

O Sujeito no Pensamento Social: A Hermenêutica e as Ciências Sociais e Humanas

Regina Tralhão

AS CIÊNCIAS SOCIAIS E A QUESTÃO DO SUJEITO

No coração do Ocidente moderno está a cultura do Iluminismo. Esta assenta em crenças e pressupostos que se centram na unidade da humanidade; no indivíduo enquanto força criadora da sociedade e da história; na superioridade do Ocidente; na ideia da ciência como verdade; e na crença no progresso social. Esta cultura está hoje em crise. Sinais de turbulência cultural aparecem por todo o lado, com o ressurgimento dos fundamentalismos religiosos, declínio da autoridade de instituições sociais que eram consideradas fundamentos sólidos da ordem social; enfraquecimento das ideologias políticas; descaracterização ideológica dos partidos políticos; e as guerras culturais acerca dos cânones literários e estéticos e sobre os paradigmas do conhecimento. Por outro lado, esta turbulência parece dar lugar a uma nova proposta social e cultural nas sociedades ocidentais, já que movimentos culturais inovadores, apresentados, habitualmente, com o epíteto de ‘pós-moderno’, procuram captar, com sucesso variável, os principais aspectos da mudança social acelerada da nossa época.

Apesar desses sinais de crise, a modernização continua, em muitas partes do globo e no discurso de organizações internacionais e de governos, a ser apresentada como o motor e objectivo da transforma-

ção social. As sociedades do Sul, caracterizadas por economias agrárias; tradições culturais etnicamente plurais; e a existência de elites pró-modernização, incorporam tecnologias, instituições, formas de cultura, normas de direito e padrões morais, que, frequentemente, acabam por se tornar parte de configurações de representações e de práticas que contribuem para a reafirmação da pretensão de universalidade, associada à moral e ao conhecimento ocidentais. E isto ocorre, quer esta restilização sociocultural seja induzida por opção interna, imposição externa ou, o que é mais habitual, por uma mistura de ambas. A Ocidente, os principais sinais da modernidade parecem resistir, com bastante sucesso, à emergência de modos alternativos de pensar e organizar o mundo social, apesar da 'liturgia' discursiva da crise que, de modo liminar ou subliminar, lhes subjaz. Referimo-me aqui à economia assente nos processos de industrialização e na expansão de serviços com uma forte incorporação de conhecimento; à esfera política organizada em torno de sindicatos, partidos políticos, e grupos de interesses; ao debate ideológico sobre os méritos relativos do mercado e da regulação estatal para assegurarem o crescimento económico e a felicidade social. De igual modo, refiro-me também à diferenciação institucional e ao papel da especialização e do profissionalismo no interior das instituições; à sistematização do conhecimento por disciplinas organizadas em áreas científicas transdisciplinares, de crescente complexidade, associada à persistência da crença no progresso pelo conhecimento científico e pela inovação tecnológica; enfim, à celebração pública da cultura do consumo e dos estilos de vida associados a esta ideologia, e à consequente valorização do ideal individualista da auto-realização.

A oposição do moderno e do pós-moderno polarizou, entre as décadas de 1970 e de 1990, muita da discussão sobre as sociedades contemporâneas e sobre os seus sinais de transformação e de crise. A discussão nunca chegou verdadeiramente a ser pertinente para além do mundo ocidental, e tem-se tornado clara a forma como tendeu a reproduzir as visões eurocêntricas associadas à modernidade. Nos últimos anos, as abordagens do mundo contemporâneo e da história centradas em conceitos como colonialismo, descolonização e a pós-colonialismo têm vindo a afirmar-se como alternativas à propensão eurocêntrica de medir o estado do mundo, as suas crises e as suas transformações pela experiência do Ocidente (Santos 2006; Santos e Meneses 2009). Por outras palavras, a viragem pós-moderna e o debate a que deu origem são parte da história recente do Ocidente e não uma nova meta-narrativa que permitiria um 'olhar de cima' sobre a transformação do mundo.

Que utilidade poderá ter, então, confrontar o moderno e o pós-moderno nesta tentativa de compreensão das transformações no pensamento social? Penso que essa utilidade é dupla: enquanto sintoma do que uns descrevem como uma crise e outros como uma transformação criativa; e enquanto descrição de um conjunto de processos. Assim, os termos, 'moderno' e 'pós-moderno' referem-se a padrões culturais e sociais ou a sensibilidades que podem ser analiticamente distinguidas pelo propósito de sublinharem tendências sociais. Na esfera da arte e da arquitetura, a emergência pós-moderna pode verificar-se no colapso da distinção hierárquica entre 'arte erudita' e 'arte popular'; a mistura ecléctica de códigos estéticos; a nostalgia pelo passado e pelas tradições locais; e o recurso à ironia. Estas mudanças estéticas têm sido interpretadas, por alguns analistas sociais, como parte de uma mais ampla viragem social e cultural nas sociedades ocidentais contemporâneas.

As transformações em causa são visíveis em processos de 'des-diferenciação' (a quebra das fronteiras entre instituições sociais e esferas culturais) e de 'des-territorialização' de economias nacionais e de culturas tradicionais, o que aparece, com grande visibilidade, na área do conhecimento. Por exemplo, as fronteiras disciplinares estão a ser redefinidas e, em muitos casos, a tornar-se mais porosas e novas configurações do conhecimento estão a emergir, como, por exemplo, a transdisciplinaridade e as áreas híbridas de produção de conhecimento. Tal é o caso, em particular, dos estudos feministas, lésbicos e gays; *queer studies*; estudos étnicos; estudos urbanos; estudos sobre ciência e tecnologia; e os estudos culturais que surgem como expressão de uma redistribuição dos saberes e de um novo mapeamento da produção de conhecimento científico. Neste sentido, as linhas divisórias entre ciência e literatura; literatura e crítica literária; filosofia e crítica cultural; alta cultura, a cultura popular e cultura de massas têm sido redesenhadas, dando lugar a novas áreas e configurações de saberes e práticas que desafiam a herança iluminista.

As ciências humanas formam protagonistas centrais da construção da modernidade ocidental. Thomas Hobbes, Charles de Montesquieu, o Marquês de Condorcet, David Hume, e Adam Smith não só reflectiram e procuraram compreender a emergência das sociedades modernas, como contribuíram para construir, com as suas teorizações, a ideia de modernidade. A nova ciência da sociedade, que se começou a configurar no século XVII, articulou os ideais da nova ordem social; desenhou mapas para a construção de instituições e culturas; providenciou legitimações para um estado central burocratizado e para as suas aspirações

de reordenamento da ordem social. Estas conexões constituem técnicas e competências indispensáveis à manipulação ou gestão de populações numerosas e da sua mobilidade dos campos para as cidades, incluindo as estratégias de controlo social, através da definição de identidades, de normas sociais e, em geral, das diferentes formas do que Foucault designou como biopoder (Foucault 1976).

Paralelamente aos conflitos envolvidos na construção do estado moderno a educação laica o capitalismo industrial e a burocracia esclarecida, o conjunto de saberes que viriam a ser agrupados sob a designação de ciências sociais e humanas tiveram de lutar pelo seu lugar e legitimação na nova ordem mundial que estava a ser criada. Os defensores das novas ciências bateram-se contra a igreja e as elites humanistas que defendiam as visões de mundo do Cristianismo, do Aristotelismo, ou do Platonismo, e lutaram contra a concepção do mundo social, como expressão de uma hierarquia natural e imutável, ou de uma ordem estabelecida por vontade divina.

O apelo à capacidade exclusiva da ciência para produzir a verdade, em contraste com a religião, a metafísica, as tradições populares ou a opinião, tornou-se, assim, a divisa central dos fundadores das novas ciências sociais. O privilegiar da ciência como critério de verdade teve importantes implicações sociais e políticas, particularmente a deslegitimação da autoridade da igreja em matérias atinentes ao mundo secular. A luta pela legitimação da ciência foi um dos temas cruciais nos conflitos sociais e políticos que percorreram os séculos XVII e XVIII.

Nesta sequência, duas estratégias justificativas foram centrais para a legitimação dos saberes que viriam a integrar as ciências sociais e humanas. 1) Uma teoria sobre a natureza do conhecimento que distinguia conhecimento e religião, opinião e ideologia ou mito. A filosofia veio a tornar-se, sobretudo através da epistemologia, a disciplina à qual caberia a estipulação (e vigilância) dos critérios de demarcação da ciência e das diferentes manifestações dos 'outros' da ciência, considerados incomensuráveis com esta. Neste particular, tornaram-se dominantes na filosofia as posições, segundo as quais uma teoria do conhecimento envolvia a distinção entre pensamento e mundo, funcionando a linguagem como um médium neutro pelo qual o pensamento reflectia ou descrevia o mundo. 2) A elaboração de grandes narrativas sobre a evolução da humanidade, que incorporavam o próprio surgimento das ciências sociais, simultaneamente, como sinal de progresso social e contributo decisivo para este.

O desenvolvimento das ciências sociais e humanas nos séculos XIX

e XX sofreu muitas mudanças, quer na forma, quer na delimitação do seu papel social. As universidades tornaram-se o lugar central de produção desse conhecimento e as ciências sociais humanas foram organizadas em disciplinas (na genealogia do que viria a ser o quadro actual da sociologia, antropologia, ciência política, economia). Por outro lado, as fronteiras entre as ciências sociais e as humanidades endureceram e as ciências humanas foram objecto de um processo de matematização e profissionalização. No decurso do processo de disciplinarização académica do conhecimento social, as ciências sociais continuaram a apoiar-se em justificações ‘fundacionais’ que assumiram a forma de uma teoria do conhecimento e de uma teoria da evolução social.

O conceito iluminista do que eram tributárias, ou deveriam ser, as ciências da sociedade, porém, não avançou sem contestação. Tanto conservadores (como o Visconde de Bonalde ou Edmund Burke), como românticos (como Johann Gottfried von Herder, Friedrich Hegel ou William Wordsworth) se opuseram à separação entre razão, afecto, imaginação e fé, criticando a visão mecanicista do mundo da ciência como desumanizante e protestaram contra a minimização da liberdade moral implícita na cultura científica. Em contraste com essas críticas, muitas vezes consideradas como indutoras da falência da ideia de ciência e dos ideais da modernidade, os defensores das novas ciências (Comte, em particular) defendiam uma cultura secular. E continuavam a depositar esperanças no ideal do progresso, para o qual as novas ciências deveriam contribuir. Muitos destes pensadores desejavam preservar valores centrais do Iluminismo, como a autonomia, individualismo, tolerância, pluralismo e democracia, embora defendendo firmemente a ideia da reconfiguração, tanto do conhecimento como da sociedade.

No entanto, a evolução histórico-conceptual, no campo das ciências sociais e humanas, levou ao abandono progressivo ou, pelo menos, a um cepticismo crescente relativamente a alguns dos postulados que vinculavam esses saberes aos ideais iluministas e à ideia de progresso. De facto, um aspecto central desses debates decorria de uma longa história caracterizada pela falência dos esforços para encontrar ‘fundamentos’ para as ciências sociais e humanas. A proliferação de propostas teóricas, com o propósito de estabelecer a linha de demarcação entre ciência e não ciência, acumulou insucessos e alimentou a polémica, ao invés de suscitar consenso. Simultaneamente, críticos da tradição iluminista traçaram o envolvimento da ciência nas dinâmicas de controlo social e dominação, com destaque para as análises sobre o papel disciplinador e normalizador dos discursos médico-científicos. To-

davia, foram sobretudo a crítica feminista, denunciando a ciência como implicada na dominação masculina, e a crítica pós-colonial, atribuindo um papel central ao conhecimento científico e tecnológico nos dispositivos de dominação colonial e pós-colonial, que mais contribuíram para a *débaclé* progressiva da ideologia empírico-positivista nas ciências sociais. A alegação de que a cultura científica contribui decisivamente para o progresso da humanidade perdeu plausibilidade, tornando-se quase problemática. Tornaram-se cruciais, por isso, as propostas de reconfiguração do conhecimento para a compreensão do Ocidente contemporâneo, mas também das relações deste com os seus 'outros', internos e externos. Essas propostas contribuíram para uma reinvenção da crítica (pós-iluminista) como dimensão central do saber científico social e humanístico.

A obra de Jean-François Lyotard, *La Condition Postmoderne* (1974; utilizo a tradução em língua inglesa, Lyotard 1979) constitui um contributo central – e polémico – para esta transformação do debate sobre o conhecimento. Nessa obra, Lyotard utiliza o conceito de 'jogos de linguagem', originalmente desenvolvido por Ludwig Wittgenstein, e refere-se às tensões entre esses jogos como expressão da experiência contemporânea, associada à fragmentação dos sujeitos e à complexidade das relações históricas que os constituem. Lyotard anuncia o tema central de uma nova viragem social e cultural: o declínio do poder legitimador das 'meta-narrativas' enquanto característica distintiva da nova proposta de cultura que se vai desenhando. A expressão 'meta-narrativas' refere-se às teorias fundacionais (teorias do conhecimento, moralidade, ou estética) e às grandes narrativas sobre o progresso social, que têm sido centrais para a legitimação moderna do conhecimento, cultura e instituições sociais. Aquele autor argumenta, ainda, que as meta-narrativas, tais como as teorias filosóficas do conhecimento nas tradições de John Locke, Immanuel Kant, Edmund Husserl e Bertrand Russel ou as histórias do progresso social elaboradas por Condorcet, Karl Marx ou Talcott Parsons, perderam a sua autoridade para justificar as práticas sociais modernas.

A contemporaneidade seria, assim, o estado da cultura depois das transformações nas regras dos jogos da ciência, literatura e artes, sobretudo a partir do século XIX. De uma forma simplificada, poderíamos dizer, segundo a linguagem de Lyotard, que a contemporaneidade significa a incredulidade em relação às meta-narrativas. A questão, para Lyotard, é que deixou de ser possível recorrer às grandes narrativas, à dialéctica do espírito ou à ideia de emancipação da humanidade para

validar o discurso científico actual (Lyotard 1979).

Que forma assume, então, o conhecimento social nessa outra cultura que está a emergir? Lyotard diz que as ciências humanas podem tornar-se instrumentos de controlo social burocrático, numa realidade crescentemente percebida como instável e imprevisível, no qual os limites, a incerteza e a incompletude do conhecimento parecem sobressair. Neste contexto, os conhecimentos das ciências sociais e humanas abandonam os padrões absolutos, categorias universais e grandes teorias, favorecendo, ao invés, a apropriação local, a contextualização histórica e as formas pragmáticas de investigação social. O valor dos novos conhecimentos reside no facto de nos tornar mais conscientes e tolerantes relativamente a diferenças sociais, situações de ambiguidade e a certo tipo de conflitos.

Assim, a tese do declínio da meta-narrativa anuncia, em Lyotard, um tema maior da viragem cultural: o descentramento do sujeito e do mundo social. As meta-narrativas pressupõem um ponto de partida a-histórico, a partir do qual se poderia compreender a mente humana (pensamento), o conhecimento, a sociedade e a história. Lyotard sugere que o declínio da legitimidade de tais narrativas reflecte, em parte, uma dúvida considerável sobre a credibilidade de um tal ponto de partida a-histórico e de um conhecimento universalmente válido. A questão central suscitada pela oposição às meta-narrativas, pelas narrativas locais e às grandes teorias das estratégias pragmáticas baseia-se no argumento, segundo o qual deixa de se pressupor um pensamento universal ou um sujeito racional do conhecimento, em favor da valorização de múltiplos pensamentos, subjectividades e conhecimentos, reflectindo diferentes locais, situações e histórias. Um processo paralelo ao descentramento é evidente no mundo social. Apesar da importância da noção de self no discurso psicossociológico corrente, Lyotard insiste que não existe nenhum centro, nenhuma ordem, coerência, propósito que permita atribuir alguma direcção ao mundo social. A cultura emergente é caracterizada pela perda da certeza superior e do 'olhar de Deus' na esfera do conhecimento, a evanescência de um centro, de um princípio organizador que governa a sociedade e, ainda, pela perda de um critério ou padrão que permita avaliar de maneira única a excelência cultural ou a moralidade, e, por último, o declínio da crença num Eu unitário e coerente.

O tema do descentramento do mundo é igualmente central na obra de Michel Foucault. Por exemplo, uma alegação principal de *Les Mots et les Choses* (1966) é a de que o conceito de 'homem' não está na origem das ciências humanas, embora sejam estas que constituem este concei-

to. De modo análogo, em *Histoire de la Sexualité* (Volume I 1976; e Volumes II e III 1984a, 1984b, respectivamente), Foucault argumenta que a subjectividade sexual não se encontra na origem das verdades sobre a sexualidade: os conhecimentos sexuais (sexologia e psiquiatria) é que ajudaram, eles próprios, a produzir subjectividades sexuais. Para além da historicização de temas como a verdade e o Iluminismo, Foucault explora as distinções entre conhecimentos dominantes e subjugados; subjectividades múltiplas; as interligações entre saberes/conhecimentos e vários eixos de dominação e de resistência. Foucault sugere, desta forma, que se abandone a questão iluminista da procura dos fundamentos do conhecimento e dos sistemas de conhecimento, procurando, antes, elucidar os modos de constituição mútua de saberes e de poderes. Em lugar das abordagens canónicas associadas às ciências, herdadas do Iluminismo, Foucault postula a elaboração de ‘genealogias’. Estas constituem análises críticas-históricas traçadas no sentido de produzirem identidades, selves, normas sociais e instituições que são indissociáveis do papel das ciências humanas e médicas na modelagem e na formação duma sociedade ‘disciplinar’ (Foucault 1975, 1963, 1954)

Pelo seu lado, Richard Rorty, numa perspectiva que se situa menos explicitamente no plano do político, anuncia o mesmo tema do descentramento da cultura e da sociedade, focando a discussão na tradição filosófica moderna. No seu livro *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), Rorty apresenta a filosofia moderna como uma interrogação sustentada sobre o estabelecimento dos fundamentos do conhecimento. Segundo Rorty, a filosofia assumiu o papel de legitimação da ciência como conhecimento, postulando a separação entre o conhecimento da mente – o pensamento – e do mundo. A linguagem era encarada, nesta perspectiva, como um médium neutro de representação e o conhecimento aparecia como espelho/reflexo, entre a palavra e o mundo. Um objectivo central da obra de Rorty é questionar a credibilidade desse projecto fundacional. Os esforços filosóficos para demarcar conhecimento e ilusão, ciência e não ciência, verdade e erro, e para articular padrões universais de verdade, moralidade, e beleza têm, segundo Rorty, sido incapazes de evitar contradições e postulados metafísicos. Onde a filosofia moderna vê um pensamento universal e verdades universais, Rorty fala de tradições e de comunidades que produzem vocabulários múltiplos do Eu e do mundo. Ele sublinha o carácter pragmático do conhecimento. As ideias têm a intenção de fazer/produzir coisas para promover certos interesses e objectivos. Nesse sentido, Rorty acredita que muitos dos desentendimentos e diferendos, nas ciências humanas, estão relaciona-

dos com divergências quanto aos objectivos sociais que elas perseguem ou devem perseguir. Por exemplo, o debate entre positivistas, que defendem o primado da ‘explicação’, e os analistas da interpretação social, que legitimam a ‘interpretação’ como a lógica preferencial das ciências sociais, seria, segundo Rorty, menos uma divergência sobre a natureza do conhecimento do que sobre o seu propósito. Assim, ele faz uma abordagem ao conhecimento, considerando, sobretudo, o seu significado prático. Neste sentido, Rorty imagina as análises sociais, simultaneamente, como críticas culturais e como histórias cujo valor reside no compromisso com um público democrático.

A este propósito, interessa retomar o postulado de Foucault, segundo o qual, as origens sociais do desafio ao paradigma iluminista do conhecimento social residem nas rebeliões sociais dos anos 1960 e 1970, nos protestos de estudantes e de trabalhadores, nos movimentos de reforma prisional e psiquiátrica e nos movimentos feminista e gay. Essas rebeliões alargaram o foco da teoria e da política, a partir da preocupação com o trabalho, as classes e suas lutas e com a economia política, no campo das questões relacionadas com o corpo, a sexualidade, género, dinâmicas disciplinares, normalização, controlo administrativo e o consumismo. Os conflitos sociais dos anos 1960 deram origem a novos conhecimentos (genealogias e narrativas locais) e à re-emergência de conhecimentos subordinados, desacreditados ou silenciados.

Assumindo um ponto de vista político, que apresenta muitas afinidades com o pensamento de Foucault, Cornel West (1997) e Donna Haraway (1997) descrevem as origens políticas e sociais desta viragem social, cultural e política. Cornel West (1997: 65-81) ensaia uma ampla genealogia sobre o que designa por ‘nova política cultural da diferença’. Refere-se, com essa expressão, aos desafios ao eurocentrismo hegemónico, dominação masculina, racismo e cultura heterossexista, no sentido em que marginalizam e confiscam o poder de certos grupos e de colectivos sociais. West traça, assim, o declínio da autoridade da elite social europeia e anglo-americana no Ocidente do pós-guerra, associado à perda de legitimidade e credibilidade de culturas e políticas etnocêntricas promovidas, anteriormente, como universalistas. As rebeliões sociais – associadas aos movimentos contraculturais, Nova Esquerda, feminismo, movimentos de lésbicas e gays, mobilizações de minorias étnicas e raciais, bem como as rebeliões no chamado Terceiro Mundo contra o colonialismo ocidental – criticavam a cultura do Iluminismo, por perpetuar a desigualdade e a opressão, em nome da razão e do progresso social. Em lugar de apelos à universalidade e verdade, uma

nova política da diferença veio acentuar o valor da individualidade, da diferença, da heterogeneidade, do localismo, e do pluralismo. Em lugar da tradição do cientismo ocidental, West defende uma ‘crítica profética’, capaz de reconciliar a revalorização do público e a promoção de uma nova moral com um pensamento político crítico.

Por seu lado, enquanto feminista, Donna Haraway (1997: 82-118) experienciou os modos em que a tradição iluminista, apesar da sua ideologia emancipatória, funcionou para oprimir as mulheres. A ciência projecta o homem como a norma para toda a humanidade. Esse pressuposto, segundo a crítica feminista, ignora a vida e a experiência das mulheres, enquanto expressão de diferenças em relação à experiência masculina do mundo. Ao ignorar a diferença, a ciência moderna contribuiu para a invisibilidade cultural e para a subordinação social da mulher. Desta forma, os distintos modos de conhecimento e de vida associados à condição e às experiências das mulheres foram sendo desvalorizados ou ignorados nas tradições da ciência moderna. Na perspectiva de Haraway, o reconhecimento da diferença entre o masculino e o feminino não é suficiente. O que a autora defende, nesse campo, é a necessidade de dar atenção às diferentes maneiras de ser homem ou mulher, quer dizer, à própria diversidade do masculino e feminino. Mulher e homem não são categorias unitárias, mas variáveis, de acordo com experiências, interesses e valores, no quadro de classe, raça, idade, sexo, religião ou nacionalidade. Por isso, segundo Haraway, as posições críticas que afirmam a unidade da mulher excluem e silenciam a diversidade de experiências e de situações que são subsumidas nessa designação. Haraway propõe, assim, uma perspectiva descentrada do eu: as identidades são vistas como fracturadas e múltiplas. Nesta perspectiva, a afirmação da unidade de uma identidade feminina pode ser justificada e legitimada apenas de maneira situada, enquanto estratégia retórica e política. O descentramento da subjectividade social e dos conhecimentos é relacionado com os novos movimentos sociais e rebeliões do período do pós-guerra. Mas Haraway vai mais longe e relaciona estas rebeliões com mudanças sociais mais amplas, tais como a emergência de uma economia baseada na informação, reestruturação do trabalho e dos agregados familiares e nas alterações das configurações de género, sexualidade e raça numa ordem mundial globalizada.

Apesar de os espaços e reflexão e de debate abertos por perspectivas como aquelas defendidas por West ou Haraway – e da sua irrupção num terreno já caracterizado pela pluralização interna das posições teóricas teorias sociais e dos programas de investigação que proliferaram sob

a bandeira do Iluminismo – parece continuar a ser difícil pôr em causa a ideia de que a legitimação do conhecimento reside, primeiro que tudo, na sua alegada capacidade de produzir a verdade sobre o mundo, e do efeito supostamente libertador da verdade assim revelada. Onde o mito e a ideologia promoveriam interesses etnocêntricos como se fossem universais, a ciência permitiria revelar uma verdade que passa pela afirmação dos princípios do iluminismo e do progresso social. A legitimação e fundamentação dos critérios que permitiriam demarcar as primeiras da segunda têm sido o desafio colocado aos discursos ‘fundacionais’ ou teorias do conhecimento, discursos esses que parecem cada vez menos capazes de responder de maneira persuasiva.

Um sinal dessa dificuldade é a proliferação de argumentos que desafiam os fundacionalismos. Por exemplo, o desconstrutivismo que critica o logocentrismo da filosofia ocidental, proposto por Jacques Derrida (1967, 1972, 1978, 1982, 1984, 1986), presume que o conjunto de oposições binárias que ancoram o pensamento ocidental – fala/escrita, presença/ausência, significado/forma, mente/corpo e literal/metafórico – é arbitrário, instável e reversível. Derrida procurou mostrar, ao longo da sua obra, que os esforços para estabelecer fundações congregam um desejo de poder. Aliás, o pensamento de Derrida tem paralelo na obra Rorty, que também desafia muitos dos pressupostos centrais da filosofia moderna ocidental, como o dualismo sujeito/objecto ou a função da linguagem para a representação do mundo. O pensamento iluminista, como ponto de partida para a elucidação da natureza da verdade, da moralidade e da beleza, está, portanto, sob o fogo cerrado de posições que procuram deslocar as interrogações cruciais de questões como sujeito e objecto, objectividade e verdade, para um terreno que assume a interconexão entre conhecimento e poder e que questiona as fronteiras entre ciência, retórica e narrativa.

Na realidade, o desafio ao discurso fundacional é mais do que um debate local entre filósofos. Um sopro de descontentamento com o paradigma do conhecimento iluminista é evidente nos diferentes conhecimentos disciplinares. Se a suspeição acerca das fundações tradicionais iluministas do conhecimento se expressa fortemente, como vimos, no pensamento filosófico de Derrida, Foucault, Rorty e Lyotard, desenvolvimentos paralelos são visíveis, de igual modo, em conhecimentos mais ‘especializados’, do feminismo à *Queer Theory*, aos estudos urbanísticos, antropologia e história, passando pelos estudos sobre a ciência, tecnologia e estudos pós-coloniais.

Neste sentido, os argumentos fundacionais não estão confinados

às teorias filosóficas do conhecimento, na tradição da Crítica da Razão Pura (Kritik der Reinen Vernunft, 1781) de Immanuel Kant; ou das Ideias (Ideen, 1913) de Edmund Husserl, mas também têm sido utilizados para a legitimação conceptual de conhecimentos especializados. Assim, Steven Seidman (1997: 119-39), no artigo 'The End of Sociological Theory', argumenta que, apesar de muito da teoria sociológica estar vinculada a discursos 'fundacionais', a sociologia é uma disciplina atravessada por disputas interpretativas sobre a realidade social, sendo, em si próprias, questionamentos dos argumentos fundacionalistas. E avança com alguns destes questionamentos interpretativos. Estarão as linhas mestras da estratificação nas sociedades contemporâneas definidas à volta da classe, do género, da raça ou da sexualidade? As sociedades ocidentais contemporâneas serão pós-industriais ou de capitalismo tardio? Ora, segundo Seidman, o apelo a critérios empíricos não permite resolver esses conflitos interpretativos, dado que todos os estudos empíricos são conduzidos a partir de pressupostos teóricos. Se alguma convergência é possível em relação a alguns temas, tais como a natureza da acção, a relação entre agência e estrutura, a relação entre fenómenos micro e macro-sociais, ou a interconexão entre estrutura social e cultura, não é suficiente para eliminar os pontos de divergência e de desacordo que continuam a marcar a disciplina sociológica. Mesmo admitindo a conveniência crítica de um acordo sobre orientações para a condução de disputas de interpretação, ou para a sua restrição a desentendimentos empíricos locais, continua a ser difícil o consenso sobre os padrões ou critérios que devam guiar tais decisões meta-teóricas. A insularização crescente das teorias na sociologia parece ser o resultado mais evidente desta dinâmica. Seidman (1997) defende, como resposta, que a teoria sociológica se desloque das referências fundacionais para conhecimentos narrativos que permitam articular a resposta aos desafios políticos e morais actuais, na perspectiva da análise social.

Uma das fragilidades que explicam a perda de plausibilidade dos argumentos fundacionais é a sua premissa de um sujeito a-histórico do conhecimento. O paradigma iluminista presume que os critérios de objectividade, de crítica e de relação com o empírico, mediados pelo método, permitiriam despojar o cientista social dos efeitos de atributos pessoais ou sociais que constituem, alegadamente, obstáculos ao conhecimento objectivo (por exemplo, classe, género, nacionalidade). Desde muito cedo, a crítica a esta posição conheceu diferentes formulações, especialmente desde a institucionalização e profissionalização das ciências modernas, nos finais do século XIX. Mas foi, sobretudo,

durante as últimas décadas, em interacção com as dinâmicas sociais, culturais e políticas, mencionadas, que esta crítica se ampliou e consolidou. O feminismo assumiu, sem dúvida, um papel-chave nesse processo. Um pressuposto-guia do feminismo ocidental tem sido o carácter *gendered* dos fenómenos sociais, incluindo o conhecimento. A elaboração de perspectivas feministas sobre o conhecimento e a política do conhecimento teve como origem as lutas pelo reconhecimento e pela justiça associada ao género, rompendo com muitos ‘conhecimentos’ científicos e médicos (nos campos da sociologia, biologia, medicina e psiquiatria) que constróem e posicionam a mulher como subordinada ao homem. Enfaticamente, muitas autoras feministas criticaram o paradigma iluminista do conhecimento como promovendo, implícita ou explicitamente, os interesses e os valores masculinos. Por exemplo, a influência de diferentes teorias do conhecimento; a dualidade entre o sujeito cognoscente e o mundo; a separação entre cognição, afecto e intuição; a separação entre factos e valores, numa concepção lógica e linear do conhecimento; e na visão do conhecimento enquanto promotor de controlo social. Todas estas perspectivas aparecem associadas à dominação de uma perspectiva masculina sobre o mundo e sobre o conhecimento. Em contraste com a intenção da tradição iluminista de desenvolver condições efectivas para a liberdade humana, os seus conceitos de conhecimento, na realidade, ajudariam a perpetuar o domínio dos interesses e valores masculinos. A perspectiva feminista considera, assim, que o conhecimento científico, enquanto força social, não beneficia particularmente as mulheres.

Algumas versões do feminismo têm defendido releituras conceptuais da teoria do conhecimento baseadas na noção de *standpoint* (que poderá ser traduzido por ‘posição’, eventualmente, também, por ‘ponto de vista’, ou ‘perspectiva’). Esta releitura sugere que o conhecimento é sempre produzido a partir de uma posição social específica que exhibe interesses, valores, crenças, trajectórias e pertenças sociais particulares. Presume-se que homens e mulheres diferem, em alguns aspectos importantes, nomeadamente em termos de localizações/posicionamentos sociais e, conseqüentemente, em termos de concepções epistemológicas (Harding 1993, 2004).

Por exemplo, pode argumentar-se que os homens tendem a apreender e interpretar a realidade a partir da sua posição de poder na esfera pública; em contraste, muitas mulheres conhecem o mundo a partir do seu posicionamento e experiências na esfera privada, na qual as limitações à sua autonomia – nomeadamente económica - as colocam numa

situação de dependência e de subordinação relativamente aos homens. O conhecimento masculino tenderá, então, a incidir sobre as instituições e dinâmicas públicas, ao passo que o conhecimento das mulheres estaria particularmente ligado ao espaço íntimo e aos processos familiares. Desta forma, a *standpoint theory* suscita interrogações importantes quanto ao modelo do conhecimento iluminista dominante, na medida em que contesta a presunção de um sujeito do conhecimento geral, a-histórico e neutro. Ainda hoje, esta questão é cara à influência persistente do paradigma iluminista, no sentido em que o apelo a um conceito unitário do sujeito que conhece (por exemplo, ‘a mulher’) é, alegadamente, uma condição do conhecimento objectivo.

A ideia de que as mulheres ocupam um terreno comum de experiências que torna possível a criação de conhecimento e de políticas tem vindo, por sua vez, a ser contestada. Já há quase trinta anos, na antologia *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* (1981; com outras edições mais recentes de 1984 e 2001) mulheres afro-americanas criticam as feministas ocidentais pela sua adesão acrítica a pressupostos etnocêntricos de classe média e heterossexistas. A categoria fundacional do feminismo – o sintagma ‘mulher’ – aparece, na perspectiva dominante e a partir do discurso crítico elaborado por universitárias, como oposta à figura de um homem que é invariavelmente branco, de classe média, europeu ou de ascendência europeia. As vidas e os interesses das mulheres de cor nunca tiveram expressão em muito do pensamento feminista ocidental. É esse o caso, em particular, da teoria e das políticas feministas dos anos 1960 e 1970.

As implicações teóricas e políticas deste aspecto são desenvolvidas, em particular, por Norma Alarcón (1999: 140-152). Esta autora analisa, em pormenor, o conceito de sujeito no feminismo ocidental. Muitas feministas, refere Alarcón, absorveram acriticamente o modelo masculino dominante do Iluminismo que vê o indivíduo como separado, autónomo e caracterizado por um eu unitário. As autoras ligadas a esta corrente sugerem, contudo, um conceito diferente: o eu ocupa, em simultâneo, vários eixos, incluindo o género, a classe, a raça ou a sexualidade. Alarcón propõe, por isso, que as feministas deveriam deixar de falar da mulher como se todas as mulheres partilhassem a mesma posição social e os mesmos interesses, e passar a descrever as mulheres como ocupando múltiplas posições sociais. A sua abordagem implica uma elaboração teórica do eu em intersecção com as dinâmicas de género, raça, classe e sexualidade.

Ora, se as experiências e atributos das mulheres variam ao longo de

diferentes eixos de diferenciação social, deverão as feministas afirmar uma posição única quanto ao conhecimento, como quanto à política? Alarcón insiste em que as feministas desistam de apresentar uma visão unitária das mulheres, porque isso inevitavelmente exclui algumas mulheres e acaba por impedir convergências e alianças efectivas em torno de causas comuns. Ela imagina a possibilidade de sujeitos cientes de si mesmos, mas ocupando posições diferentes em espaços diversos. Esses sujeitos abordarão as políticas de forma pragmática. Os aspectos da identidade que são sublinhados e a sua combinatória (por exemplo, mulher negra, da classe trabalhadora e lésbica) dependem dos interesses teóricos e práticos em causa numa dada situação: 'As vozes múltiplas da subjectividade são vividas em resistência para com noções competitivas para a fidelidade de um ou de uma auto-identificação... A escolha de um (eu sou mulher, por exemplo) ou muitos temas (sou branca, classe operária, mulher) é, simultaneamente, uma decisão teórica e política' (Alarcón 1999: 152).

Muitas outras autoras feministas sentem-se, porém, desconfortáveis com o abandono da categoria de mulher como fundacional para o feminismo. Questionam-se em que medida o reconhecimento da diversidade e multiplicidade constitutivas da categoria 'mulher' poderá fracturar e enfraquecer a efectiva capacidade de acção do movimento feminista? Sem a referência ao conceito unificador de 'mulher' e à sua afirmação como identidade comum, que confere força e coesão ao movimento feminista, aparecem os receios de que a capacidade de mobilização possa ser minada pelo relativismo e pela falta de capacidade de acção política decorrente da divisão do movimento. Num artigo com o expressivo título 'Contingent Foundations: Feminism and the Question of 'Post-modernism'', Judith Butler (1997b: 153-170) aborda, dialecticamente, o impasse entre as feministas que defendem e as que se opõem à ideia de uma identidade de género comum à mulher como fundamento inescapável do conhecimento e das políticas feministas. As *standpoint theories* são criticadas por aquele primeiro sector de pensadoras feministas por defenderem uma versão do feminismo que não assume uma identidade ou uma unidade das experiências e interesses das mulheres. Butler tenta rearticular o debate, sugerindo que a questão não é tanto defender ou abandonar fundamentos, sobretudo a partir do momento em que todas as teorias e políticas afirmam os seus pressupostos sobre a natureza da realidade social e do conhecimento. Em jogo está o modo como pensamos em fundamentos e em implicações teóricas e políticas das estratégias fundacionais. Independentemente de se assumir uma

postura antifundacionalista, Butler propõe que pensemos os fundamentos como pressupostos permanentemente sujeitos a discussão e contestação, e que eles sejam abordados de maneira pragmática. Não se pronuncia, assim, a favor ou contra a mobilização da categoria ‘mulher’ como referente comum ao feminismo, mas propõe que a categoria seja abordada como um lugar com significados múltiplos e discutidos. Esta abordagem tem a vantagem de acompanhar as feministas na sua luta, quer pelo *empowerment* das mulheres na sua generalidade, quer para sustentar as múltiplas vozes das mulheres como parte das suas experiências sociais, culturais e políticas.

Este debate contribui, a despeito do posicionamento filosófico de algumas das suas protagonistas, para provar que a questão dos fundamentos é central para um projecto que pretenda abordar e/ou promover a análise social como crítica.

Se puderem ser identificados padrões gerais de verdade e de moralidade, estes podem servir de terreno para a crítica social. Mas o que acontece à crítica social quando os fundamentos (‘seguros’) são abandonados? Em ‘Subjectivity and Social Analysis’, Renato Rosaldo (1997: 171-86) suscitou esta questão no contexto do debate sobre a relação entre análise social e defesa moral. Rosaldo começa por observar que a oposição entre ciência social e crítica social tem sido central para a tradição do Iluminismo. Nesta linha de pensamento, advoga uma posição que, abandonando o modelo iluminista do distanciamento do observador em relação à realidade observada, coloca a ênfase numa visão do conhecimento social envolvendo múltiplos *standpoints*, permitindo a conexão entre analista social e sociedade, e concede a devida relevância aos interesses e aos valores na produção de conhecimento e na interligação entre conhecimento e poder.

Neste sentido, Renato Rosaldo interroga-se, ainda, sobre qual poderá ser a base moral da crítica se não existir ponto de partida a-histórico, para que se possa desenvolver a crítica da sociedade. Contrariamente aos receios de muitos críticos, Rosaldo defende que abandonar o ideal de objectividade, bem como a questão dos fundamentos, não mina a credibilidade da crítica social. Rosaldo observa que a crítica social, desenhada a partir das tradições culturais e comunitárias, faz parte do padrão moral e das visões do mundo e da sociedade dos actores sociais. Os críticos são encarados como fazendo parte da comunidade que criticam e, como tal, deveriam trabalhar a partir das tradições morais dessas comunidades, construindo padrões ou normas críticas e projectos de mudança social enraizados na experiência destas. Os críticos apostam

em desmascarar as desigualdades e opressões para despertar as percepções das populações para as situações de injustiça e, desse modo, forçar a acção política. Para isso, não se limitam a desenhar discursos críticos, a partir da linguagem moral de cada comunidade, mas dirigem-se a comunidades específicas, como as comunidades científicas, de legisladores ou de cidadãos activistas. Rosaldo manifesta-se a favor de uma pluralidade de linguagens críticas ancoradas em comunidades locais, específicas e tradicionais.

Este último argumento de Rosaldo é paralelo à discussão de Michael Waltzer, sobre o crítico social ligado a uma comunidade que recusa o isolamento ou a distância em relação a esta. Segundo este autor, os críticos sociais trabalham para o aprofundamento do conhecimento de uma forma de vida específica, norteados por concepções de justiça social, dignidade humana e igualdade, enraizados na experiência da comunidade, e usam a sua imaginação moral para conceber uma visão de transformação do mundo, no respeito por aquelas concepções. E porque as diversas comunidades diferem quanto aos problemas e às possibilidades respectivas, tais visões deverão ser mais locais do que universais (Walzer 1987, 1992).

O contexto destas discussões críticas é o facto de que a tradição iluminista organizou o conhecimento à volta de grandes séries de oposições: ciência/retórica, ciência/política, ciência/literatura e ciência/narrativa. A ciência representaria o verdadeiro conhecimento, apoiado na razão e em factos. Em contraste, o segundo termo da oposição binária – retórica, política, literatura ou narrativa – pertenceria ao domínio da imaginação, dos sentimentos e dos valores. A ciência definir-se-ia, assim, pela sua demarcação da política, retórica e literatura. Mas não foi essa a razão da falta de reflexão científica transformativa sobre as suas implicações morais e políticas. De Adam Smith a Karl Marx, Eduard Dubois, Margaret Mead e Talcott Parsons, a promessa da ciência era a de que as suas verdades poderiam conduzir a humanidade a um estado de liberdade e de bem-estar. Mas essa promessa exigia dos praticantes da ciência que se submetessem às regras desta e renunciassem ao envolvimento explícito, enquanto cientistas, com a política ou a retórica.

Assim, em cada uma das oposições canónicas binárias do pensamento científico iluminista – teoria/narrativa, conhecimento/literatura, razão/afecto, desinteressado/interessado, conhecimento/ideologia, masculino/feminino e conhecimento/poder - o primeiro termo aparece invariavelmente como superior. Ciência é verdade, literal, racional e útil; não ciência é ficção, figuração e subjectividade, de interesse meramente

decorativo.

Estas oposições não foram apenas características, não só da tradição positivista propriamente dita, mas foram também centrais para o marxismo e diferentes abordagens interpretativas nas ciências sociais. Neste sentido, Marx situava o seu pensamento social na esfera da ciência, por oposição à ideologia. A política marxista foi determinada pelo apelo às leis da história e da sociedade, que poderiam ser determinadas cientificamente, e não por um apelo à imaginação ou ao afecto. Por outro lado, Max Weber elaborou a cultura binária do conhecimento nas suas discussões do que designava por *Wertfreiheit*, geralmente traduzido para português como ‘neutralidade axiológica’, e que seria uma condição da objectividade do conhecimento (Weber 1958:137; 1949; 1968; 1979).

Portanto, os desafios à cultura iluminista do conhecimento têm envolvido um conjunto de posições que procuram problematizar, entre outras, a separação entre ciência, retórica e política. Uma boa parte dos novos modos de conhecimento social caminha no sentido de novas articulações entre análise empírica e argumentação moral, entre teoria e narrativa, entre conceptualização e retórica.

Assim, Zygmunt Bauman (1997: 187-205) é um dos autores que procuraram caracterizar a nova situação em que se está a desenvolver essa outra teoria social, assim como os obstáculos com que esta se defronta. Na esfera do conhecimento, prevalece uma razão ‘legislativa’ que tenciona designar e impor ordem, através da categorização, classificação e regulamentação da natureza humana e social. Esta é uma época organizada em torno da procura de princípios gerais, nos domínios das leis da mente/pensamento, da sociedade, da história e, de um modo geral, centrada no desejo da certeza e dos fundamentos assertivos. As novas formações sociais e culturais configuram, em certos casos, processos de des-diferenciação ou colapso das fronteiras e de desaparecimento de um centro para a sociedade como para o conhecimento. O mundo social está crescentemente fragmentado numa multiplicidade de comunidades, tradições culturais e conhecimentos. Assim, a linguagem do observador tende a libertar-se dos imperativos da objectividade, universalidade e verdade, passando o discurso sobre a cultura a ser organizado por uma pluralidade irreduzível de conhecimentos e de ‘pontos de vista’ e por entrelaçamentos do conhecimento, da retórica e da política. Comentando estas novas condições, Bauman entende que o analista social irá abandonar o papel de ‘legislador’ em favor de um papel mais ‘interpretativo’: o analista social enquanto mediador entre diferentes mundos sociais, enquanto intérprete de culturas diferentes e defensor

de visões morais particulares.

Nesta sequência, Bauman imagina a nova análise social como uma investigação hermenêutica. Assim, tal como acontece na crítica literária, o analista social interpretativo aborda as comunidades como textos, com a intenção de traduzir o não familiar para o familiar. O conhecimento interpretativo é, deste modo, valorizado, na medida em que legitima diferenças, expande a tolerância, promove a diversidade e favorece a comunicação e a compreensão entre diferentes grupos. Os estudos humanos, enquanto análises textuais literárias, ecoam um espírito de ambiguidade, tolerância e diversidade, centrais para a sensibilidade social e cultural.

Se Bauman sugere essa aproximação da ciência social à literatura, já James Clifford (1988: 205-28) e Richard Harvey Brown (1997: 229-41) colocam a retórica e a literatura no centro dos procedimentos de indagação próprios das ciências sociais e humanas. Os trabalhos destes dois autores vão no sentido de estabelecer um paralelo entre a interpretação literária dos textos e a análise social interpretativa, apontando, desse modo, para novas relações entre ciência e literatura.

Assim, James Clifford sustenta que o binómio ciência/literatura não resiste a uma análise séria. O carácter persuasivo e a coerência das ciências sociais residem não apenas numa lógica de evidência e de razão, mas também na metáfora e na alegoria. Estas técnicas literárias estruturam a análise social e dão coerência e significado a disposições intelectuais e empíricas. Desta forma, é atribuído à ciência um carácter retórico ou literário. A estruturação retórica do conhecimento científico é particularmente evidente na etnografia. Clifford (1988: 205-28), no seu artigo 'On Ethnographic Allegory', observa os discursos que proliferam e que circulam entre os etnógrafos americanos, unidos pelo tema central de 'saving the vanishing primitive'. As alegorias fornecem um enquadramento moral-religioso à realidade social e é essa também a figura que, segundo Clifford, permite compreender a especificidade da etnografia como texto. A ordem alegórica da etnografia contraria a visão iluminista da ciência como descrição empírica ou como representação da verdade. Clifford sugere que, relativamente à estrutura do conhecimento, existe, contudo, uma diferença, por ligeira que seja, entre etnografia e texto literário. Independentemente de associarmos a etnografia à linguagem da verdade, ele sugere que tal pode estar associado a um discurso que envolve, pelo menos, compreensão e persuasão moral, explicação e prática social.

Por sua vez, Richard Harvey Brown (1997: 219-41) toma como objecto

de análise as visões realistas e literárias da sociologia e oferece-nos uma abordagem textualista da sociedade e da sociologia. Para este autor, 'Sob este ponto de vista retórico, a realidade e a verdade são formadas através das práticas de representação e de interpretação pelos retóricos e pelos seus públicos' (ibidem). O conhecimento é, nesta perspectiva, menos uma questão de correspondência entre palavra e mundo do que de conformidade a práticas específicas e autorizadas de escrita e de leitura. De modo análogo, a sociedade é imaginada como sendo menos uma estrutura material, uma ordem orgânica ou um sistema social do que uma construção simbólica e de produção de significado, enraizada na especificidade histórica de práticas linguísticas e discursivas. Mais ainda, a sociologia e a sociedade são encaradas como inter-relacionadas e mutuamente produtivas. Para além de a sociologia estar carregada de sentido moral e político, tudo isto está implicado na construção da própria sociedade. Na sociologia de Brown, o conjunto das fronteiras entre ciência e literatura, explicação e narrativa, conhecimento e poder, tendem a ruir ou, pelo menos, a tornar-se porosas. Isso não significa, todavia, que o conhecimento do social seja reduzido a um estatuto metafórico ou ficcional. Brown antevê uma sociologia que será deliberadamente crítica e politicamente comprometida.

Nancy Fraser e Linda Nicholson (1997) fazem também um esforço para rearticular os estudos sociais e humanos num terreno decididamente mais contemporâneo. Elas defendem um feminismo que, ainda que renunciando aos fundacionalismos, não rejeita as teorias ou explicações reais. As autoras insistem em que as considerações de grande escala sobre o sexismo são necessárias, na medida em que o género é um eixo ubíquo da estrutura social de dominação. Em alguns aspectos-chave, contudo, essas explicações seriam diferentes das teorias estabelecidas de inspiração iluminista. As estratégias conceptuais seriam históricas e organizadas por uma lógica de diferenciação social, comparativistas e não universalistas, dispensando a ideia de subjectividade histórica. Neste sentido, conceitos essencializados de 'mulher' e 'homem' dariam lugar a uma 'construção complexa e plural de conceitos de identidade social, tratando o género como uma variável relevante entre outras, e atendendo igualmente à classe, raça, etnicidade, idade e orientação sexual' (ibidem). Este feminismo seria pragmático; as suas estratégias conceptuais traçadas para fins sociais específicos, abraçando, deste modo, a performatividade da pluralidade das vozes e políticas feministas.

Que implicações podem ter estas propostas para impulsionar novos

rumos na investigação em ciências sociais e humanas?

Relembrando as premissas orientadoras das ciências humanas na época moderna, as disciplinas sociais têm sido organizadas à volta dos seguintes pressupostos: a) o privilegiar da ciência enquanto modo de conhecimento; b) o estabelecimento de fundações; c) os esforços para a elaboração de premissas e conceitos básicos em teorias gerais, leis, modelos, e explicações; d) a matematização do conhecimento; e) a separação entre factos e valores; f) a exclusão dos aspectos moral e político da ciência; g) o perseguir do progresso científico através da instituição de uma cultura de austeridade e rigor metodológico, h) o empirismo; i) a justificação conceptual assente em alegações de verdade.

De que forma poderiam, então, as novas práticas sociais e culturais alterar as práticas das ciências sociais e humanas? Em lugar de argumentos fundacionais, o desafio é abrir espaço para discursos pragmáticos justificatórios, mudando a ênfase crítica da natureza do conhecimento para as pragmáticas do conhecimento e considerando as consequências sociais, morais e políticas e os propósitos práticos do conhecimento, bem como o seu impacto institucional.

Esta perspectiva de uma nova configuração dos saberes das ciências sociais e humanas sugere a necessidade de reorganização disciplinar do conhecimento, no sentido da constituição de discursos híbridos, articulando, de maneira explícita, o empírico e o retórico, o cognitivo e o moral, o analítico e o prático e o teórico e o literário. Essa orientação obrigaria ao desenvolvimento de novas linguagens, convenções e competências. Seidman (1997), em particular, descreveu as principais características dos enquadramentos do conhecimento no âmbito de uma nova cultura. Tais características têm impacto significativo na forma ou modelagem dos saberes das ciências sociais e humanas, mudanças nas estratégias de justificação, bem como na forma, objectivos e finalidades do conhecimento social.

Fundamentalmente, portanto, uma nova cultura envolve mudanças nas estratégias conceptuais. Em particular, análises sociais guiadas por novas premissas envolveriam uma linguagem diferente sobre o eu e sobre a ordem social. O aspecto crucial nessa linguagem transformativa sobre o eu e a sociedade é a exploração de identidades que reconhecem a sua pluralidade, instabilidade, situacionalidade e contestabilidade. Para iso, é necessário aprender a falar de 'compósito' em vez de unitário, de identidades aditivas, de *selves* posicionados simultaneamente ao longo de múltiplos eixos sociais (género, raça, classe, sexualidade, idade). Para além do desenvolvimento de conceitos tais como os de 'ho-

mem' e 'mulher', somos compelidos a falar da diversidade de homens ou mulheres, explicitando as suas características em termos de raça, classe, sexualidade ou género. Tais formulações compósitas de identidades seriam menos susceptíveis de efeitos exclusivistas, menos silenciadoras das diferenças e contribuiriam para nos tornar mais atentos ao carácter socialmente construído, normativo e prático do conhecimento. Neste sentido, a linguagem conceptual acerca do eu é pragmaticamente orientada, na nova prática crítica, isto é, teria em atenção o carácter construído dos *selves*, no quadro dos processos de construção das identidades e subjectividades, um projecto crítico que tomou uma das suas formas mais substantivas na obra de Michel Foucault, especialmente nos seus projectos de análise genealógica da produção das identidades sexuais, criminosos e desviantes, loucos e dos doentes mentais e dos seus efeitos políticos.

Vale a pena enfatizar, nesta conexão, que não existe nenhuma estratégia conceptual, abordagem, paradigma ou linguagem que defina, de uma maneira única ou definitiva, essa viragem. Mas existem algumas orientações na investigação e na teoria social que assumem o estatuto de exemplares do que podem ser os resultados parciais dessas novas orientações: a crítica feminista ao essencialismo, a teoria Queer, as várias versões do pragmatismo, a genealogia de Michel Foucault, ou a viragem retórica nas ciências sociais, sem esquecer um vastíssimo campo de inovações ligadas aos estudos pós-coloniais e aos estudos sobre a ciência.

As orientações referidas apontam não para o evanescer do sujeito, como chegou a ser celebrado na época do triunfo intelectual do estruturalismo, mas para novas conceptualizações do sujeito e da subjectividade, um sujeito descentrado, constituído a partir da confluência ou interferência de diferentes trajectórias, pertenças e experiências. Este retorno do sujeito na teoria social suscita, porém, algumas interrogações sobre a sua relação com outras orientações, no quadro de uma longa história na filosofia e nas humanidades que procuraram, igualmente, redefinir o sujeito, a partir de um retorno às suas experiências. A hermenêutica constitui uma das tradições que, mais consistentemente, se dedicaram à interrogação do sujeito e da sua constituição. As tradições interpretativas nas ciências sociais são fortemente devedoras da tradição hermenêutica e, por isso, esta aparece como uma das orientações que 'interromperam' a tentação cientista das ciências sociais, criando os espaços em que vieram a emergir as abordagens e direcções de investigação que discuti anteriormente. Apesar da sua explícita desfiliação das

tradições filosóficas em que se apoiou a hermenêutica, Foucault colocou no centro da sua obra as operações de interpretação, ainda que sob uma forma que Dreyfus e Rabinow (1982) designaram por ‘analítica interpretativa’. A hermenêutica, contudo, não deixaria de o interessar, enquanto parte do repertório das ‘técnicas do eu’, a cujo estudo Foucault dedicaria os seus últimos anos de vida. Este duplo estatuto da hermenêutica, enquanto abordagem analítica que influenciou orientações recentes nas ciências sociais e humanas, e enquanto objecto de uma das mais importantes contribuições para o tratamento do tema do sujeito e da sua constituição, justificam uma incursão pelo terreno da hermenêutica que será feita no próximo ponto, a partir da trajectória exemplar de Paul Ricoeur.

SUJEITO E HERMENÊUTICA

O posicionamento crítico, em relação às teorias do sujeito, tornou-se, como vimos, um procedimento incontornável do pensamento contemporâneo, principalmente em relação às questões ligadas à sua fundamentação. Existe uma longa tradição crítica relativamente a esta questão que atravessa, quer o pensamento psicanalítico de Sigmund Freud a Wilfred Bion, passando por Jacques Lacan, quer os ensaios filosóficos de Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Michel Foucault, quer, ainda, o campo do estruturalismo, constituindo, deste modo, uma corrente de pensamento que, apesar das suas diferentes bases temáticas, converge para a noção do descentramento do sujeito como origem do sentido.

Podemos integrar Paul Ricoeur nesta corrente crítica, uma vez que, apesar de ser um crítico das filosofias do sujeito, acabará por recolocá-las no pensamento filosófico contemporâneo, a partir da hermenêutica. A inviabilidade das teorias do sujeito como justificação e fundamentação do pensamento, sobretudo filosófico, leva Ricoeur, entre outros, a tomar partido pelo plano da linguagem. Deste modo, a subjectividade não é mais o ponto de partida, mas uma conquista, um objectivo, um resultado, não tanto em termos da consciência de si, mas antes da compreensão de si.

Importa, então, discorrer sobre o lugar da subjectividade após a mudança de paradigma concretizada pela centralidade da linguagem, numa nova forma de pensamento social. Em relação a esta questão, revelam-se diferenças entre as correntes de pensamento que desenvolveram o novo posicionamento, a hermenêutica e a analítica. A interrogação colocada não parece fazer sentido na linguagem analítica; todavia,

isto não significa que a linguagem analítica não possa tratar de questões ligadas à subjectividade. Já na hermenêutica, o termo é uma recolocação e não um abandono da subjectividade. Esta posição é devedora a Heidegger. Na sua ontologia fundamental, de *Ser e Tempo* (*Zein und Zeit*, de 1927), enquanto fenomenologia hermenêutica, surgem as bases para as teorizações ulteriores. A compreensão é um modo de 'ser-aí' (Dasein) que compreende o ser ao se compreender, teorizando a hermenêutica ontologicamente. O ser-aí não procura simplesmente compreender o ser, como um querer em termos de conhecimento, mas lidar com o ser como um conceito operatório que, por sua vez, se revela no modo como compreende. Compreender é o modo pelo qual o 'ser-aí' é como é. A ontologia heideggeriana volta-se contra a ontologia precedente, já que, enquanto fenomenologia hermenêutica, parte da compreensão do ser, retirando ao ente o estatuto de dado (pré)estabelecido. Partindo desta base, a hermenêutica reenvia o sujeito, não apenas ao que ele é, mas ao como ele é. Por outras palavras, o modo como o sujeito conhece dá já indícios de como ele é. Nestes termos, poderemos analisar algumas questões em relação com a antropologia, mesmo não sendo este o propósito imediato deste texto. Ernildo Stein (2006) realizou uma ampla investigação, a partir de questões abordadas em *Ser e Tempo* de Heidegger, estabelecendo uma nova dimensão para a antropologia filosófica: pensar esta a partir do campo heideggeriano, sem o reduzir antropologicamente.

A importância do debate desta problemática incide principalmente na questão da sua fundamentação. Não se trata de uma mera mudança de abordagem, mas antes de uma revisitação paradigmática que transforma o ponto da sua fundamentação no âmbito de todo o pensamento social. É o próprio conhecimento que está em causa. Qual o seu lugar diante da supressão da teoria do conhecimento e da expansão do carácter de cientificidade estendida às mais diversas áreas do saber? Qual o lugar do sujeito, da subjectividade, na perda do seu locus de fundamentação e de centralidade do saber?

Vou limitar-me a pensar o lugar da subjectividade, a partir da leitura hermenêutica proposta por Paul Ricoeur.

Com a mudança de paradigma instaurada no campo do pensamento social, emergem novos modelos de justificação teórica das categorias mais importantes. No que diz respeito à subjectividade, fundamento da modernidade, este modelo é sucumbido pela linguagem analítica, mas não é o único, o que mostra uma diversidade no próprio paradigma da linguagem. O outro modelo, precisamente, é o da corrente hermenêutica.

O que há de comum, em ambos os paradigmas críticos, é a linguagem como ponto de partida à afirmação e recolocação das categorias da própria consciência; recolocação esta que, sob a instauração do sentido no campo do pensamento social (especialmente o filosófico), retira a tais categorias o seu pretensão carácter de transparência, imediatez e absolutidade. Ora, esta corrente crítica do pensamento sobre o sujeito da linguagem – o sujeito da palavra, na acepção psicanalítica de Jacques-Marie Lacan (1966, 1977, 1988; Weber 1991 – tem, segundo Ricoeur, traços marcantes em pensadores que precedem a própria reviravolta referida.

Assim, para este autor, já em Nietzsche o sujeito foi partido (Ricoeur 1986; 1990; Nietzsche 1996). De um modo muito sugestivo, Ricoeur apelida de ‘mestres da suspeita e da rememoração’ o trio de pensadores constituído por Nietzsche, Marx e Freud. Com efeito, se em Descartes se duvida (se suspeita) de como as coisas são para, mais adiante, chegar a um ponto seguro, claro e distinto, para aqueles autores é da própria consciência que se começa por duvidar. A consciência como fundamento, como primeira verdade na sua imediatez, é sempre colocada colocada em suspensão.

Ricoeur parte, então, da ideia de Platão, segundo a qual, ‘a questão do ser é tão obscura como a do não-ser’ para, por analogia, concluir que ‘a questão da consciência é tão obscura como a questão do inconsciente’ (Ricoeur 1988b: 100; 1988a; 1969). No entanto, na hermenêutica, o mal entendido produz-se, muitas vezes, por si próprio. Paradoxalmente, é por isso que a compreensão deve, a cada ponto, ser desejada e procurada. A consciência deixa assim de ser a condição de possibilidade para a compreensão, mas é ainda aquilo que exige ser compreendido, a partir de uma dúvida sobre a própria consciência antes da dúvida estabelecida por ela mesma.

O pensamento de Martin Heidegger constitui a passagem necessária para a crítica e subsequente recolocação do pensamento sobre o sujeito, constituindo-se como uma das fontes do pensamento de Ricoeur. Na passagem de uma fenomenologia transcendental (Edmund Husserl) para uma fenomenologia hermenêutica, o sujeito é recolocado e compreendido a partir de um novo modo de questionamento, justificando o eu penso numa ontologia do eu sou. Para Ricoeur, a asserção de partida de *Ser e Tempo*, ‘a questão do ser caiu hoje em dia no esquecimento’, assinalando a transferência da reflexão filosófica que toma como ponto de partida o sujeito, para uma filosofia que parte da ‘questão do ser’, (in) justamente esquecida no pensamento sobre o sujeito. Ganha, assim,

espaço, uma ontologia fundamental determinada por uma fenomenologia ontológica.

Heidegger, ao assumir o ‘ser-aí’ nos termos de uma analítica existencial, compreende-o não como certo de si, mas como um ser para quem há uma questão do ser. Abrem-se possibilidades de um novo pensamento do sujeito, na medida em que é constituído sob a inquirição da própria questão, o que é também um modo de ser do ‘ser-aí’. Compreende-se o sujeito não como uma subjectividade epistemológica, mas como uma subjectividade que se revela nos seus modos de ‘ser-no-mundo’. Importa, sobretudo, que se obvие o equívoco de pensar o ‘ser-aí’ como um sujeito das teorias do conhecimento, porque de modo algum ele perfaz um sujeito para o qual existe um objecto (Heidegger 2003). Neste ponto, para Ricoeur, o ‘ser-aí’, enquanto ‘ser-no-mundo’, é o locus de onde nasce a questão do ser, e por isso Heidegger já não usa o termo sujeito, para não cair na fundamentação representativa do par sujeito-objecto.

A questão ‘o que é o homem (ou o sujeito)?’, não respondida por Immanuel Kant, reveste-se, em Heidegger, de importância central, explorando, de uma maneira original e revolucionária, as consequências da mudança kantiana no conceito de natureza humana, a montante das ciências empírico-matemáticas, e mesmo de toda a metafísica tradicional. Mas Heidegger não se deterá simplesmente em responder à questão ‘o que é o homem?’. *Ser e Tempo* (1927) não é um tratado de antropologia, já que, para Heidegger, a resposta a esta questão não é a solução para as outras três questões fundamentais da filosofia do conhecimento (Que podemos fazer?. Que devemos fazer?. O que nos é lícito esperar?) formuladas por Kant na sua *Crítica da Razão Pura*.

Apesar de Heidegger não explicitar a relação entre ontologia fundamental e epistemologia, a primeira constitui o fundamento sobre o qual a segunda pode ser pensada. Nesta perspectiva, o sujeito é entendido a partir da compreensão do ser. O novo questionamento, aberto por esta revolução conceptual, volta-se contra a ideia de ‘dado’ da epistemologia tradicional, na qual o sujeito enquanto ente não pode ser explicitado.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger não elabora, intrinsecamente, um pensamento do sujeito. No entanto, e segundo Ricoeur, é possível extrair indicações novas para repensar a própria questão da subjectividade, inaugurando o paradigma do modo de ser prático, do ‘ser-no-mundo’ (Stein 2006), tendo como foco crucial a analítica existencial, na condição de fenomenologia hermenêutica do ‘ser-aí’ que se define pela compreensão do ser. A compreensão torna-se, assim, num momento existencial.

Ao adquirir a característica fundamental de 'ser-no-mundo', o 'ser-aí' ultrapassa a condição de outros entes que são 'sem mundo', 'pobres de mundo', porque o 'ser-aí' é 'formador de mundo' (Heidegger 2003).

Neste sentido, o 'ser-aí' distingue-se dos outros entes pela compreensão do ser. Compreender o ser é o ser do 'ser-aí'. Esta relação do 'ser-aí' com o ser não é dialéctica. No entanto, a relação da diferença ontológica que caracteriza o 'ser-aí' e, ao mesmo tempo, se distingue do ser dá-se de modo circular: a circularidade hermenêutica. Ao compreender-se a si mesmo, o 'ser-aí' concomitantemente compreende o próprio ser. O ser é sempre ser do ente, ao mesmo tempo que o ente é sempre no ser. No entanto, é pela compreensão que o ser não é puramente entificado na realização constante da diferença; não a diferença específica que provém do ente, mas a diferença fundamental: a ontológica. O que equivale a afirmar que o ser não é uma diferença específica de uma condição que subsiste no próprio sujeito.

Desta forma, Heidegger acentua o que Kant já tinha afirmado: o 'ser não é um predicado real' (Kant 1997: 371; Heidegger 2003). O ser é o transcendental, a condição de possibilidade (enquanto pré-compreensão) de se mover e de se relacionar de forma consciente no mundo. Esta novidade introduzida por Heidegger abre espaço de metidação sobre a questão do sujeito. O sujeito não pode ser pensado a partir de um dualismo metafísico, como corpo e alma ou corpo e mente, nem a partir das ciências empírico-matemáticas, nem sequer tomado por ser metafísico teológico. Heidegger explora, de maneira radical, aspectos já colocados por Kant e pela corrente hermenêutica precedente, inaugurando a possibilidade de se pensar sobre o sujeito a partir dele próprio, enquanto 'ser-no-mundo'. Nesse sentido, Ricoeur vale-se da base teórica heideggeriana, ao tratar a questão do sujeito como um ente já posto no ser em si, e não um sujeito cognoscitivo.

É possível continuar na companhia de Heidegger para explicar o descentramento do sujeito. No entanto, Ricoeur propõe uma via distinta da heideggeriana. Essa distinção refere-se às questões de uma nova teoria hermenêutica. Ricoeur não procura realizar uma súbita inversão da fenomenologia e da hermenêutica para o plano ontológico, mas antes utilizar a linguagem a partir do debate epistemológico, tendo como horizonte o plano ontológico. É, então, sob o primado de uma tematização fenomenológica hermenêutica que Ricoeur propõe a recolocação das teorias do sujeito.

Ricoeur parte, então, de três teorias interpretativas, por sinal distintas e até mesmo opostas. Além de um triplo descentramento, tais teorias

possibilitam uma nova teorização da questão do sujeito (existência), possível para Ricoeur como existência interpretada. São elas: a psicanálise de Sigmund Freud, a fenomenologia do espírito (*Phänomenologie des Geistes*, 1806) de Friedrich Hegel e a fenomenologia da religião (*Phänomenologie der Religion*, 1933), de Mircea Eliade e Gerardus Van der Leeuw.

A psicanálise freudiana constitui, para Ricoeur (1965, 1970b), uma arqueologia (ou talvez melhor, uma geologia) do sujeito em que a própria consciência exige e pede para ser explicitada. O inconsciente torna-se o lugar impulsionador dos actos do sujeito, cabendo à consciência atribuir sentido aos actos emanantes do inconsciente, e submetidos à lógica (a)temporal que rege os processos primários da mente humana. Assim, o sujeito e consciência são compreendidos, não em si mesmos, mas numa arqueologia, num voltar-se para trás 'neste outro de nós-próprios em nós próprios' (Ricoeur 1977c: 438; 1977a, 1977b). Com a psicanálise, realiza-se uma destituição da concepção clássica de sujeito como consciência despojada de uma pretensão de absolutização em ser origem de sentido; compreende-se o sujeito ao (des)contextualizá-lo da sua posição para trás de si.

No pensamento de Ricoeur, a psicanálise atinge a própria fenomenologia (no sentido de Husserl), como exigência, não de redução à consciência, mas de 'redução da consciência' (Ricoeur 1988b: 23; 1969). Remeter a consciência à condição de um sintoma, um sistema que apenas tem a mera função de reger o nosso acesso à realidade, faz da psicanálise uma anti-fenomenologia. Essa redução da consciência dá-se pela potência do inconsciente e subconsciente que, além de conterem o reprimido, possuem os imperativos, as regras e toda uma influência social e cultural que regem o nosso modo de ser. Freud procurou identificar as distorções e ilusões ideologizadas pela cultura, arte e religião. Para ele, é o próprio contexto sociocultural que oculta as potencialidades do sujeito, tal como os desejos, entre outros elementos psíquicos subjacentes. Neste sentido, a psicanálise constitui uma arqueologia/geologia do sujeito que procura interpretar na cultura, na tradição, na religião, na arte, tudo aquilo que considera um atrofamento do próprio sujeito. Freud procura desvendar, assim, um sentido escondido da existência pelo próprio viver institucionalizado culturalmente. Trata-se, então, de explicitar a sobredeterminação psíquica que nos faz ser de tal modo.

Uma arqueologia do sujeito exige uma teoria que não procure a desalienação do sujeito num movimento apenas regressivo e arcaico. Para Ricoeur, a *Fenomenologia do Espírito* (1806) de Hegel 'sugere uma outra

maneira de deslocar a origem do sentido, já não para trás do sujeito, mas para a frente dele' (Ricoeur 1988b: 23; 1969). O próprio sentido do desejo não é apenas uma direcção retroactiva para o arcaico, mas é também seguir a via prospectiva de acontecimento teleológico, fazendo da fenomenologia hegeliana uma interpretação oposta à psicanálise. A consciência é arrancada de si num movimento progressivo, onde o eu, ao 'tornar-se' consciente, se realiza dialecticamente pelas figuras em que o sujeito se vai concretizando e se vai objectivando. O desejo no qual a consciência se manifesta vai definindo o espírito, num movimento à procura de um outro desejo, como movimento em que cada 'figura encontra o seu sentido, não na precedente, mas na seguinte' (Ricoeur 1988b: 24; 1969).

Tanto para a psicanálise, como para a fenomenologia do espírito é, na e pela interpretação do movimento em direcção à existência que o sujeito se revela ou se vai revelando. A primeira, no sentido arqueológico, e a segunda, no sentido teleológico. No entanto, para Ricoeur, cada uma é completa em si mesmo; o compreender por um procedimento do arcaico pode ser enriquecido por um movimento prospectivo de profecia da consciência. Como o próprio espírito possui uma história que não permaneceu em abandono no movimento teleológico, o sujeito é arrancado da sua infância, do movimento arqueológico.

Ricoeur explora também a fenomenologia da religião de Gerardus Van der Leeuw – um autor muito conhecido pelo seu trabalho *Religion in Essence and Manifestation: A Study in Phenomenology, an Application of Philosophical Phenomenology to Religion*, publicado em 1933 com o título alemão *Phänomenologie der Religion* e traduzido para inglês em 1938 – recorrendo à fenomenologia apenas como método descritivo sobre as questões do mito, da crença e do sagrado. Enquanto descrição, pouco contribui para a questão aqui discutida. No entanto, 'o retomar reflexivo do trabalho da interpretação leva mais longe: ao compreender-se, ele próprio, nos e pelos signos do sagrado, o sujeito opera o mais radical desapossamento de si próprio que é possível conceber: esse desapossamento é aquele que a psicanálise e a fenomenologia hegeliana suscitam' (Ricoeur 1988b: 24; 1969). O sujeito liberta-se, desta forma do seu egocentrismo num abandono de si pela interpretação do ontológico (escatológico) enquanto sagrado; o sujeito compreende-se pelo sagrado da palavra, do símbolo. Em suma, o sujeito é arrancado de si para uma compreensão de ser ele próprio, e esta é procurada numa arqueologia, numa teleologia (mesmo escatologia), ou seja, no fora, no 'outro de nós-próprios em nós-próprios' (Ricoeur 1977c: 438). O sujeito perfaz,

assim, segundo Ricoeur, a descoberta central da fenomenologia de que a 'consciência é fora dela própria, que ela é antes para o sentido que o sentido para ela e, sobretudo, antes que a consciência seja para ela própria' (Sumares 1989: 165).

Esta fenomenologia hermenêutica, através das várias teorias interpretativas, reinterpretadas por Ricoeur, está no caminho da questão primordial que se coloca: 'Eu sou, mas o que sou eu, eu que sou? Eis que eu já não sei. Por outras palavras, a reflexão perdeu a segurança da consciência. Aquilo que eu sou é tão problemático como apodíctico do que eu sou' (Ricoeur 1988b: 236; 1969). Nesta nova perspectiva do pensamento reflexivo, a ideia de reflexão deixa de ser um 'flexionar' imediato da consciência sobre si-mesma como modo de atingir certezas claras e distintas, uma vez que reflexão e intuição não coincidem. A reflexão é agora tematizada, a partir do plano da linguagem que, na hermenêutica, substancia a procura do sujeito em compreender-se, em se apropriar da consciência de si, a partir de uma reflexão concreta e da possibilidade de uma instância crítica (que funda a condição do sujeito como agente racional).

Tendo em conta, então, as teorias do sujeito, tomamos, necessariamente, como ponto de partida a linguagem. Referimo-me aqui à linguagem hermenêutica, visto que a linguagem analítica e até o estruturalismo significam a morte do sujeito. No entanto, apesar de se constituir como porta de entrada, a linguagem não é suficiente para qualificar uma hermenêutica como filosofia (Ricoeur 1988b: 18; 1969). Aliás, é o seu carácter de abertura para algo, para o ser, que lhe retira a possibilidade de tornar-se absoluta, já que a 'própria linguagem, enquanto meio significante reclama ser referida à existência' (idem). Tal implica uma reflexão, veículo entre a compreensão dos signos e a compreensão de si. Pensar sobre as possibilidades e com a orientação intencional da compreensão do sujeito exige um longo caminho constituído por um desvio dado pelos signos, símbolos, textos, arte e pela história, na própria objectividade e impessoalidade das estruturas linguísticas já fixadas.

Fica clara, no pensamento hermenêutico ricoeuriano, a impossibilidade da 'intuição' como instauradora do sentido. A reflexão pressuposta pela linguagem já não pode ser uma intuição de si a si; é este carácter de 'vazio', imperante na intuição, que Ricoeur pretende eliminar do pensamento reflexivo em que a consciência, ao reflexionar sobre si-mesma, constitui um dado ilusório. Esta eliminação é, então, operada pela substituição da intuição pela interpretação. A hermenêutica pressupõe sempre uma auto-compreensão por parte do intérprete, constituindo

a própria circularidade hermenêutica: auto-compreensão significa também dar-mo-nos conta de como nos compreendemos, nos aspectos que não conseguimos expôr, e que não é possível recuperar, na sua integridade (que é o caso da história e da arte), no sentido das expressões vitais fixadas.

É, desta forma, pela interpretação que a reflexão deixa de ser uma abstracção e se torna numa reflexão concreta. É, ainda, nas modalidades de interpretação propostas pela psicanálise e pela fenomenologia da religião que se encontra a mediação sobre qual o tema de reflexão por que devemos optar. Enquanto reflectimos sobre as expressões da vida, exposta nos textos sobre os ardis do desejo, sobre os valores, sobre o sagrado, podemos e devemos ser críticos; a sua concretização permite esse poder crítico. A reflexão sai da ilusão, uma vez que abandona a pretensão de evidência da própria consciência como imediata, aceitando-a, antes, como mediata. A reflexão, ao desvincular-se de um procedimento de mera abstracção pela interpretação da expressividade do simbolismo do texto, constitui um momento pertinente da compreensão de si: enquanto apreensão do nosso esforço por existir e na condição de crítica, uma distanciação, regulando com mais clareza a posição e a situação da própria compreensão e de si.

A compreensão de si torna-se central nesta nova perspectiva de um pensamento reflexivo, por fazer parte da própria reflexão, não de uma pura introspecção, permitindo dizer que 'uma filosofia da reflexão não é uma filosofia da consciência, se por consciência entendermos a consciência imediata de si mesmo' (Ricoeur 1988b: 21; 1969). Se não é a imediaticidade a sua caracterização, é porque estamos e somos sempre já numa tradição, diante de outros, diante de um mundo de signos, de símbolos, de uma tradição histórico-cultural que possibilitam ao sujeito um flexionar-se imediato e auto-transparente sobre si-mesmo. É impossível o eu possuir-se na pureza de si mesmo. Assim, se é verdade que nos compreendemos reflexivamente, fazemo-lo em relação ao que nos condiciona a compreender como compreendemos. Deste modo, o determinante não é a intuição, mas a interpretação elevada à dimensão de tarefa (idem):

É no esforço dessa tarefa, por meio e através dos símbolos, dos textos, que apreendermos os nossos desejos e o esforço de existirmos. Esta possibilidade que se abre e se concretiza, a partir das teorias do sujeito, é devedora da recolocação da própria ideia de reflexão, central em tais teorias e pensamentos: a reflexão não

como um acto da consciência puramente sobre si mesma, mas daquilo que é e está para nós, enquanto 'ser-em-um-mundo'.

A este propósito, escreve ainda Ricoeur (1988b: 19; 1969) que

A reflexão é uma intuição cega se não for mediatizada por aquilo a que Wilhelm Dilthey chamava as expressões nas quais a vida se objectiva. Para empregar uma outra linguagem, a de Jean Nabert, a reflexão apenas poderia ser apropriação do nosso acto de existir por meio de uma crítica aplicada às obras e aos actos que soa sinais desse acto de existir. A reflexão é a apropriação do nosso esforço para existir e do nosso desejo de ser através das obras que testemunham esse esforço e esse desejo

Ou seja, Ricoeur pretende elevar a reflexão ao nível de uma ontologia. No entanto, pelas condições internas do seu projecto teórico, propõe apenas uma ontologia quebrada, não unificada. Assim, não elimina o risco da própria interpretação, como não escapa às hermenêuticas rivais. A própria reflexão, nesta passagem, suprime-se como reflexão; exige já uma interpretação da intuição, como também pretende ser, constituir-se, em hermenêutica. Daí a conclusão de Ricoeur, a partir de Jean Nabert: 'Porque a reflexão não é uma intuição de si por si, ela pode ser, ela deve ser, uma hermenêutica' (Ricoeur 1988b: 218; 1969). É como tarefa de apropriação do nosso acto e esforço por existir através de signos, dos sinais dispersos pelo mundo, que a hermenêutica se eleva a uma ontologia da compreensão.

Relativamente ao sujeito interpretado, a crítica como descentramento do sujeito a partir das fontes do seu pensamento, proposta por Ricoeur, não se constitui com base na erradicação das teorias do sujeito. Na realidade, constitui-se, principalmente, por uma relativização do sujeito ao plano da linguagem, deixando de ser verdade primeira - de fundamento - para tornar-se resultado, num horizonte onde o sujeito possui uma maior compreensão de si. A subjectividade não é mais compreendida, desta forma, como estrutura fundamental da ontologia, como acontece em René Descartes, mas diz respeito à vida concreta do sujeito que age e sofre. É questionável se, com essa mudança, permanecem todos os aspectos fundacionais da posição que tinham estas teorias no plano epistemológico.

Esta alternativa, na perspectiva da linguagem hermenêutica, dá conta da relação do sujeito consigo mesmo e, nesse trajecto, da possibilidade

de se conhecer e de se compreender. O próprio modo de colocação torna-o em resultado, ou seja, é retido na abertura da linguagem enquanto meio significante. Desta forma, o sujeito está, concomitantemente, envolvido na própria questão de ser enquanto si, constituindo parte envolvida na circularidade, impossibilitando um resultado absoluto de auto-compreensão.

Na própria linguagem, na sua abertura à expressividade, há um dizer de uma tradição, de uma cultura, de expressões de vida, já fixados, segundo a expressão de Wilhelm Dilthey. No entanto, uma linguagem não absoluta conduzida pela reflexão, como afirmei acima, abre-se em direcção à existência. A reflexão é abolida como reflexão concreta, tornando-se hermenêutica. Para Ricoeur, não existe, por isso, uma hermenêutica geral, mas teorias interpretativas distintas, até mesmo opostas. Assim, são estas teorias que revelam a própria existência. Hermenêutica e subjectividade (existência) são proficuamente entendidas, por Ricoeur, como imbricadas, sendo imprescindível na explicitação dos seus próprios seres: cada uma é na e pela outra. A hermenêutica realiza a sua razão primeira na elucidação e compreensão do si, da existência, ou seja, tal caracterização significa o modo como um sujeito intrinsecamente compreende. Existimos compreendendo, o que faz da hermenêutica não apenas uma teoria nomológica interpretativa, mas compreensão do nosso ser hermenêutico. Estamos, assim, envolvidos num trabalho de apropriação de sentido de um si e do ser. Com efeito, um existente só se compreende e só compreende o que o envolve a partir de um mundo, de algum modo, em constante interpretação e compreensão.

O símbolo é também tema gerador na hermenêutica de Ricoeur. Neste sentido, o símbolo refere toda a estrutura de significação equívoca onde um sentido literal e primário designa, por acréscimo e através deste, um sentido secundário, existencial, ontológico, sem, contudo, negar o primeiro. Como corolário, é a hermenêutica entendida como trabalho do pensamento que procura ao desvendar, decifrar o sentido latente, existencial, a partir de uma significação primária. Como estrutura do mostrado-escondido, o símbolo constitui o campo originário do encontro entre as diversas teorias interpretativas. É o nó semântico de qualquer hermenêutica. Para o filósofo, 'É claro que o elemento comum, aquele que se encontra em toda a parte, da exegese à psicanálise, é uma certa arquitectura do sentido a que se pode chamar de duplo sentido ou de múltiplo sentido, cujo papel é sempre, embora de modos diferentes, mostrar escondendo' (Ricoeur 1988b: 14; 1969). Ao fazer viver a verdadeira dimensão simbólica dos mitos, a hermenêutica torna-se, paradoxalmente, num trabalho

de desmistificação, dado fazê-lo na condição de dar morte aos ídolos. A idolatria é o sucumbir do simbólico, porque representa uma forma de massificação, reificação e mesmidade ignominiosa do encontro de um ser de si próprio na compreensão de si.

A hermenêutica possui, neste sentido, um vector de racionalidade, na medida em que assenta em pressupostos epistemológicos reabilitadores do sujeito e do seu processo intersubjectivo, em que se compreende a partir de si na relação que estabelece com os outros, não descurando, neste processo, a importância da história e das pré-compreensões contidas em cada sujeito que lhe permitem criar enredos de existência e de conhecimento. Deste modo, a hermenêutica tornou-se uma reflexão exemplar em relação, por exemplo, às ciências humanas. No entanto, possui um sentido prático e não teórico fundacional. Os seus argumentos são de carácter empírico e não transcendental, sendo uma teoria do sentido e não simplesmente de enunciados. Enquanto teoria interpretativa do sentido do ser prático do ser humano, é tanto descentrada da posição absoluta do sujeito, como acontece na psicanálise, na fenomenologia do espírito e da religião, quanto reveladora do como da existência, o modo de ser de um sujeito. A psicanálise, além de realizar uma verdadeira destituição do sujeito como justificação filosófica, explicita a existência como desejo. A existência está enraizada nas manhas do desejo. No movimento regressivo, arqueológico/geológico, do sujeito, e na sua decifração, permanece implicada a existência como desejo. Para Ricoeur, é 'na e pela interpretação... [e] é ao decifrar as manhas do desejo que se descobre o desejo e na raiz do sentido' (Ricoeur 1988b: 23; 1969). Em suma, é no arraigamento do desejo que a existência é desejo e esforço de ser.

Neste campo, o desejo de ser, contemplado pela psicanálise freudiana como arqueologia/geologia, é compreendido pela fenomenologia hegeliana numa perspectiva teleológica. Todo o desejo em que a consciência se manifesta concretiza-se na objectivação do espírito, num movimento à procura de um outro desejo. O sujeito concretiza-se numa abertura da profecia da consciência. Para Ricoeur (1999), o sentido em direcção a um telos não tem um destino determinado, mas a compreensão de si do ser em constante movimento, numa progressiva auto-consciência, uma tarefa de ser sempre ser-mais-consciente sem se fixar numa consciência absoluta.

Como o sujeito não pode dispor por completo do alfa arqueológico e do ómega teleológico, em Ricoeur é no e pelo sagrado que o sujeito é interpelado, e 'nesta interpretação, anuncia-se como aquele que dispõe da

sua existência por que a coloca absolutamente, como esforço e desejo de ser' (Ricoeur 1988b: 24). No sagrado o simbolismo manifesta-se com todo o seu poder. De modo algum o sagrado é designado na posição de uma entidade divina e teológica, antes como condição própria do sujeito, o sagrado do próprio ser humano enquanto sujeito, como o seu ser.

O símbolo dá que pensar; no entanto:

o momento histórico da filosofia do símbolo é o do esquecimento e também o da restauração: esquecimento dos signos sagrados e do próprio sujeito enquanto pertencente ao mundo do sagrado. Como é sabido, este esquecimento é a contrapartida da grandiosa tarefa de nutrir os sujeitos e de satisfazer as suas necessidades dominando a natureza mediante uma técnica planetária; com efeito, nós, sujeitos modernos, somos herdeiros da filologia, da exegese, da fenomenologia da religião, da psicanálise e da ciência da linguagem e é esta mesma época que está mais para a possibilidade de esvaziar a linguagem de conteúdo, formalizando-a radicalmente, mas a possibilidade de preenchê-la no momento, lembrando as significações mais ricas e profundas que colocam o sujeito em presença do sagrado (Ricoeur 1982: 489).

Pelo sagrado, na riqueza da linguagem enquanto abertura ao ser, está a possibilidade do sujeito se compreender na sua condição mais autêntica. A subjectividade é compreendida na própria possibilidade de compreender a sua relação com o ser, com o sagrado. Compreendendos-nos como *ek-statica*, na retenção da tradição, como condicionante da qual não se consegue dar conta na sua totalidade, e, ao mesmo tempo, na abertura da compreensão, enquanto possibilidade de ser do futuro, mostra-se o carácter de projecto, alcançado na sua plenitude apenas na morte e, por isso, permanecendo teoricamente sempre como a 'terra prometida'.

Ganha, assim, todo o sentido o projecto filosófico de resgatar o sujeito, confrontado com a massificação técnica e ideológica, já que é com a morte dos ídolos que os verdadeiros símbolos poderão ressurgir, para que se possa revelar a identidade como ipseidade e diferença do ser como 'ser-no-mundo'. Enfim, pela procura incessante de uma existência sempre mais autêntica.

Assim, cada uma das teorias mostra a dependência do si da existência (Ricoeur 1988b: 25; 1969), como estrutura ontológica na qual somos. Através da interpretação, distinta de um acto de intuição, que não

está dentro de nós, compreendendo-nos apenas como já sendo e como processo, formação, resultado. É uma existência que se descobre como já imersa, já colocada no ser como antecipação antes de se possuir. A compreensão de ser da existência tem, precisamente, como condição fundamental a hermenêutica.

Na obra ricoeuriana, outra fase da hermenêutica tem o texto como gerador de pensamento. Em *Le Conflit des Interprétations: Essais d'Herméneutique I* (1969), Ricoeur define texto numa perspectiva ainda simbólica. Nesta perspectiva, o texto

é o que tem um sentido múltiplo; o problema do sentido múltiplo (polissemia) apenas se coloca (pela hermenêutica) e se dá consideração a um tal conjunto, onde estão articulados acontecimentos, personagens, instituições, realidades naturais ou históricas. É toda uma 'economia' – todo um conjunto significativo – que se presta à transparência de sentido do histórico sobre o espiritual (Ricoeur 1969:65).

No entanto, a partir de *Du Texte à l'Action: Essais d'Herméneutique II* (1970a; 1991) e do livro *Théorie de l'Interprétation, ou Discours et l'Excès de Sens* (1976; 1999), o texto, enquanto gerador de pensamento, adquire a centralidade de um modo paradigmático na interpretação. É precisamente nesta redefinição da mediação da linguagem enquanto mediação pelos textos que Ricoeur dá um dos seus maiores contributos ao movimento hermenêutico, a despeito da crise da fenomenologia perante o movimento de reviravolta na voga estruturalista. Razões de espaço impedem de explorar as relações de descontinuidade entre a hermenêutica dos símbolos e a dos textos, pelo que avançarei directamente para a última e, com maior ênfase, na obra *Teoria da Interpretação, ou o Discurso sobre o Excesso de Significação* (1999), por sintetizar os aspectos centrais referentes à hermenêutica do texto. Nesta obra, a questão primeira é a procura de uma recuperação, de uma libertação do discurso posto à margem e/ou conduzido à morte pelo estruturalismo, que encontra a sua condição na semântica como ciência da frase. É exigida, assim, uma distinção entre semiótica e semântica, e a oposição de uma em relação à outra.

Quais as características da frase que tornam uma teoria capaz de realçar a dimensão do discurso na linguagem?. 'A frase é um todo irreduzível à soma das suas partes' (Ricoeur 1999: 19). Esta irreduzibilidade revela a forma de realização do discurso como acontecimento da lingua-

gem; além de acontecimento que se esvai no acto de acontecer, há uma significação do dito que permanece e é possível de ser resignificada, de ser compreendida. 'Se todo o discurso se actualiza como acontecimento, todo o discurso é compreendido como significação' (ibidem: 23). É na própria significação que se pode identificar uma dupla perspectiva do discurso: significar o que e o acerca do que e, imbricado em ambos, um quem mutuamente compreendido pela linguagem. O primeiro é o seu sentido e a segunda a sua referência. Fazer referência é um modo através do qual a linguagem não permanece enclausurada no signo, podendo ser tratada como forma de vida; e é também abertura para dizer algo sobre, algo do ser. A referência diz 'porque estamos no mundo, porque somos afectados por situações e porque nos orientamos mediante a compreensão em tais situações, temos algo a dizer, temos a experiência para trazer à linguagem' (ibidem: 32).

Da dimensão do discurso tem-se o começo de uma tematização do sujeito, pela sua estrutura de sentido, de referir-se ao seu locutor ao mesmo tempo que quer refazer-se ao mundo. No entanto, é na passagem da fala (discurso) para a escrita que esta dimensão se aprofunda. É com a escrita que entramos na perspectiva do texto, um discurso fixado pela escrita; fixação não do evento, mas da significação do dito à norma da fala. Proferem-se discursos para dizer algo e, na fixação pela escrita dessa exteriorização intencional, o próprio discurso torna-se pleno.

O objectivo aqui não é, porém, explorar todas as implicações que dizem respeito ao discurso/texto. Antes importa salientar que pela escrita (fixação do discurso) conquistam-se novos rumos na relação sujeito/linguagem; rompe-se a relação dialógica e, portanto, situacional, porque há uma dissociação entre o outro (locutor) de um texto e o dizer do próprio texto, a 'intenção do outro e o significado do texto deixam de coincidir' (Ricoeur 1999: 41). O texto conquista uma autonomia semântica em que a carreira do texto se desvincula da situação psicossociológica finita vivida pelo seu autor.

No acesso ao texto, por parte de todos quantos o leiam, encontra-se a sua autonomia pela possibilidade de reinvenção e reinterpretção. Esta universalização é também a sua limitação na conquista do seu espaço em e pelos leitores que conquista. A tarefa da hermenêutica é, neste sentido, a apropriação do sentido do texto revelado pelo próprio dizer do texto, num procedimento que se inicia quando se rompe com a situação dialógica. O texto não deixa de possuir um autor, mas este já não-está-af. (Re)Interpretar ou apropriar-se do sentido, para Ricoeur, pressupõe a morte do autor, quanto à intencionalidade referencial, como

uma estrutura de mundo de sentido que não é fechada. A intencionalidade referencial é abertura, enquanto discurso sobre algo e/ou de algo, como sentido e referência dissociado do autor, abrindo-se ao mundo, ao romper com uma situação dialógica. Pelo texto, 'o sujeito e só o sujeito tem um mundo e não apenas a situação [...]. O mundo é o conjunto das referências abertas pelo texto' (Ricoeur 1999: 47). O texto tem, por isso, sentido para o intérprete enquanto abertura ao mundo. Abre-se, assim, uma nova dimensão para o sujeito, numa situação e compreensão como 'ser-no-mundo', num alargamento do horizonte compreensivo deixado pelo texto, na abertura de um novo modo de poder habitar e 'estar-no-mundo'.

A hermenêutica já não é mais, desta forma, a compreensão de um outro sujeito, por empatia, recriação da intenção do outro, mas de um projecto, de um poder-ser. Percebem-se os traços heideggerianos na teorização de Ricoeur, apesar de uma ultrapassagem limitativa em que oscila ou tende para uma ontologização da hermenêutica e/ou de uma relação da ontologia na hermenêutica. A hermenêutica torna-se numa interpretação e numa compreensão do possível, que têm no texto a sua abertura, diante da necessidade do involuntário, na qual o sujeito está colocado. É um possível a partir da situação compreensiva do sujeito, revelando-se como a própria dinâmica (ipseidade) histórica de um ente que se compreende como já colocado no ser. Como, porém, se abre um novo poder-ser (pelo texto) se não irrompermos a própria ipseidade?

É a autonomia do texto que o põe como alteridade de um intérprete na compreensão de si. O texto está-aí perante mim, como estranho numa distanciação (não como espaço-temporal) de relação cultural a uma obra, a um texto, que é preciso que seja rompida. Isto não pressupõe um aspecto simplesmente negativo. Pelo contrário, revela a positividade de podermos romper com a ingénua alienação ao que foi dado como já explicitado e compreendido. Significa também o rompimento como tomada de posição perante o vivido, a tradição, concretizado apenas, porém, na própria 'fusão de horizontes' (Gadamer 1963, 1967, 1970, 1975, 1978). Ou seja, a autonomia de um sujeito relativamente a um texto é consubstancial à experiência de pertença, compreendida, em Ricoeur, numa perspectiva dialéctica como apropriação. Procura-se um (re)interpretar, um compreender, uma tomada de posição da situação de si, abertos pelo texto, pelo simbólico, pelos documentos das expressões da vida já fixadas.

A produtividade do distanciamento torna-se plena no esforço de superação da alienação cultural, através de uma reapropriação do signi-

ficado da tradição para o sujeito. Pode, assim, o sujeito apropriar-se, tornar próprio o alheio pela (re)interpretação (ou (re)leitura) da tradição (fixada pela escrita). O acto de apropriação inicia-se pela leitura, que é *pharmakon*, o remédio através do qual a significação do texto é 'resgatada do estranhamento da distanciação e posta numa nova proximidade, proximidade que suprime e preserva a distância cultural e inclui a alteridade na ipseidade' (Ricoeur 1999: 55).

O sujeito apenas se compreende na possibilidade de compreensão, a partir da distanciação/apropriação dialéctica aberta pelo texto. A hermenêutica tem como objectivo a elucidação e explicitação dos mundos possíveis abertos pelo texto apenas para o sujeito, enquanto apropriação de 'um projecto de um mundo, a apropriação de um modo de ser-no-mundo' (ibidem: 106). E, desta forma, a hermenêutica realiza o seu voto mais profundo: a compreensão de um si para si e para com o ser. O texto contém tanto um mundo possível, como um modo possível de alguém poder nele situar-se, orientar-se. Interpretar não tem um carácter epistemológico como justificação e fundamentação do conhecimento, revelando, antes, a sua dimensão (a mais profunda e própria da sua razão de ser), atinente à dimensão prática de ser do sujeito que está numa relação entre o ôntico e o ontológico.

O sujeito é, neste fluxo, compreendido como já sendo resultado, como já estando projectado, como um poder-ser desvelado pelo mundo que os textos, a arte e a tradição fixada instauram e abrem através do texto. 'O leitor é antes alargado na sua capacidade de auto-projecção, ao receber do próprio texto um novo modo de ser. É o texto, com o seu poder universal de desvelamento do mundo que fornece um Si mesmo ao Ego' (Ricoeur 1999: 106). O sujeito compreende-se e compreende o mundo pelo desvelamento dos seus modos possíveis, do seu poder ser de um modo distinto. No e pelo compreender é que se compreende como sujeito, e é nessa condição que participa num mundo.

Finalmente, esta nova teorização do sujeito, a partir do símbolo do texto, permite concordar com a famosa e profundamente hermenêutica afirmação do escritor e dramaturgo austríaco Hugo von Hoffmannsthal: 'A profundidade deve estar escondida. Onde? Na superfície'.

REFERÊNCIAS

- Alarcón, N.
1999 'The Theoretical Subject(s) of the *This Bridge Called My Back* and Anglo-American Feminism'. In *Between Woman and Nation: Nactionalism, Transnational Feminisms, and the State*. Editado por C. Kaplan; N. Alarcón; M. Moallen. Duke: Duke University Press Editions.
- Bauman, Z.
1997 *Postmodernity and its Discontents*. Nova Iorque: Polity Press Editions.
- Brown, R. H.
1997 *From Critique to Affirmation: New Roles for Rhetoric in Creating Civic Life*. Nova Iorque: Guest Editor.
- Butler, J.
1997a 'Contingent Foundations: Feminism and the Question of 'Postmodernism' '. In *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Nova Iorque: Routledge Editions.
- Clifford, J.
1988 'On Ethnographic Allegory'. In *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press Editions.
- Derrida, J.
1967 *De la Grammatologie*. Paris: Éditions de Minuit.
1972 'Structure, sign and play in the discourse of the human sciences'. In *The Structuralist Controversy*. Editado por R. Macksey e E. Donato. Baltimore: Johns Hopkins University Press Editions.
1978 *Writing and Difference*. London: Rotledge and Kegan Paul Editions.
1982 *Positions*. Chicago: University of Chicago Press Editions.
1984 'Mochlos ou le Conflit des Facultés'. In *Philosophie, n.º 2*. Paris: Éditions de Minuit. pp. 21-53.
1986 'But Beyond... (Open Letter to Anne McClintock and Rob Nixon)'. *Critical Inquiry* 13. pp. 155-70.
- Dreyfus, H.; Rabinow, P.
1982 *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Brighton: Harvester Press Editions.

- Fraser, N.; Nicholson, L.
1997 'Social Criticism without Philosophy: An Encounter Between Feminism and Postmodernism'. In *Feminism/Postmodernism*. Nova Iorque: Routledge Editions.
- Foucault, M.
1954 *Maladie Mentale et Personnalité*. Paris: PUF Éditions.
1963 *Naissance de la Clinique. Une Archéologie du Régard Médical*. Paris: PUF Éditions.
1966 *Les Mots et les Choses: Une Archéologie des Sciences Humaines*. Paris: Éditions Gallimard.
1975 *Surveiller et Punir: Naissance de la Prison*. Paris: Éditions Gallimard.
1976 *Histoire de la Sexualité - La Volonté de savoir*. Vol. I Paris: Éditions Gallimard.
1984a *Histoire de la Sexualité - L'Usage des Plaisirs*. Vol. II. Paris: Éditions Gallimard.
1984b *Histoire de la Sexualité - Le Souci de Soi*. Vol. III. Paris: Éditions Gallimard.
- Gadamer, H.-G.
1963 *Le Problème de la Conscience Historique*. Louvain: B. Nauwelaerts Éditions.
1967 'Retórica e Hermenêutica'. In *Verdade e Método II*. São Paulo: Editora Vozes.
1970 'Le Problème Herméneutique'. *Archives De Philosophie* 33(1). pp. 3-27.
1975 *Truth and Method*. Nova Iorque: Seabury Press Editions.
1978 'Hermenêutica como Tarefa Teorética e Prática'. *Rechtstheorie* 9. pp. 257-274.
- Haraway, D.
1997 *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan©_Meets_Oncomouse™: Feminism and Technoscience*. Nova Iorque: Routledge Editions.
- Harding, S.
1993 'Rethinking Standpoint Epistemology: What is strong objectivity?'. In *Feminist Epistemologies*. Editado por L. Alcoff e E. Poner. Nova Iorque e Londres: Routledge Editions, pp. 49-92.
- Harding, S. (ed.).
2004 *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*. Nova Iorque: Routledge Editions.

- Heidegger, M.
1962[1927] *Being and Time*. Oxford: Blackwell Editions.
2003 *Conceitos Fundamentais da Metafísica*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- Kant, I.
1997 *A Crítica da razão Pura*. Lisboa: Edições Calloust Gulbenkian, 4.^a Edição.
- Lacan, J.
1977[1966] *Ecrits: A Selection*. Londres: Tavistock Editions.
1988[1975] *The Seminar of Jacques Lacan, Book I (1953-1954)*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Lyotard, J.-F.
1984[1979] *The Postmodern Condition. A Report on Knowledge*. Manchester: Manchester University Press Editions.
- Moraga, C.; Anzaldúa, G. E. (eds.)
1981 *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. Nova Iorque: Persaphone Editions.
- Nietzsche, F.
1996 *Human, All Too Human*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Ricoeur, P.
1955 *Histoire et Vérité*. Paris: Éditions du Seuil.
1965 *De l'Interprétation: Essai sur Freud*. Paris: Éditions du Seuil.
1969 *Le Conflit des Interprétations: Essais d'Herméneutique*. Paris: Éditions du Seuil.
1970a *Du Texte à l'Action. Essais d'Herméneutique II*. Paris: Éditions du Seuil.
1970b *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven: Yale University Press Editions.
1976 'What is Dialectical?'. In *Freedom and Morality*. Lawrence: University of Kansas Editions.
1977a 'Expliquer et Comprendre: Sur Quelques Connexions Remarquables Entre la Théorie du Texte, la Théorie de l'Action et la Théorie de l'Histoire'. *Révue Philosophique de Louvain* 25. pp. 126-47.
1977b *La Sémantique de l'Action*. Paris: C. N. R. S. Éditions.
1977c *Philosophie de la Volonté, Finitude et Culpabilité, I: L'Homme Faillible*. Paris: Aubier Montaigne.
1982 *La Simbólica Del Mal*. Madrid: Editora Taurus.
1983a *A Metáfora Viva*. Porto: Rés Editora.

- 1983b *Temps et Récit I*. Paris: Éditions du Seuil.
- 1986[1984] *Time and Narrative*, 2 volumes. Chicago: University of Chicago Press Editions.
- 1986 *O Si-Mesmo Como Um Outro*. Campinas: Editora Papirus.
- 1988a 'Humans as the Subject Matter of Philosophy'. In *The Narrative Path: The Later Works of Paul Ricoeur*. Cambridge, Mass: MIT Press Editions.
- 1988b *Conflito de Interpretações: Ensaio sobre Hermenêutica*. Porto: Editora Rés.
- 1988c *O Discurso da Acção*. Lisboa: Edições 70.
- 1990 *Soi-même comme Un Autre*. Paris: Éditions Du Seuil.
- 1991 'Explanation and Understanding'. In *From Text to Action*. Evanston: Northwestern University Press Editions.
- 1994 *Éthique et Responsabilité*. Paris: La Baconnière Éditions.
- 1999 [1976] *Teoria da Interpretação: ou o Discurso sobre o Excesso de Significação*. Lisboa: Edições 70.
- Rorty, R.
1979 *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Blackwell Editions.
- Rosaldo, R.
1997 'Subjectivity and Social Analysis'. In *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Nova Iorque: Routledge Editions.
- Santos, B. S.
1988 *Um Discurso sobre as Ciências*. Porto: Edições Afrontamento.
- 1995 *Introdução a uma Ciência Pós-Moderna*. Porto: Afrontamento, 4a edição.
- 2006 *A Gramática do Tempo: Para uma Nova Cultura Política*. Porto: Afrontamento.
- Santos, B. S.; Meneses, M. P. (eds.)
2009 *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina.
- Seidman, S.
1997 'The End of Sociological Theory'. In *Postmodern Turn: New Perspectives on Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Stein, E.
2006 *Seis Estudos sobre 'Ser e Tempo'*. Petrópolis: Editora Vozes.

- Sumares, M.
1989 *O Sujeito e a Cultura da Filosofia de Paul Ricoeur: Para Além da Necessidade*. Lisboa: Edições Escher.
- Waltzer, M.
1987 *Interpretation and Social Criticism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press Editions.
1992 *The Civil Society Argument: Dimensions of a Radical Democracy*. Londres: Chantal Mousse, Verso Editions.
- Weber, M.
1949 'Objectivity in Social Science and Social Policy'. In *The Methodology of the Social Sciences*. Editado por E. Shils; H.A. Finch. Nova Iorque: Free Press Editions.
1958 'Science as a Vocation'. In *Max Weber: Essays in Sociology*. Nova Iorque: Oxford University Press Editions.
1968 *Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology*. Nova Iorque: Bedminster Editions.
1979 'A Objectividade do Conhecimento nas Ciências Sociais'. In *Weber*. Editado por Gabriel Cohn. São Paulo: Editora Titica. pp. 79-127.
- Weber, S.
1991 *Return to Freud: Jacques Lacan's Dislocation of Psychoanalysis*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Weinstein, D.; Weinstein, M. A.
1992 'The Postmodern Discourse of Metatheory'. In *Metatheorizing*. Editado por George Ritzer. Newbury Park, CA: Sage Editions.
- West, C.
1997 'The New Cultural Politics of Difference'. In *The Postmodern Turn: New perspectives on Social Theory*. Editado por S. Seidman. Cambridge: Cambridge University Press Editions.

**O Sujeito no Pensamento Social:
A Hermenêutica e as Ciências Sociais
e Humanas**

**The Subject in Social Thought:
Hermeneutics and the Social
and Human Sciences**

Sumário

Summary

As transformações no campo crítico, desde o fim do século XX, em particular a crítica da modernidade e a discussão pós-moderna acerca da validade do conhecimento científico e a liberdade do sujeito, constituem o contexto de uma mudança radical também no significado da crítica hermenêutica, na reflexão filosófica ocidental. A hermenêutica representa o nexus filosófico crucial entre interpretação, prática teórica, linguagem e conhecimento. A abordagem, neste artigo, é orientada, em particular, para o pensamento hermenêutico de Paul Ricoeur e a sua perspectiva acerca da impossibilidade de impor um critério universal ou universalidade na interpretação, tendo em atenção a intrínseca instabilidade ontológica do sujeito e colocando em evidência, assim, o lugar da hermenêutica na construção de um pensamento social, baseado na simultânea continuidade e descontinuidade entre sujeito, cultura e conhecimento.

Palavras-chave: Hermenêutica; sujeito; pensamento social; ciências sociais; ciências humanas; Paul Ricoeur.

The transformations in the critical field, since the end of the 20th century, in particular the critique of modernity and the post-modern discussion on the validity of scientific knowledge and the freedom of the subject, constitute the context of a radical change also in the meaning of the hermeneutic critique in the western philosophical reflection. Hermeneutics represents the crucial philosophical nexus between interpretation, theoretical practice, language, and knowledge. The approach in this article is oriented, in particular, to the hermeneutic thought of Paul Ricoeur and his perspective on the impossibility of imposing universal criteria or universality on interpretation, considering the intrinsic ontological instability of the subject, and putting in evidence, in that way, the place of hermeneutics in the construction of a social thought based on the simultaneous continuity and discontinuity between subject, culture and knowledge.

Key-words: Hermeneutics; subject; social thought; social sciences; human sciences; Paul Ricoeur.