistas para se propor uma via interpretativa para suas ações no universo intelectual, acadêmico e político. Uma vez mais, não é exagerado prevenir: não se está aqui a negar reconhecimento aos méritos epistêmico-ontológicos resultantes do trabalho que os esses autores vêm desenvolvendo. A questão que se deseja propor para debate é motivada pelo compromisso assumido nesta tese de pensar a subjetividade dos cientistas sociais, do sujeito-objeto que elegem como elemento de investigação e, por fim, prestar alguma contribuição para as discussões acerca da epistemologia e teoria sociológicas. Isto posto é que se questiona: não seria razoável supor que o desiderato de constituir identidades libertas do sentimento de opressão uma das ou a principal motivação que faz girar as rodas dos movimento pós-colonial? Não seria o desejo de que o sujeito colonizado e ex-colonizado seja reconhecido não como o ser subalterno que deve ser, por ser visto como inferior, submetido uma dominação e hegemonia cultural, econômica e política perversas? Não seria razoável, portanto, supor que, por tudo o que acaba de ser exposto, os autores pós-coloniais têm incorrido na prática de tomar os seus preconceitos como objeto ao invés do objeto que desejam investigar? Logo, não haveria um soterramento do epistemológico pelo aspecto político de subjetividades feridas? Considero que estas são questões dignas de se apreciar e inserir em agendas de pesquisa que colaborem para dar continuidade à discussão que, mesmo findada esta tese, continua exposta e à espera de ser retomada – uma vez que está longe de ser esgotada.

Considerações Finais

Chegado o momento de apresentar as últimas palavras neste diálogo que intentei realizar com o leitor, é inevitável retroceder ao momento inicial de composição deste escrito. O desejo que embala a redação destas últimas linhas é o de que tenha sido possível avançar um degrau a mais no percurso intelectual e acadêmico da socióloga aqui em formação – contínua. Escusadas as lacunas e faltas que o conjunto do texto possa apresentar, é possível pintar um quadro com o antes e o depois desta pesquisadora que se submete aqui à avaliação. A investigação empreendida, e as dificuldades e limites encontrados na sua realização, constitui um aprendizado sobre o fazer do pensar teórico cujos resultados frutificarão para bem além deste momento e deste texto – assim o espero e almejo.

O insumo principal que alimentou as reflexões acerca da epistemologia sociológica é o entendimento de que o epistemológico segue sempre informado pelo plano ontológico e, na atualidade, falar no plano ontológico é falar, em alguma medida, na questão do sujeito. A subjetividade construída e amparada por ideias metafísicas, ao contrário do que se possa pensar, não desapareceu do mapa. Por outro lado, pode-se falar do sujeito como algo que é fruto de momentos históricos contingenciais, então, o sujeito estaria sempre submetido a processos de subjetivação, ou seja, as identidades, os sujeitos seriam sempre constituídos *ad hoc*. Entretanto, uma vez estabelecido um parâmetro pela subjetivação, o sujeito ganha estatuto ontológico e se coloca no patamar da subjetividade como sendo um elemento metafísico, assim como ocorre com a linguagem – registrada nos arquivos do subconsciente.

Ao fim, o que se deseja transmitir é o fato de que a subjetividade do cientista está sempre, mais ou menos, em jogo quando se trata de estabelecer de modo legítimo a verdade acerca do real. Há que se considerar que um indivíduo se torna cientista porque isto se relaciona com a sua identidade que é algo construído, axiologicamente, de modo narrativo. Logo, o cientista é também um ser de linguagem e enquanto tal necessita desta para poder proceder hermeneuticamente tanto quando se trata de se interpretar a si, tanto quanto quando se trata de interpretar o objeto que elege para submeter ao ser social que é e que somente se faz de modo ético.

Fazendo uma avaliação retrospectiva dos conteúdos apresentados evidencia-se a necessidade de tentar esclarecer, uma última vez, o porquê das escolhas feitas. Em primeiro lugar, a pergunta fundamental que intentei submeter à apreciação foi: o que é o social e como ele se constitui? A tese proposta aqui no sentido de fornecer alguns insumos para possíveis respostas a tal questionamento é a de que o social é algo que diz respeito às interações entre seres humanos que se organizam em coletividades. Tais coletividades são sempre constituídas de modo contingencial, mas, uma vez estabelecidas, ganham estatuto ontológico, isto é, passam, de fato, a ser algo que tem vida e modo de ser próprios. A organização na forma de coletividades diz respeito à “natureza” fundamental dos seres humanos que são seres constituídos pela linguagem, logo, a plena realização humana necessita da interação com o outro, pois que é por meio das interações compartilhadas que o potencial linguístico pode se atualizar e se tornar, de fato, aquilo que pode ser. Todavia, quando se trata do *estudo* do social há que se enfatizar que o social não é algo dado: o

social é fruto da construção narrativa que dele faz o/a sociólogo/socióloga. E a subjetividade do/da sociólogo/socióloga é a contraparte do social, do elemento objetivo, que participa do jogo dialético de constituição do objeto da sociologia.

A fim de embasar de modo consistente os argumentos que tiveram por tarefa evidenciar a tese exposta no parágrafo precedente é que, primeiro, considerei necessário fazer um resgate da ideia de sujeito e de tentar demonstrar como que tal ideia, a de sujeito, vem participando da constituição do objeto da sociologia. Considerei necessário, assim, proceder no sentido de se fazer perceber que nem sempre o impacto de tal assunto na prática sociológica aparece de modo claro; considerei que seria uma contribuição para outros sociólogos e sociólogas interessados na questão do sujeito, e do seu impacto na constituição do objeto sociológico, tentar trazer luz a essa problemática do sujeito e da constituição da subjetividade e os seus impactos no campo epistemológico da sociologia.

Na parte em que se apresenta o conteúdo e a discussão acerca da hermenêutica, entendi ser necessário apresentar o percurso de constituição desse campo de estudos e produção de conhecimentos, pois se estamos a dizer que o saber é algo que se constitui narrativamente; e se estamos a dizer que o procedimento hermenêutico é o “método” selecionado para orientar o desenvolvimento da pesquisa e da escrita empreendida, então, é necessário evidenciar os fundamentos que subjazem a tal prática e o modo como os mesmos se estabeleceram. Assim se justifica o fato de que o conteúdo apresentado na parte onde se trata da constituição da hermenêutica – onde procurei demonstrar as contribuições de Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer e Ricoeur – seja retomado na parte que trata das contribuições específicas de Ricoeur. Procurei aí demonstrar qual foi a interpretação do filósofo francês acerca do pensamento de seus predecessores, assim como procurei demonstrar de que modo ele, Ricoeur, assimilou tais contribuições a fim de amalgamar um pensamento próprio sobre a hermenêutica e sobre a epistemologia das ciências humanas. A ênfase na interpretação dada por Ricoeur à tradição hermenêutica que recebeu foi necessária devido ao fato de que algumas das noções desenvolvidas por este autor foram instrumentos fundamentais utilizados na análise do assunto posto em pauta e dos argumentos defendidos nesta tese, como é o caso da noção de identidade narrativa.

O conteúdo sobre o neokantismo teve por finalidade apresentar um pouco o horizonte no qual Émile Durkheim, e outros cientistas sociais, esteve envolvido quando da elaboração de sua teoria. Há influências que o sociólogo francês assimilou que nem sempre

são reconhecidos por ele, mas que se apresentam nas ideias que ele defende em seus escritos e posicionamentos teórico-metodológicos. Por outro lado, dentre os muitos autores que poderiam ter sido submetidos à apreciação aqui neste trabalho, Durkheim foi escolhido devido a que, no meu entendimento, apresenta semelhanças com alguns posicionamentos exibidos pelos autores do pós-colonialismo, os quais são analisados na última parte da tese. Durkheim desejava empreender um distanciamento ou mesmo uma separação de possíveis influências metafísicas advindas da filosofia, mas, como se procurou demonstrar, por exemplo, a questão dos valores, tão discutida pelo neokantismo da Escola de Baden, aparece em suas ideias desde os primeiros até os seus últimos trabalhos. Ou seja, cabe questionar até que ponto Durkheim realmente conseguiu realizar a assepsia da influência metafísica e filosófica que recebeu. Também alguns dos autores do pós-colonialismo defendem um rompimento com a tradição de pensamento europeu que originou as ciências humanas, e a sociologia em particular, de modo a construir novas teorias sociais que expliquem a realidade e o sujeito coloniais e pós-coloniais, mas, como se procurou demonstrar, é também passível de discussão até que ponto é possível, efetivamente, romper com a tradição que nos constitui enquanto indivíduos e enquanto campo de saber específico.

O objetivo aqui foi o de argumentar em favor, sim, da compreensão de que a sociologia é uma ciência digna deste nome; é uma ciência que possui um objeto e um campo de atuação próprios, mas um objeto e um campo de atuação que sempre renovam a reivindicação de reflexão, revisão e reconstrução, dada a natureza linguística tanto do sujeito quanto do objeto sociológicos. Para dar conta de tal tarefa, no entendimento aqui defendido, é importante e necessário que nossa atenção se volte um pouco mais para os processos de subjetivação e construção das identidades de sociólogas e sociólogos. O social, assim como a pesquisadora e o pesquisador do social são sempre constituídos narrativamente. Desta feita, a hermenêutica emerge aqui não como uma proposta de método *stricto sensu*, mas como um caminho aberto e, ao mesmo tempo, muito fecundo de possibilidades analíticas e epistemológicas.

Referências bibliográficas

ALVES, Paulo César. *A Teoria Sociológica Contemporânea: da superdeterminação pela teoria à historicidade*. Sociedade e Estado (UnB. Impresso), v. 25, p. 15-31, 2010.

ARENDT, Hannah. Onde Estamos Quando Pensamos? In: *A Vida do Espírito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

ARISTÓTELES. Poética. In: *Aristóteles. Os Pensadores*. Vol. 2. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. Metafísica. In: *Aristóteles. Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1984b).

BACK, Rainri. *O Jogo da Historicidade*. Em Tempo de Histórias - Publicação do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília - PPG-HIS, n. 16, Brasília, jan./jul. 2010.

BALLESTRIN, Luciana. *América Latina e o giro decolonial*. Revista Brasileira de Ciência Política, nº11. Brasília, maio - agosto de 2013, pp. 89-117.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFGM, 1998.

BARTHES, Roland. Introdução à Análise Estrutural da Narrativa. In: BARTHES, Roland. et. al. *Análise estrutural da narrativa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1976, p. 19-60.

BERGER, Peter L; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. 33. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. *A prece de Frantz Fanon: Oh, meu corpo, faça de mim um homem que questiona!* Civitas, Porto Alegre, v. 16, n. 3, p. 504-521, jul.-set. 2016.

BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas linguísticas; O campo científico. In: ORTIZ, Renato (Org.). *A sociologia de Pierre Bourdieu*. São Paulo: Olho d'Água, 2013.

_____. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas, SP: Papius, 2011.

_____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

_____. *Meditações pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

CARDOSO JR. Hélio Rebello. *Para que Serve uma Subjetividade?* Foucault, Tempo e Corpo. Psicologia: Reflexão e Crítica, 2005, 18(3), pp. 343-349.

CARLES, Pierre. *A Sociologia é um Esporte de Combate*. (Documentário) Paris, 2000.

CASTRO-GOMES, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. (Orgs.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo

del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

CÉSAIRE, Aimé. *Cahier d'un Retour au Pays Natal, Diário de um Retorno ao País Natal*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

_____. *Discurso sobre a Negritude*. Carlos Moore (Org.). Belo Horizonte: Nandyala, 2010b.

_____. *Discurso sobre o colonialismo*. Blumenau/SC: Letras Contemporâneas, 2010a.

_____. Carta a Maurice Thorez. In: *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Ediciones Akal, S. A., 2006a.

_____. Cultura e Colonización. In: *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Ediciones Akal, S. A., 2006b.

CHAUNU, Pierre. *História da América Latina*. São Paulo/Rio de Janeiro: Difel, 1976.

COMISSÃO LACOSTE GULBENKIAN. *Para Abrir as Ciências Sociais*. Lisboa/Portugal: Publicações Europa-América, 1996.

CONNEL, Raewyn. *A Iminente Revolução na Teoria Social*. RBCS Vol. 27 n° 80, outubro/2012.

_____. *Southern theory: the global dynamics of knowledge in social science*. Cambridge: Polity Press, (2007).

COSTA, Sergio. *Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo e cosmopolitismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006a.

_____. *Desprovincializando a Sociologia: a contribuição pós-colonial*. RBCS Vol. 21 n°. 60 fevereiro/2006b.

CRESCENZO, Luciano de. *História da Filosofia Grega: os pré-socráticos*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005a.

_____. *História da Filosofia Grega: de Sócrates aos neoplatônicos*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005b.

DELRUELLE, Edouard. *Metamorfoses do sujeito: a ética filosófica de Sócrates a Foucault*. Lisboa: Instituto Piaget, 2009.

DONGHI, Tulio Halperin. *História da América Latina*. São Paulo: Círculo do Livro, S/D.

DOSSE, François. *Paul Ricoeur*. Os sentidos de uma vida. São Paulo: LiberArs, 2017.

DURKHEIM, Émile. *Educação e Sociologia*. São Paulo: Melhoramentos, 1978.

- _____. *A educação Moral*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2008.
- _____. *Ética e Sociologia da Moral*. São Paulo: Landy Editora, 2006.
- _____. *Da Divisão do Trabalho Social*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- _____. *As Regras do Método Sociológico*. São Paulo: Editora Nacional, 1978.
- _____. *Sociologia e Filosofia*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, S/D.
- _____. *Sociologia, Pragmatismo e Filosofia*. Porto/Portugal: Editora Rés, S/D.
- DUSSEL, Enrique D. *1492: O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis/RJ Vozes, 1993.
- _____. *Filosofia na América Latina: Filosofia da Libertação*. São Paulo: Edições Loyola, S/D.
- DYLTHEY, Wilhelm. *Introdução às Ciências Humanas*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.
- _____. *A Construção do Mundo Histórico nas Ciências Humanas*. São Paulo: Editora UNESP, 2010b.
- ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990 (Vol. 2).
- _____. *A Sociedade dos Indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- _____. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- FERNANDES, Heloísa Rodrigues. *Sintoma Social Dominante e Moralização Infantil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Editora Escuta, 1994.
- FILIPE, Rafael Gomes. *De Nietzsche a Weber: hermenêutica de uma afinidade electiva*. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.
- FONSECA, Maria de Jesus Martins da. *Introdução à Hermenêutica de Paul Ricoeur*. Millenium. Revista do ISPV – nº. 36 – Maio de 2009. Disponível em <http://www.ipv.pt/millenium/Millenium36/default.htm>. Acesso em 22 de fevereiro de 2018.
- FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

- _____. *Segurança, Território e População*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. *Ditos e escritos*. Ética, estratégia, poder-saber. MOTTA, Manoel Barros da (Org.). Tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. v. 4.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I*. Traços Fundamentais de Uma Hermenêutica Filosófica. Petrópolis/RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.
- _____. *Verdade e Método II*. Complementos e Índice. Petrópolis/RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2011. (Coleção Pensamento Humano)
- _____. *O Problema da Consciência Histórica*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.
- GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan. (Orgs.) *Teoria Social Hoje*. São Paulo: Editora Unesp, 1999.
- GHIRALDELLI JR, Paulo. Verdade, metáfora e estratégias redescritivas. In: *Richard Rorty: A filosofia do novo mundo em busca de mundos novos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- GONZÁLEZ PORTA, Mario Ariel. *Estudos Neokantianos*. São Paulo: Loyola, 2011.
- GRONDIN, Jean. *Paul Ricoeur*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- GROSGOUEL, Ramón; HERNANDEZ, Roberto Almanza. (Orgs.) *Lugares Descoloniales*. Espacios de intervención de las Américas. Bogotá: Ed. Pontificia Universidad Javeriana, 2011 (Formato e-book).
- _____. Para Descolonizar os Estudos de Economia Política e os Estudos Pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009.
- GUBERT, Paulo Gilberto. *Da Constituição da Identidade Narrativa na Obra “O Si Mesmo Como Um Outro” de Ricoeur*. Pólemos, Brasília, vol. 1, n. 1, maio 2012.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.
- HALL, Stuart. *Dá diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

_____. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. (Orgs.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

HEKMAN, Susan J. *Hermenêutica e Sociologia do Conhecimento*. Lisboa/Portugal: Edições 70, 1986.

KAHLMeyer-MERTENS, Roberto S. *10 Lições Sobre Gadamer*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2017.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Petrópolis/RJ; Bragança Paulista/SP: Vozes; Editora Universitária São Francisco, 2015. (Coleção Pensamento Humano)

LATOUR, Bruno. *Reagregando o Social: uma introdução à teoria do ator-rede*. Salvador-Bauru: EDUFBA-EDUSC, 2012.

LEPENIES, Wolf. *As três culturas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

LOPES, Edward. *A Identidade e a Diferença: raízes históricas das teorias estruturais da narrativa*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1997.

MAIA, João Marcelo. *Pensamento brasileiro e teoria social*. Notas para uma agenda de pesquisa. RBCS Vol. 24 n° 71, outubro/2009.

MACHADO, Igor José de Renó. *Reflexões sobre o pós-colonialismo*. Teoria e Pesquisa, São Carlos/SP, v. 1 n° 44, 2004.

_____. *Para Além do Neokantismo: o conceito de ciências ético-históricas em Ernst Troeltsch*. Revista de Teoria da História, Volume 16, Número 2, Dezembro/2016, Universidade Federal de Goiás.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *O Capital: crítica da economia política*. Livro 1: O processo de produção do capital. Volume 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

_____. O 18 Brumário de Luís Bonaparte. In: *Manuscritos Econômico-Filosóficos e Outros Textos Escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. [Coleção Os Pensadores]

MATA, Sérgio da. *Heinrich Rickert e a Fundamentação (axio)lógica do Conhecimento Histórico*. Varia História, Belo Horizonte, vol. 22, n° 36: p.347-367, Jul/Dez 2006.

MEMMI, Albert. *Retrato do descolonizado árabe-muçulmano e alguns outros*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

_____. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adélia. *Por uma razão decolonial*. Desafios ético-político-epistemológicos à cosmovisão moderna. *Civitas*, Porto Alegre, v. 14, nº 1, jan-abr. 2014.

MIGNOLO, Walter D. *Histórias Locais/Projetos Globais: Colonialidade, Saberes Subalternos e Pensamento Liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MITHEN, Steven. *A Pré-História da Mente: uma busca das origens da arte, da religião e da ciência*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

MONDOLFO, Rodolfo. *O Pensamento Antigo: história da filosofia greco-romana*. São Paulo: Mestre Jou, 1971.

MORGADO HELENO, José Manuel. *Hermenêutica e Ontologia em Paul Ricoeur*. Lisboa/Portugal: Instituto Piaget, 2001.

MOTA, Lindomar Rocha. *O Criticismo e Seus Problemas na Passagem do Pós ao Neokantismo*. *Princípios Revista de Filosofia*. Natal (RN), v. 21, n. 35, Janeiro/Junho de 2014, pp. 261-285.

ORTIZ, Renato. (1989) *Durkheim: arquiteto e herói fundador*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, ANPOCS, vol. 4, nº 11, p. 5-22. Outubro.

OUTHWAITE, William; BOTTOMORE, Tom (editores). *Dicionário do Pensamento Social do Século XX*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

PALERMO, Zulma; QUINTERO, Pablo. (Compiladores) *Aníbal Quijano*. Textos de Fundación. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014.

PASCAL. *Pensamentos*. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 117.

PELLAUER, David. *Compreender Ricoeur*. Petrópolis/RJ: Vozes, (2009). (Série Compreender)

PLATÃO. *Crátilo*. Ou Sobre a Correção dos Nomes. São Paulo: Paulus, 2014a.

_____. *A República*. São Paulo: Martins Fontes, 2014b.

PORTER, Andrew. *O Imperialismo Europeu (1860-1914)*. Lisboa: Edições 70, 2011.

PRADO, Maria Ligia; PELLEGRINO, Gabriela. *História da América Latina*. São Paulo: Contexto, 2014.

PRICE, Richard. *Memória, Modernidade, Martinica (fragmentos de um livro)*. *Revista Ilha Florianópolis*, n. 1, dezembro de 2000, p. 47-69.

_____. *The Convict and the Colonel: A Story of Colonialism and Resistance in the Caribbean*. Boston: Beacon Press, 1998.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires: Argentina, 2000.

_____. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

REIS, José Carlos. *Wilhelm Dilthey e a Autonomia das Ciências Histórico-Sociais*. Londrina: Eduel, 2003.

RENAUT, Alan. *A Era do Indivíduo: contributo para uma história da subjectividade*. Lisboa: Gallimard e Instituto Piaget, 1989.

RESENDE, José. *Em Busca de uma Teoria do Sentido: Windelband, Rickert, Husserl, Lask e Heidegger*. São Paulo: EDUC, FAPESP, 2013.

RESENDE JÚNIOR, José de. *A Teoria do Objeto de Emil Lask*. (Dissertação) Mestrado em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2005.

REZENDE JÚNIOR, José. *O Problema da Experiência na Disputa Pelo Método Científico: Dilthey, Windelband e Rickert*. *Conjectura: Filos. Educ.*, Caxias do Sul, v. 22, n. 1, p. 136-160, jan./abr. 2017.

RICOEUR, Paul. *A Metáfora Viva*. São Paulo: Loyola, 2015.

_____. *Tempo e Narrativa (Tomo II)*. Campinas, SP: Papyrus, 2012.

_____. *Escritos e Conferências 2. Hermenêutica*. São Paulo: Loyola, 2011.

_____. *Del Texto a la Acción*. Ensayos de hermenéutica II. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

_____. *The Model of the Text. Meaningful Action Considered as a Text*. Source: *New Literary History*, Vol. 5, No. 1, What Is Literature? (Autumn, 1973), pp. 91-117. Published by: The Johns Hopkins University Press. Accessed: 18/06/2010 21:13.

_____. *Tempo e Narrativa (Tomo III)*. Campinas, SP: Papyrus, 1997

_____. *Tempo e Narrativa (Tomo I)*. Campinas, SP: Papyrus, 1994.

_____. *O si-mesmo como um outro*. Campinas/SP: Papyrus, 1991.

_____. *Interpretação e Ideologias*. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1990.

_____. *Teoria da Interpretação*. O Discurso e o Excesso de Significado. Lisboa/Portugal: Edições 70, 1976.

_____. *História e Verdade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1968.

_____. *O Conflito das Interpretações*. Ensaios de Hermenêutica. Porto/Portugal: Rés Editora, s/d.

_____. A Função Hermenêutica da Distanciamento. In: *Do Texto à Acção*. Ensaios de Hermenêutica II. Porto/Portugal: Rés Editora, s/d.

_____. *O Discurso da Acção*. Lisboa/Portugal: Edições 70, s/d.

RÖD, Wolfgang. *O Caminho da Filosofia I*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2014.

_____. *O Caminho da Filosofia II*. Dos Primórdios Até o Século XX. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

ROSA, Marcelo C. *Ator-rede e Sociologias do Sul*: possíveis convergências para uma sociologia não exemplar. 37º Encontro Anual da ANPOCS. Águas de Lindóia/SP, setembro de 2013.

_____. *Estado e ações coletivas na África do Sul e no Brasil*: por uma sociologia contemporânea dos países não exemplares. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 10, nº 20, jul./dez. 2008, p. 292-318.

SAID, Edward. *Orientalismo*. O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. *Fora do lugar*: Memórias. São Paulo: Companhia das Letras, S/D.

SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). *Malhas que os Impérios Tecem*. Textos anticoloniais, contextos pós-coloniais. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2012.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.

SANTOS, Fausto dos. *Paul Ricoeur e a Tarefa Hermenêutica*. Ou Ainda Paul Ricoeur e a Hermenêutica da Tarefa. *Perspectiva Filosófica* – Vol. II – nº 22 – julho-dezembro/ 2004.

SARAIVA, Paulo Espírito Santo. *Cérebro, Evolução e Linguagem*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2014.

SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de Linguística Geral*. São Paulo: Cultrix, 2012.

SCHMIDT, Lawrence K. *Hermenêutica*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2014.

SELL, Carlos Eduardo; MARTINS, Carlos Benedito. (Orgs.) *Teoria Sociológica Contemporânea: autores e perspectivas*. São Paulo: Annablume, 2017.

SIMMEL, Georg. *Questões Fundamentais da Sociologia: indivíduo e sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

SOUZA, César Romero Fagundes de. *Nota Para Uma Leitura da Crítica da Razão Pura, de Kant, Como Uma “Gramática Transcendental”*. Hífen (Uruguaiana), PUCRS - Uruguaiana, v. 27, n.51/52, p. 7-23, 2003.

SOUZA, Luciano Ferreira de. *PLATÃO: Crátilo. Estudo e Tradução*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, 2010.

SOUZA, José Cavalcante de. *Os Pré-Socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Nova Cultural, 2005. [Coleção Os Pensadores]

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o Subalterno Falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Sete Teses Equivocadas Sobre a América Latina. In: PERROUX, François. *Et. al. Sociologia do Desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

TAPIA ALBERDI, Fernando. *Émile Durkheim (1858-1917)*. Tendencias Sociales. Revista de Sociología, 1 (2018): 5-20. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología.

_____. *Fundamentos de la Contrucción del Pensamiento Sociológico de Émile Durkheim*. (Tese) Doutorado em Direito. Donostia: Faculdade de Direito da Universidade do País Basco, 2015.

TODOROV, Tzvetan. *As estruturas narrativas*. São Paulo: Perspectiva, 1970.

TURNER, Jonathan H.; BEEGHLEY, Leonard; POWERS, Charles H. *A Emergência da Teoria Sociológica*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2016.

VANDENBERGUE, Frédéric. *Uma História Filosófica da Sociologia Alemã. Alienação e reificação*. São Paulo: Annablume, 2012.

VARES, Sidnei Ferreira de. *Durkheim, o Caso Dreyfus e o Republicanismo Liberal na Terceira República Francesa*. Contemporânea - Revista de Sociologia da UFSCar, v. 4, p. 481-505, 2014.

VARGAS, Eduardo Viana. *Antes Tarde do que nunca: Gabriel Tarde e a emergência das ciências sociais*. Belo Horizonte: Contra Capa Libraria, 2000.

WALLERSTEIN, Immanuel. *O Universalismo Europeu: a retórica do poder*. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *Impensar a Ciência Social*. Os limites dos paradigmas do século XX. Aparecida/SP: Ideias & Letras, 2006.

_____. *O Fim do Mundo Como o Concebemos: ciência social para o século XXI*. Rio de Janeiro: Revan, 2002.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad, plurinacionalidad y razón decolonial: refundares político-epistémicos en marcha*. In: GROSGOUEL, Ramón; HERNANDEZ, Roberto Almanza. (Orgs.) *Lugares Descoloniales*. Espacios de intervención de las Américas. Bogotá: Ed. Pontificia Universidad Javeriana, 2011 (Formato e-book).

WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Editora UNB, 2012. Volume 1.

_____. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Editora UNB. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999. Volume 2.

_____. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

WEISS, Raquel Andrade. *Émile Durkheim e Fundamentação Social da Moralidade*. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2010.

WILDE, Oscar. *O Retrato de Dorian Gray*. L&PM Editores. Edição do Kindle.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-philosophicus*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.

_____. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999. [Coleção Os Pensadores]