



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE COMUNICAÇÃO E EXPRESSÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DA TRADUÇÃO

Flavia Renata Quintanilha

Racionalidade poética: o fundamento zambraniano para
se pensar a tradução

Florianópolis
2025

Flavia Renata Quintanilha

Racionalidade poética: o fundamento zambraniano para
se pensar a tradução

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para obtenção do título de doutorada em Estudos da Tradução.

Orientador: Prof. Dr. Aylton Barbieri Durão

Florianópolis

2025

Ficha catalográfica gerada por meio de sistema automatizado gerenciado pela BU/UFSC.
Dados inseridos pelo próprio autor.

Quintanilha, Flavia Renata
Racionalidade poética : o fundamento zambraniano para
se pensar a tradução / Flavia Renata Quintanilha ;
orientador, Aylton Barbieri Durão, 2025.
174 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Comunicação e Expressão, Programa de Pós
Graduação em Estudos da Tradução, Florianópolis, 2025.

Inclui referências.

1. Estudos da Tradução. 2. Maria Zambrano. 3.
Racionalidade poética. 4. Filosofia da tradução. I. Durão,
Aylton Barbieri . II. Universidade Federal de Santa
Catarina. Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução.
III. Título.

Flavia Renata Quintanilha

Racionalidade Poética: o fundamento zambraniano para se pensar a tradução

O presente trabalho em nível de Doutorado foi avaliado e aprovado, em 30 de Setembro de 2025, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

1º MEMBRO:

Vicente Eduardo Ribeiro Marçal

Instituição: Universidade Federal de Rondônia (UNIR)

Participação: Remota

2º MEMBRO:

Otávio Goes de Andrade

Instituição: Universidade Estadual de Londrina (UEL)

Participação: Remota

3º MEMBRO:

Ivan Pereira de Souza

Instituição: Universidade Federal do Pará (UFPA)

Participação: Remota

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de doutorado em Estudos da Tradução

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Prof. Aylton Barbieri Durão, Dr.
Orientador

Florianópolis, 2025.

Dedico minha tese ao meu próprio caminhar,
lugar onde habitam meu silêncio e minha solidão.

AGRADECIMENTOS

Por método e consciência de minha existência nesse mundo agradeço aos meus pais. Eu, Flavia Renata Quintanilha, sou fruto do amor de Dirce Maria Gouveia Quintanilha e Flavio Furlaneto Quintanilha. Ao ser grata pela minha vida cumpro o rito e reverencio – na presença desses dois indivíduos que se uniram para ter uma família – todos os meus ancestrais. Sou grata a todas as vidas que existiram antes da minha e que me possibilitaram estar aqui. Diante disso tomo consciência em fazer parte desta teia da vida neste planeta e ofereço nessa tese minha humilde contribuição.

Agradeço imensamente à Silvia Borba, Regina Reis e Anderson Coelho, pelo apoio amoroso e material que me ensinou a ver que nada somos sem amigos.

Meu agradecimento especial e amoroso a Luci Collin pelos livros, pelas longas horas de incentivo e apoio. Não há palavras suficientes para dizer tudo o que esse encontro transformou em mim, como mulher e poeta. Dedico ao nosso encontro o que brotou de mais autoral e autêntico neste trabalho.

Agradeço especial e com admiração à Maria Luisa Portocarrero pela valiosa orientação sobre a hermenêutica filosófica de Paul Ricœur, no tempo em que estive em Coimbra.

Agradeço ao meu orientador Aylton Barbieri Durão pelo apoio e orientação, o que me fez estar novamente dedicada à minha profissão.

Agradeço à Capes que financiou minha pesquisa e possibilitou a realização desta tese.

Em lembrança aos agradecimentos de minha dissertação de mestrado, em que inicio dizendo “que agradecer é reconhecer a interferência alheia sobre a própria forma de ver o mundo” agradeço a Universidade Federal de Santa Catarina e, ainda mais, a cidade de Florianópolis pelas horas vividas aqui. Pelo mar e tudo o que vem dele. Foram dias de aprendizado e florescimento.

A filosofia, como a prosa falada, é algo que bem ou mal temos de fazer durante toda a nossa vida, cientes disso ou não.

Mary Midgley, 1979

RESUMO

A tese que apresento propõe abrir um caminho para que se possa pensar a filosofia da tradução por meio do conceito de razão poética, a qual entendemos ser a concepção de racionalidade de María Zambrano. Incursionamos pela teoria da filósofa, não para reformulá-la, tampouco para apontar fragilidades, mas para pensar com ela um possível caminho que se configura numa Teoria da Imaginação. O percurso apresentado é desenvolvido em sete capítulos. No primeiro capítulo parto de minha concepção de linguagem e porque a tradução pode ser considerada um ponto decolonizante; no segundo trato da relação entre discurso ético e discurso poético; no terceiro capítulo, apresento um diálogo de P. Ricœur, Martin Heidegger e Carol Gilligan; no quarto, reconstruo a visão de P. Ricœur com relação ao papel do metapapel da poesia; no quinto capítulo circunscrevo a razão poética e seu papel para a ampliação da linguagem e da filosofia da tradução; e, finalmente, no sexto capítulo apresento casos concretos da aplicação de minha concepção de tradução através do que entendo ser a racionalidade poética; e no sétimo capítulo retomo a narrativa para circunscrever a natureza hermenêutica do método zambraniano.

Palavras-chave: María Zambrano; Racionalidade poética; Filosofia da tradução.

ABSTRACT

The thesis I present proposes to open a path for thinking about the philosophy of translation through the concept of poetic reason, which we understand to be María Zambrano's conception of rationality. We delve into the philosopher's theory, not to reformulate it, nor to point out its weaknesses, but to think with her about a possible path that takes shape in a Theory of Imagination. The path presented is developed in four chapters. In the first chapter, I start from my conception of language and why translation can be considered a decolonizing point; in the second, I deal with the relationship between ethical discourse and poetic discourse; in the third chapter, I present a dialogue between P. Ricœur, Martin Heidegger, and Carol Gilligan; in the fourth, I reconstruct P. Ricœur's view of the meta-role of poetry; in the fifth chapter, I circumscribe poetic reason and its role in expanding language and the philosophy of translation; in the sixth chapter, I present concrete cases of the application of my conception of translation through what I understand to be poetic rationality. Finally, in the sixth chapter, I present specific cases of the application of my concept of translation through what I understand to be poetic rationality; and in the seventh chapter, I return to the narrative to circumscribe the hermeneutic nature of Zambrano's method.

Keywords: María Zambrano; Poetic rationality; Philosophy of translation.

RESUMEN

La tesis que presento propone abrir un camino para pensar la filosofía de la traducción a través del concepto de razón poética, que entendemos como la concepción de racionalidad de María Zambrano. Incursionamos en la teoría de la filósofa, no para reformularla, ni para señalar debilidades, sino para pensar con ella un posible camino que se configura en una Teoría de la Imaginación. El recorrido presentado se desarrolla en cuatro capítulos. En el primer capítulo parto de mi concepción del lenguaje y de por qué la traducción puede considerarse un punto descolonizador; en el segundo trato la relación entre el discurso ético y el discurso poético; en el tercer capítulo, presento un diálogo entre P. Ricœur, Martin Heidegger y Carol Gilligan; en el cuarto, reconstruyo la visión de P. Ricœur en relación con el papel del metapapel de la poesía; en el quinto capítulo, circunscribo la razón poética y su papel en la ampliación del lenguaje y la filosofía de la traducción; en el sexto capítulo, presento casos concretos de la aplicación de mi concepción de la traducción a través de lo que entiendo como racionalidad poética. Y, finalmente, en el sexto capítulo presento casos concretos de la aplicación de mi concepción de la traducción a través de lo que entiendo como racionalidad poética; y en el séptimo capítulo retomo la narrativa para circunscribir la naturaleza hermenéutica del método zambrano.

Palabras clave: María Zambrano; Racionalidad poética; Filosofía de la traducción.

LISTAS DE FIGURAS

Quadro 1: Trecho de Amo Mi Exilio	137
Quadro 2: Poema [5]	138
Figura 1: Capa do livro “O Silêncio do Dia”, De Flavia Quintanilha	158
Figura 2: Capas do Jornal Poesi(A).....	160
Figura 3: Coluna Gaveta de Liége, Jornal Poesi(A)	161
Figura 4: Poesiamundo, Jornal Poesi(A).....	162

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- A Autrement, lecture d'Autrement qu'être d'Emmanuel Lévinas, PUF, 1997.
- AJ Amour et Justice, Tübingen, Mohr, 1990.
- AP A l'école de la phénoménologie, Vrin, 1986.
- B Los bienaventurados (1979)
- CC La critique et la conviction (entretiens), Calmann-Levy, 1995.
- CdB Claros del bosque (1977)
- CdLP Cartas de la Pièce. Correspondencia con Agustín Andreu (escrito nos anos 70 e publicado em 2002)
- CI Le conflit des interprétations, Seuil, 1969.
- DD Delirio y destino (escrito em 1953 e publicado em 1989)
- DI De l'interprétation, essai sur Freud, Seuil, 1966.
- DLA De la aurora (1986)
- EESPA Essence et substance chez Platon et Aristote, polycopié de cours repris par Sedes, 1954, 1982.
- EHL D El hombre y lo divino (1.^a edição: 1955. 2.^a, aumentada: 1973)
- EPVS El pensamiento vivo de Séneca (1941)
- ERL El reposo de la luz (1986)
- ES España, sueño y verdad
- FyP Filosofía y poesía (1939)
- GM Gabriel Marcel. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe, Seuil, 1948.
- HF Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité 1, L'homme faillible, Aubier, 1960.
- HL Horizonte del liberalismo (1930)
- HSA Hacia un saber sobre el alma (1950)

- Hssa Hacia un saber del alma (1934)
- HV Histoire et Vérité, Seuil, 1955, 1964
- J2 Le juste 2, Esprit, 2001.
- Jl Le juste, Esprit, 1995.
- KJ Karl Jaspers. La philosophie de l'existence (avec M. Dufrenne), Seuil, 1947.
- L2 Lectures 2, La contrée des philosophes, Seuil, 1992.
- L3 Lecture 3, Aux frontières de la philosophie, Seuil, 1994.
- LC La confesión, género literario y método (Luminar: México, 1943; Mondadori: Madrid 1988 y Siruela: Madrid, 1995).
- Li Lectures 1, Autour du politique, Seuil, 1991.
- LST Los sueños y el tiempo (reeditada em 1998)
- IU Idéologie et Utopie (reprise d'un ouvrage paru en anglais em 1986), Seuil-poche, 1997.
- M Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie, Genève, Labor et Fides, 1986.
- MHO Mémoire, Histoire, Oubli, Seuil, 2000.
- MV La métaphore vive, Seuil, 1975.
- NR La nature et la règle, ce qui nous fait penser (avec J.-P. Changeux). O.Jacob, 1998.
- PB Penser la Bible (avec A. LaCocque), Seuil, 1998.
- PHP Para una historia de la piedad (1989)
- PR Parcours de la reconnaissance, Seuil, 2004.
- PyD Persona y Democracia: Una historia sacrificial (1958, reeditado en 1988)
- RF Réflexion faite, Esprit, 1995.
- S El sueño creador
- SA Soi-même comme un autre, Seuil, 1990.
- SM Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité 2, La symbolique du mal, Aubier, 1960.
- TA Du texte à l'action, Seuil, 1986.

- TA La tumba de Antígona, (1967) (Mondadori España, 1989)
- TR2 Temps et Récit, t.2, La configuration du temps dans le récit de fiction, Seuil, 1985.
- TR3 Temps et Récit, t.3, Le temps raconté, Seuil, 1985.
- TRi Temps et Récit, t.1, L'intrigue et le récit historique, Seuil, 1983.
- U Unamuno (escrito em 1940 e publicado em 2003)
- VI Philosophie de la volonté 1, Le volontaire et l'involontaire, Aubier, 1950.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	16
2	DA NATUREZA DA LINGUAGEM, OU SOBRE O REAL	20
3	O VOO DA CORUJA.....	39
3.1	SOBRE O DISCURSO POÉTICO - O POETA NÃO DESCREVE A CADEIRA: COLOCA-A DIANTE DE NÓS.....	47
3.2	SOBRE O SER – O PENSAMENTO OLHA ESCUTANDO E ESCUTA OLHANDO.....	63
3.3	SOBRE A ALTERIDADE: “PRECISO DE ATINGIR A ESCURIDÃO COM CLAREZA”.....	70
4	O DIÁLOGO COM O MUNDO.....	74
4.1	RICŒUR EM SOLILÓQUIO	76
4.2	RICŒUR EM DIÁLOGO COM HEIDEGGER.....	83
4.3	RICŒUR EM DIÁLOGO COM GILLIGAN	85
5	O CAMINHO E O CAMINHAR	98
5.1	O PAPEL <i>META</i>	103
5.2	O METAPAPEL	105
5.3	ALÉM DOS PAPÉIS	109
6	A NATUREZA HERMENÊUTICA DO MÉTODO ZAMBRANIANO	112
6.1	COMPREENDER É TRADUZIR.....	119
6.2	A NATUREZA DO ENTENDIMENTO.....	126
6.3	PARA ALÉM DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA.....	130
6.4	TEORIA DA IMAGINAÇÃO E A <i>PRÁXIS</i> TRADUTÓRIA	134
6.5	A CAMINHO DE UMA TEORIA DA IMAGINAÇÃO	140
6.6	DA TRADUÇÃO E DA RAZÃO POÉTICA.....	141
7	EU BUSCO A SINCERIDADE DAS FOLHAS	145
7.1	O MÉTODO QUE CAMINHA.....	151
7.2	TRADUÇÃO, RAZÃO POÉTICA E ÉTICA DO DIZER.....	154
7.3	TRADUÇÃO COMO PRÁXIS: AUTORIA, CUIDADO E RECUSA	157
8	CONSIDERAÇÕES FINAIS	164
	REFERÊNCIAS.....	168

PREFÁCIO

Início essa tese com a certeza de que tudo o que contamos é uma versão do que aconteceu. Eu sei que esta é uma afirmação subentendida, mas ao defender a tese que postula a existência de uma racionalidade que se apresenta, desde sempre, poética aceito também que aqui é o lugar para apresentá-la e colocá-la à prova em minha própria atividade de escrever, traduzir e interpretar o real.

Ao contrário do que se possa imaginar, esta tese não se iniciou com meu projeto para a inscrição ao doutorado na PGET. Minha tese teve início no dia em que aprendi a ler e escrever. Depois disso, firmou-se no momento em que aceitei caminhar pelas veredas da filosofia mesmo sendo eu poeta. Ao ingressar no curso de filosofia entendi que as palavras são conceitos e que ao se querer escrever sua própria história, faz-se necessário uma espécie de franqueza misturada com coragem epistêmica. Penso que o que quero deixar claro neste início é que o que defendo hoje não é mero acontecimento intelectual e linguístico, um argumento, uma premissa, é o meu narrar, é a construção franca de minha vida.

Certamente não posso retomar todos os filósofos de minha formação e as filósofas que tenho pesquisado nos últimos anos, mas eles caminham ainda comigo. Aqui optei por não abandonar meu estudo desenvolvido em Coimbra sobre a racionalidade narrativa apresentada por Paul Ricœur, circunscrita em uma hermenêutica filosófica, o que representa a antessala para chegar ao pensamento de María Zambrano. Dentro das leituras que tenho feito, percebo que P. Ricœur teve contato com os textos de M. Zambrano o que desconfo ter dado ao filósofo estofo para desenvolver sua teoria sobre a fragilidade humana, e assim chegar a uma racionalidade narrativa. Se não isso, certamente filósofa e filósofo comungaram do mesmo interesse. É por essa razão que não será grande surpresa minha escolha pelos teóricos, pela literatura e pela tessitura feita até chegar a uma racionalidade poética.

Qual instante pode ser considerado o da revelação de uma verdade? Parto do Jornal Poesia, objeto apresentado no capítulo 6, como a minha revelação tradutória do mundo. Tradução, no sentido hermenêutico, que revela sob um olhar, ou prisma,

sua própria interpretação do mundo. Este mundo que contempla o pensamento e a poesia e a tradução literária das escritoras brasileiras e estrangeiras. Mulheres que se dedicam à também apresentar sua versão do mundo.

Defender uma tese é uma das coisas mais difíceis de se realizar. Não por todo o arcabouço teórico necessário para sustentar o argumento ou edifício da ideia, tampouco pelo esforço empreendido por longos anos, mas porque pensar/falar é viver. A vida não se restringe aos conhecimentos, mas os acontecimentos são oriundos das escolhas, as quais são possíveis pela existência humana. A vida, a liberdade, o amor, passam a ser a mesma coisa e ela se atualiza somente através da língua ou meio comunicativo que escolhermos. É como se aquele que observa passasse a ser o observado. O fotógrafo que olha a mira da câmera passa a ser mirado por ela.

A racionalidade vista como poética, assim como apresento aqui, abarca todas as possibilidades de existência sem que prescreva a coisa certa, ou o melhor caminho. O real – no sentido do devir não possível, mas realizável – é uno como possibilidade, nunca único, mas todo.

Diante de toda dificuldade e sem trair meu percurso, estruturo minha tese com a apresentação de minha concepção de linguagem, a importância da teoria da imaginação iniciada pelo constructo de Paul Ricœur e elucidada em María Zambrano, sobretudo como parte fundante de sua hermenêutica e, por fim, a defesa de que a racionalidade humana age poética.

1 INTRODUÇÃO

*A filosofia começa no maravilhamento.
Platão, Teeteto. 155 d.C.*

A marcante e inovadora produção filosófica de María Zambrano (Espanha, 1904 – 1991) naturalmente exige, daquele que pretende abrir seu caminho para a formulação de uma tese de doutoramento, ousadia e perseverança reflexiva. Evidencia-se em seu escrito que, desde muito jovem é, sem dúvida, a maior qualidade de M. Zambrano a originalidade de pensamento. Seu encontro com José Ortega y Gasset teve grande influência em toda a sua trajetória como filósofa, assim como a aproximação com Octávio Paz para pensar sobre poética.

A originalidade da filosofia de María Zambrano não reside apenas na adoção da forma poética como modo de expressão, mas sobretudo na reconfiguração do próprio estatuto da racionalidade. Ao propor a razão poética, M. Zambrano não abandona a exigência de inteligibilidade própria da tradição filosófica, tampouco se entrega a uma recusa da razão enquanto tal. O que se observa é um deslocamento do centro da racionalidade: da abstração conceitual para a experiência vivida, da universalidade formal para a singularidade histórica, do sistema para o acontecimento.

Esse deslocamento implica uma crítica direta às formas dominantes da razão moderna, sobretudo àquelas orientadas pela separação entre sujeito e mundo. Uma razão que mantinha uma relação ontológica baseada na crença do poder da razão em desvendar a realidade objetiva do mundo e transformá-lo. Também critica a razão instrumental, que promove a reificação e alienação no intuito de manipular realidade e sujeitos. Essa razão que põe a ciência a seu serviço, tornando-a um instrumento de controle e de poder na reprodução do sistema capitalista. A razão poética proposta pela filósofa surge, assim, como uma tentativa de recompor uma unidade originária entre pensamento e vida, unidade esta que não pode ser alcançada por meio da lógica discursiva tradicional. Trata-se de uma racionalidade que não opera por dedução, mas por revelação; não por demonstração, mas por desvelamento progressivo do sentido.

Nesse horizonte, a palavra poética, empregada pela filósofa, não é ornamento

nem recurso estilístico, mas lugar de manifestação do real e, que através dela, a linguagem deixa de ser instrumento de representação e passa a ser compreendida como espaço de emergência do sentido, no qual o pensamento se reconhece como implicado naquilo que busca compreender. É nesse ponto que a filosofia zambranaiana se afasta decisivamente de uma razão dominadora e se aproxima de uma razão que escuta, acolhe e responde.

Após contato em profundidade com os escritos de M. Zambrano é inevitável que se saia, se não contaminada por suas ideias, influenciada por sua maneira de pensar a filosofia e, sobretudo, a criação literária. Seu modo *sui generis* de refletir sobre questões filosóficas e sua incansável busca pela palavra verdadeira marca seu nome como uma grande pensadora da filosofia contemporânea. Em meu caminho acadêmico, nos meandros de um encantamento pela filosofia, deparei-me com a obra de M. Zambrano em 2014 e logo fui arrebatada pelo pensamento da filósofa. Agora, após já feita a tradução de um de seus livros e vários escritos e entrevistas, compreendo que o que suspeitava aqui realiza-se: que em sua própria teoria abre-se o terreno fértil para uma abordagem original sobre problemas de tradução em filosofia. É diante de sua concepção filosófica sobre racionalidade que vejo a possibilidade de se pensar sobre a própria filosofia da tradução. Inspirada por esse pensamento proponho, como quem parte pelos *caminhos da floresta* guiada por questões também trabalhadas por M. Zambrano, delinear uma visão contemporânea sobre como abordar a tradução através da obra da autora.

Embora muitas questões sobre teoria da tradução já tenham sido estudadas por alguns pesquisadores (Ferdinand Saussure e Antoine Berman) e sem desconsiderar toda a produção seminal sobre filosofia da tradução de grandes nomes como Walter Benjamin e Jacques Derrida, apesar de suas teorias apresentarem fragilidades ora por serem muito abstratas, ora por defenderem um idealismo metafísico deixando-as, muitas vezes, distantes da prática tradutória e tornando-as de difícil aplicabilidade. Creio ser importante evidenciar a necessidade de se trabalhar a questão de uma racionalidade poética – cerne da tese a qual defendo, e conceito que se encontra pulverizado na obra de M. Zambrano através da razão poética – como princípio fundador da filosofia da tradução. Assim, proponho-me a incursionar por este prisma realizando, na presente tese, o que a própria filósofa entende por razão poética. Almejo com essa pesquisa abrir uma perspectiva para se pensar sobre os problemas filosóficos da tradução à luz da obra traduzida de M. Zambrano, reativando

certos elementos por ela apontados e visando, assim, apresentar conexões que possam promover a aproximação entre o discurso filosófico e o discurso poético/literário para, enfim, estabelecer um dialogismo em que um campo lance luz ao outro.

A compreensão da tradução como problema filosófico implica ultrapassar sua concepção estritamente técnica ou linguística. Essa dimensão filosófica da tradução aproxima-se diretamente da reflexão zambraniana sobre a linguagem. Linguagem, vista aqui de forma própria e ampliada, espaço que garante a possibilidade de se conectar com o real e dele deixar nascer a palavra. Assim como a razão poética não busca dominar o real, mas acolhê-lo em sua opacidade, a tradução reafirma ainda mais sua natureza de se apresentar como exercício dinâmico e nunca limitador da escrita, um caminhar que exige escuta e abertura diante do outro. Traduzir é reconhecer que o sentido nunca se oferece de maneira plena e que toda tentativa de dizer implica perda, deslocamento e também recriação. Dessa forma, a tradução vista e apresentada nesta tese, está intimamente ligada a constituição do ser, como assume M. Zambrano, não apenas por refletir uma concepção de linguagem, mas também pressupor uma determinada ética da relação oriunda desse fazer tradutório. Num contexto mais circunscrito da atividade tradutória, ao assumir a impossibilidade da equivalência absoluta, o tradutor se move no espaço da fidelidade imperfeita, onde a tarefa não é reproduzir o mesmo, mas responder ao chamado do texto que tem diante de si. É nesse ponto que a tradução se articula com uma racionalidade poética, a qual aceita o inacabamento como condição constitutiva. Traduzir não se reduz à passagem de um conteúdo de uma língua a outra, mas envolve uma experiência de mediação que coloca em jogo o sentido, a alteridade e os limites da compreensão. Nesse contexto, a tradução revela-se como um acontecimento hermenêutico, no qual o sujeito tradutor é constantemente confrontado com aquilo que resiste à plena inteligibilidade.

Em relação à sua estrutura, nossa tese assim poderá se apresentar: no Capítulo 1 mostrarei minha concepção de linguagem e porque a tradução pode ser considerada um ponto decolonizante; no Capítulo 2 me debruçarei sobre discurso poético, ser e alteridade através da contribuição de Paul Ricœur; no Capítulo 3, apresentarei um diálogo de P. Ricœur com a ética do cuidado de Martin Heidegger e Carol Gilligan; no Capítulo 4, reconstruirei a visão de P. Ricœur com relação ao papel *meta* – na passagem da metafísica à moral – desenvolvendo a proposta sobre o meta-

papel da poesia no entendimento e na construção da ética e da poética; no Capítulo 5 abordarei o tema num viés hermenêutico, circunscrevendo a razão poética e seu papel para a ampliação da linguagem em vista a teoria da imagem de M. Zambrano, além de trabalhar algumas traduções seguindo o método proposto pela filósofa, tratarei a questão de linguagem traçando uma relação entre o papel do tradutor – no âmbito da racionalidade poética – para desenvolver a proposta sobre o fundamento racional poético no entendimento e na concepção de uma nova visada da filosofia da tradução; no Capítulo 6 apresentarei casos concretos da aplicação de minha concepção de tradução através do que entendo ser a racionalidade poética; e no Capítulo 7 circunscreverei a hermenêutica de María Zambrano em paralelo com meu narrar, aplicado ao método construído e ao objeto tradutório, o Jornal Poesia. Por fim, apresentarei minhas considerações conclusivas.

2 DA NATUREZA DA LINGUAGEM, OU SOBRE O REAL

Ela vem tropegando por sobre os
 Seixos à noite, fica
 acuada fora do
 Alcance da minha fogueira
 Vou a seu encontro no
 Limite da luz

Gary Snyder¹

María Zambrano, em toda sua obra, buscou incessantemente uma maneira de estruturar sua concepção de razão e, conseqüentemente, sua acepção de linguagem. A linguagem, tal como compreendida por M. Zambrano, não pode ser reduzida a um sistema de signos destinado à representação do mundo. Ela se configura, antes, como um acontecimento no qual o real se deixa entrever sem jamais se esgotar. Um momento anterior que exige adentrar no esteio do real, regido pelo silêncio. Falar não é apenas nomear o que já está dado, mas participar de um processo no qual o sentido se constitui na própria enunciação, nesse movimento de abrir-se ao não dito. Essa concepção rompe com a ideia de uma linguagem transparente e controlável. Uma linguagem previamente instituída. Ao contrário, assim como a palavra poética é marcada pela ambigüidade, pelo silêncio e pela hesitação, elementos que não indicam falha, mas fidelidade à complexidade da experiência humana. O dizer poético reconhece seus próprios limites e, justamente por isso, mantém aberta a possibilidade de compreensão.

Independentemente do lugar de onde fala, todo ser existente, seja ele poeta, místico ou filósofo, se depara com o desafio contido nessa frase «podemos muito bem ser apenas...». Mais uma razão para nos escutarmos mutuamente,

¹ It comes blundering over the/ Boulders at night, it stays/ Frightened outside the/ Range of my campfire/ I go to meet it at the/ Edge of the light. (Re-habitar: ensaios e poemas de Gary Snyder, Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2005; tradução Luci Collin).

a fim de tornar mais audíveis as respostas que uns e outros – «talvez» – tenham encontrado. (Greisch, 1985.)² (Tradução própria)

Nesse sentido, a linguagem torna-se espaço de criação, pois nela se manifesta a relação de sentido que está aberta ao mistério e que está baseada no amor. Falar, escrever implica assumir uma posição diante do mundo e do outro, reconhecendo que toda palavra é resposta a algo que a antecede e que também é, a palavra, algo que pode se renovar e se reestruturar. A racionalidade poética, portanto, limita a condição de interpretação do mundo, como faz a filosofia. Ela acolhe o inaudito como condição de possibilidade a uma realidade inovadora.

Apesar de seu texto ser considerado hermético, por estar estruturado principalmente sobre metáforas, entendemos que este é o cerne de seu conceito de razão, sua maneira de ver e compreender o que seria a linguagem humana. Ao compreender seu esforço, também o faço na intenção de elaborar minha própria concepção de linguagem, para então sobre estes trilhos tecer o caminho que me coloca como tradutora e intérprete de seu conceito primordial, a razão poética. Ao considerar esta, a razão poética, a ideia principal da filosofia zambraniana, o faço com a consciência de que terei que articular diversos pensadores, pois ao olhar para trás não posso desprezar aqueles e aquelas que já compuseram meu repertório e minha visão filosófica. Entendo, também, que minha ação de interpretar e até mesmo traduzir M. Zambrano está no âmbito da hermenêutica filosófica. Nesse sentido inicio com a pergunta que para mim é fundamental para compreendermos este trajeto: O que é a linguagem?³ Quando nos deparamos com esta pergunta imediatamente a resposta é dada como um consenso: a linguagem é a capacidade humana para acessar conhecimentos, por meio de sistemas complexos de comunicação criados e utilizados por esta mesma capacidade, e seu estudo científico da linguagem, em qualquer um

² Quel que soit le lieu à partir duquel il parle, tout existant, qu'il soit poète, mystique ou philosophe, se trouve confronté au défi contenu dans ce «on peut très bien n'être que ...». Raison de plus de s'entre-écouter pour rendre plus audibles les réponses que les uns et les autres present – «peut-être» – avoir trouvé. (Greisch, 1999.)

³ Teoricamente podemos considerar a linguagem por duas vertentes filosóficas: linguagem como representação e linguagem como acontecimento. A linguagem como representação, sistema de signos ou símbolos que se referem a, ou "espelham", a realidade exterior ou os conceitos mentais. A linguagem como representação não apenas reflete sobre seu estatuto, mas a considera como prática social e como ação que constitui a realidade; Cf.: A linguagem como acontecimento é uma perspectiva teórica que vê a linguagem não apenas como um sistema de signos ou ferramenta, mas como um evento dinâmico, criativo e transformador, que produz realidade, subjetividade e história, rompendo com o estático e revelando o inesperado no uso cotidiano, filosófico e literário, sendo central em correntes como a Análise do Discurso e a filosofia de Heidegger, com foco na enunciação e na produção de sentidos novos. (Casanova, 2022)

de seus sentidos, é chamado linguística. Entretanto, esse tipo de resposta acessa apenas um ponto específico do que seria a linguagem, sua utilidade. No entanto, quando a filosofia faz essa pergunta, refere-se à natureza da linguagem. Ora, por ter esta capacidade de criar e utilizar sistemas complexos para comunicar ou se chegar ao entendimento teórico de algo é que alguns poderão dizer que a linguagem é um meio pelo qual se chega a resultados específicos sobre conhecimento e, neste sentido, é possível até considerar a própria linguagem como o principal problema da filosofia. De uma maneira mais específica, ao perguntarmos “o que é a linguagem”, estamos novamente evocando a *Arché*. Pensar a origem, vale lembrar Giorgio Agamben⁴, não se refere a voltar ao passado em determinado ponto histórico. *Arché* não está submetida à tradição ou alterações externas, é o que está em todos os momentos, em todas as coisas existentes. Aparentemente, o que percebemos como linguagem para María Zambrano estaria ligada a este elemento primeiro, o próprio vazio, o nada capaz de criar. Para ela, somente uma razão livre, não conceitual e que ultrapassa o racionalismo, será capaz de revelar o que está de algum modo oculto. Desta maneira, ao considerarmos essa concepção de *Arché*, o elemento original de tudo, uma segunda questão se coloca: qual é a língua originária?

Certa vez alguém me disse sobre um homem que fala com abelhas. Não sei precisamente se alguém disse, se eu vi em algum lugar ou se imaginei. Eu creio ser possível que humanos se comuniquem com outros seres, abelhas, por exemplo. Ao dar por certo que pessoas se comunicam com outros seres neste planeta, penso que em nenhum momento fiz qualquer exercício mental para comprovar isso que acredito. Não me questioneei sobre a forma ou a estrutura da linguagem que usariam, homem e abelha, para se entenderem. Entretanto, percebo que não há crença religiosa em minha afirmação: todos os seres se comunicam. O planeta está em constante interação e, por assim dizer, em comunicação de tudo com todos. Isso está no âmbito espiritual, o que para M. Zambrano relaciona-se com a alma. Essa comunicação independe de uma gramatologia ou filosofia da linguagem. Ela é única e completamente espiritual, como pensava Walter Benjamin⁵. Uma condição espiritual mais próxima ao pensamento de Baruch Spinoza, que o articulado por um viés

⁴ AGAMBEN, G. **L'archiologia**. Instituto Italiano per gli studi Filosofici, 2017.

⁵ BEJAMIN, W. Escritos sobre mito e linguagem, 2013.

filosófico, é algo corpóreo que se manifesta pelo pensamento. W. Benjamin o trata como a natureza da linguagem e que de alguma maneira todos os seres existem nela.

A linguagem comunica a essência linguística das coisas. Mas a manifestação mais clara dessa essência é a própria linguagem. A resposta à pergunta “O que comunica a linguagem?” deve ser: “Toda linguagem comunica-se a si mesma”. A linguagem desta lâmpada, por exemplo não comunica a lâmpada (pois a essência espiritual da lâmpada, na medida em que é comunicável, não é em absoluto a própria lâmpada), mas a lâmpada-linguagem, a lâmpada-na-comunicação, a lâmpada-na-expressão. Pois a linguagem é assim: a essência linguística das coisas e sua linguagem. A compreensão da teoria da linguagem depende da capacidade de levar essa asserção a um grau de clareza que elimine qualquer aparência de tautologia. Essa proposição não é tautológica, pois significa que aquilo que é comunicável em uma essência espiritual é sua linguagem. Tudo repousa nesse “é” (que equivale a dizer “é imediatamente”). – Não se trata de dizer que aquilo que é uma essência espiritual é comunicável se manifesta mais claramente na sua língua, como acabamos de dizer, de passagem, no início deste parágrafo; mas esse elemento comunicável é a linguagem mesma sem mediações. (Benjamin, 2013, p. 53)

Ao pensarmos com W. Benjamin que toda linguagem comunica a si mesma, admitimos que pedra, planta, bicho comunicam. Esse sistema que chamamos vida, que representa e está contido neste planeta específico, possui uma linguagem que comunica a si mesma. A natureza dessa vida é uma linguagem específica que se mantém ao se comunicar. Assim, assumimos existir uma linguagem original que não está em lugar algum, mas em tudo⁶. Uma linguagem que não depende da palavra⁷. Uma linguagem que não depende da palavra, pois a palavra é algo – como diz M. Zambrano em *Claros del bosque* – criação humana para anunciar algo.

Que a palavra tenha de ser concebida humanamente é a única maneira de explicar que ela exista, continue a existir e venha a existir. Seria válido, se não fosse obrigatório pela linguagem ensinada, a linguagem que é dança e que mostra algo mais nas abelhas; seria válido o canto opaco da coruja que avisa a corça e a gazela que o caçador está à sua procura. Mas, essa notificação que salta a diferença entre as espécies animais, o que nos diz sobre a linguagem notificativa, indicativa, aviso de algo sem mais nada determinado? E o que nos notifica a dança das abelhas destacadas do enxame para procurar um novo lugar onde se abrigar? A dança e o canto

⁶ AGAMBEN, G. **Quando a casa queima**. Belo Horizonte: Âyiné, 2021.

⁷ Uma linguagem que não depende da palavra, pois a palavra é algo – como diz M. Zambrano em *Claros del bosque* – criação humana para anunciar algo. “Que la palabra haya de ser concebida humanamente es lo único que da cuenta de que haya y aun exista, llegue a existir, la palabra. Valdría si no el obligada pela aula lenguaje, el lenguaje que es danza que notifica y algo más en las abejas; valdría el canto opaco de la lechuza que avisa a la cierva y a la corza que el cazador va en su busca. Mas, esta notificación que salta la diferencia entre las especies animales, ¿qué nos dice ya acerca del lenguaje notificativo, indicativo, aviso de algo determinado sin más? ¿Y qué nos notifica la danza de las abejas destacadas del enjambre para buscar lugar nuevo donde albergarlo? ¿Dicen algo, danza y canto, más allá de lo que notifican? ¿Anuncian ya la palabra?; y palabra propiamente es sólo aquella que es concebida, albergada, la que inflige privación, la que puede irse y esconderse, la que no da nunca certeza de quedarse, la que va de vuelo.” (p. 56-57)

dizem algo além do que notificam? Anunciam já a palavra? E palavra propriamente dita é apenas aquela que é concebida, abrigada, que inflige privação, que pode ir embora e se esconder, que nunca dá certeza de ficar, a que sai voando.” (Zambrano, 1986. p. 56-57. Tradução própria)

É essa condição que W. Benjamin trata como espiritual, o estatuto ontológico da linguagem que comporta todas as línguas pela qual a vida humana se desenvolve e que chamamos anteriormente de *Arché*. É nesse lugar que sapo, folha, vento se comunicam. É aí que homem e abelha se comunicam. Mas, antes de agirmos em linguagem, aparentemente, atendemos a uma essência linguística que é a de pensar sobre o que pensamos. Em outras palavras, fomos ludibriados⁸ ao aceitarmos que nossa essência é o pensamento e ele é a nossa língua (para não fugir da terminologia de W. Benjamin). Uma boa explicação sobre essa diferença encontramos na obra “Quando a casa queima” de G. Agamben. Segundo o filósofo, dialeto e língua são os elementos constitutivos primários do ser humano. O dialeto representado pelo pensamento e a língua pela capacidade de elaborar questões e tentar representar a realidade através da articulação de palavras na busca pela verdade e na construção do conhecimento. É essa união que fez surgir a filosofia e de alguma maneira também a poesia, as quais se apartam inicialmente na aplicação da gramática.

Na tentativa de delimitar ou apresentar uma das faces desse problema podemos especular que ao se tomar a linguagem como “o problema”, surge uma infinidade de questões. A mais comum delas é a escrita. Marguerite Duras sugere em seu livro “Escrever” que é necessário solidão para a atividade da escrita, uma solidão criada, forjada na intenção única de escrever. Uma solidão que vira livro ou morte. Entretanto, a escrita ou o discurso é algo posterior ao que pretendemos abordar aqui, mas se faz necessário começar por ele. Em outras palavras, o problema que hoje se apresenta como desdobramento das infinitas questões sobre a linguagem, e que na ética tratamos como questões sobre alteridade, precisa ser introduzido anteriormente ao tema mesmo a ser tratado, o silêncio como o princípio da linguagem. “O silêncio revela o coração em seu ser. [...] E o silêncio se espalha como um meio que não faz sentir seu peso nem sua limitação; neste puro silêncio não se percebe privação alguma”⁹. (Zambrano, 1986. p. 30)

⁸ Digo isso no sentido de termos acreditado numa essência humana sem considerar antes a existência. Refiro-me aqui a toda tradição existencialista em que me pauto para apontar esta crítica.

⁹ “El silencio revela al corazón en su ser. [...] Y el silencio se extiende como un medio que no hace sentir su peso ni su limitación; en este puro silencio no se advierte privación alguna.”

Toda ação humana está relacionada a algum tipo de discurso, pois “discurso é o acontecimento de linguagem”¹⁰. É próprio do pensar e agir humano a ação nominativa e estruturação narrativa para sua compreensão, para sua expressão e conseqüentemente sua mecânica da interação.¹¹ A narrativa, independente de como ela se apresente, é o meio principal para a elaboração e adução de ideias sobre e para o mundo. Compreender processos, decodificá-los e elaborá-los em discursos cumpre o maior e mais importante papel da civilização e cultura realizado pela humanidade. E é sob e a partir dessa perspectiva que nos cumpre evidenciar que a própria formalização do pensamento filosófico se dá através de discursos que tiveram na história roupagens e formas distintas desde a Grécia Antiga. Um exemplo são os diálogos de Platão, que têm como mote o desenrolar dos temas os quais tratamos como universais, apresentados pelo filósofo. Em *Teeteto*, tomado aqui como um breve exemplo, Platão apresenta a pergunta “O que é o saber?” proposta por Sócrates e, num caminhar por questões e possíveis respostas, transita do discurso comum para o discurso racional. Um aparente diálogo despretensioso, em certo sentido, inaugura a raiz dialética da filosofia ao apresentar um elaborado argumento de passagem da opinião ao conhecimento.

Não obstante toda a contribuição dada por Platão e Aristóteles – este ao apresentar o silogismo como uma estrutura lógica para a compreensão do que vem a ser a validade e aquele em resposta à oposição entre Eleatas e Sofistas que nos propõem o valor de verdade – ao que chamamos a parte estrutural da linguagem e do próprio discurso, transitam também esses filósofos por gêneros e formas literárias, o que amplia toda a abrangência da narrativa. Essa tradição pedagógica e reflexiva que anteriormente se dava pela oralidade, *logos*¹² em seu real significado: a fala, passa a existir e a se configurar também através da escrita.¹³ A narrativa, relação dialogal entre

¹⁰ Ricœur, P. 1991, p. 186.

¹¹ Como em M. Foucault, M. Bakhtin, J. Derrida, J. Lacan, E. Benveniste, R. Jakobson, entre tantos outros.

¹² ZAMBRANO, M. Filosofia e poesia. p. 10 “o logos, a palavra criadora e ordenadora, que põe em movimento e legisla.”

¹³ O discurso ao qual nos referimos é o discurso poético, que age como metapoesia escrita e sustenta – o que apresento como minha tese no doutorado em Filosofia na Universidade de Coimbra – o metaelemento que amplia a reflexão acerca dos problemas enfrentados no âmbito da ética e também como nos propõe a poeta teórica norte americana Jane Hirshfield sobre como o funcionamento da poesia é completamente transformado quando o seu registro passa de verbal a escrito: Cf “A corrente da estrutura narrativa pode ser quebrada, e então o pensamento é libertado dos seus vínculos com o tempo e o espaço. O conhecimento anteriormente ligado somente a ações

fala e escrita, tem como primeira consequência hermenêutica limitar ou aprisionar o conhecimento em determinado gênero linguístico, como aponta Paul Ricœur

[...] a distanciação não é o produto da metodologia e, a este título, alguma coisa justaposta e parasitária; ela é constitutiva do fenômeno do texto como escrita; ao mesmo tempo, ela é também a condição da interpretação; a *Verfremdung* não é apenas aquilo que a compreensão deve vencer, ela é também aquilo que a condiciona. Estamos, assim, preparados para descobrir uma relação muito mais dicotômica entre objectivação e interpretação e, por conseguinte, muito mais complementar do que a que tinha sido instituída pela tradição romântica. A passagem da fala à escrita afecta o discurso de vários outros modos, em particular, o funcionamento da referência é profundamente alterado quando já não é possível mostrar a coisa de que se fala como pertencendo à situação comum aos interlocutores do diálogo; [...] No discurso oral, o problema resolve-se, finalmente, na função ostensiva do discurso; por outras palavras, a referência resolve-se no poder de mostrar uma realidade comum aos interlocutores; ou, se não se pode mostrar a coisa de que se fala, pelo menos, pode-se situá-la em relação à única rede espaço-temporal à qual pertencem também os interlocutores; é, finalmente, o «aqui» e o «agora», determinados pela situação do discurso, que fornecem a referência última a todo o discurso; com a escrita, as coisas começam já a mudar; já não há, efectivamente, situação comum ao escritor e ao leitor; ao mesmo tempo, as condições concretas do acto de mostrar já não existem. É, sem dúvida, esta abolição do carácter revelador ou ostensivo da referência que torna possível o fenómeno a que nós chamamos «literatura» em que pode ser abolida toda a referência à realidade dada. Mas é, essencialmente, com o aparecimento de certos géneros literários, geralmente ligados à escrita, mas não necessariamente tributários da escrita, que esta abolição da referência ao mundo dado é levada às suas condições mais externas. O papel da maior parte da nossa literatura, parece, é destruir o mundo. Isso é verdade para a literatura de ficção-conto, novela, romance, teatro, mas também para toda a literatura que podemos dizer poética, em que a linguagem parece glorificada para si mesma, à custa da função referencial do discurso vulgar. [...] E, no entanto, não há discurso tão fictício que não venha a cair na realidade, mas a um outro nível mais fundamental do que aquele que atinge o discurso descritivo, constativo, didáctico, a que nós chamamos linguagem vulgar. (Ricœur, 1991, p.121)

Esse limite dado pela escrita aliena a própria linguagem humana da realidade, pois apresenta algo já configurado e com intencionalidade. O texto passa a ocupar o lugar do fenômeno, agindo numa duplicidade entre apresentar o conteúdo e ser o caminho de seu entendimento.

Considerando a literatura, a verdade metafórica expressa todo seu poder heurístico ao se propor, a partir da relevância semântica literal, a apontar o aspecto ontológico da comparação feita entre o *ver-como* e *ser-como*, ou seja, o *ver-como* revelado pela metáfora e a ordem extralinguística pertencente à própria linguagem

personificadas se expande a um campo denso de ideias e proposições; substantivos são usados abstratamente; novas relações lógicas e complexas aparecem. O próprio pensamento, junto com os meios de registrá-lo, toma forma, torna-se um objeto equivalente a outras “coisas”. No processo, a consciência é tanto libertada quanto fragmentada.” (Hirshfield, 1997, p. 190).

poética, que é capaz de clarear valores inacessíveis à linguagem normal ou literal revelados pela ação da leitura caracterizado pelo *ser-cómo*. Em outras palavras, “a poesia faz-nos ver o que a prosa não pode detectar”¹⁴. É sob esse prisma que se pode considerar que na analogia, ou metáfora, não se trata apenas de uma estruturação linguística suscetível à autorreferência, mas que elas são um fundamental elemento de relação da linguagem com o mundo, passando o símbolo a um status semântico que desvela o recôndito da experiência. Seria, segundo P. Ricœur, um atributo da linguagem poética acessar o segredo das coisas no intuito de propor uma nova narrativa da realidade, por ser ela liberta das condições e dos constrangimentos que outros gêneros não conseguem fazer plenamente¹⁵. É esse o esteio usado pelo filósofo para mais tarde propor uma *refiguração* que servirá como a ligação entre a intenção da metáfora, a linguagem e o ato da leitura.

Em Paul Ricœur, a noção de refiguração ocupa um lugar decisivo na hermenêutica da narrativa e deve ser compreendida no interior da dinâmica da tríplice mimese, na qual vida, narrativa e leitura se articulam mutuamente¹⁶. A refiguração corresponde ao terceiro momento desse processo (mímesis III) e designa o ponto em que o mundo configurado pelo texto narrativo entra em relação com o mundo pré-figurado do leitor¹⁷. Trata-se, portanto, de um acontecimento hermenêutico que não se limita à compreensão intelectual de um enredo, mas envolve uma transformação efetiva da maneira como o leitor compreende o tempo, a ação e a si mesmo. A leitura não é entendida como recepção passiva de um sentido já dado, mas como um encontro no qual o texto propõe um mundo possível que pode ser habitado, ainda que provisoriamente, pelo leitor¹⁸. A refiguração supõe, assim, que a narrativa possui um poder de mediação entre a experiência vivida e a reflexão sobre essa experiência. Ao configurar o tempo por meio da intriga, a narrativa reorganiza a dispersão dos acontecimentos e torna inteligível aquilo que, na vida prática, se apresenta de forma fragmentada¹⁹. No entanto, esse trabalho configurador não se completa no texto em

¹⁴ Ricœur, P. 1997, p. 92.

¹⁵ Ricœur, P. 1997. P. 93.

¹⁶ RICŒUR, Paul. **Temps et récit**. Tome I: *L'intrigue et le récit historique*. Paris: Seuil, 1983.

¹⁷ RICŒUR, Paul. **Temps et récit**. Tome III: *Le temps raconté*. Paris: Seuil, 1985.

¹⁸ RICŒUR, Paul. **Du texte à l'action: essais d'herméneutique II**. Paris: Seuil, 1986.

¹⁹ RICŒUR, Paul. *Temps et récit*, t. I

si. Ele se realiza plenamente apenas no ato da leitura, quando o leitor, ao confrontar-se com a proposta de mundo do texto, rearticula sua própria experiência temporal²⁰. A refiguração não apaga o mundo do leitor, mas o desloca, introduzindo uma distância reflexiva que permite uma nova compreensão de si e do agir humano²¹.

É nesse sentido que Ricœur atribui à refiguração um alcance ético fundamental. Ao refigurar o mundo do leitor, a narrativa amplia o horizonte das possibilidades de ação e contribui para a constituição daquilo que o filósofo denomina identidade narrativa²². O sujeito passa a compreender-se como alguém cuja vida pode ser contada, reinterpretada e assumida como uma história aberta, marcada tanto pela continuidade quanto pela ruptura²³. Essa compreensão narrativa de si não produz normas morais diretas, mas favorece a emergência de uma responsabilidade que se exerce no tempo, na promessa e na imputação dos atos. A refiguração, nesse sentido, não moraliza a narrativa, mas funda uma ética indireta, mediada pela imaginação e pela interpretação²⁴. Faz-se necessário destacar que a refiguração não deve ser confundida com um efeito psicológico de identificação nem com uma lição moral transmitida pelo texto. Ricœur insiste que a eficácia ética da narrativa é inseparável de sua forma simbólica e de sua capacidade de manter aberto o sentido²⁵. O texto não prescreve condutas, mas convida o leitor a experimentar novas formas de compreender o mundo e a ação humana. A refiguração preserva, assim, a alteridade do texto e a liberdade do leitor, configurando uma relação ética fundada na mediação e não na imposição.

Compreender o que o filósofo propõe como discurso é fundamental para esclarecer a relação existente entre a semântica e a pragmática da ação, numa mediação de autocompreensão no que integra a analítica da ação e sua hermenêutica. Em Paul Ricœur, o discurso ocupa uma posição central porque ele constitui o lugar filosófico de articulação entre linguagem e ação, superando abordagens que reduzem a linguagem a um sistema abstrato de signos ou a um

²⁰ RICŒUR, Paul. *Temps et récit*, t. III.

²¹ RICŒUR, Paul. **Du texte à l'action**, op. cit.

²² RICŒUR, Paul. **Soi-même comme un autre**. Paris: Seuil, 1990.

²³ RICŒUR, Paul. *Soi-même comme un autre*, especialmente o estudo sexto (identidade narrativa).

²⁴ RICŒUR, Paul. **Temps et récit**, t. III.

²⁵ RICŒUR, Paul. **Du texte à l'action**, op. cit.

simples instrumento comunicativo²⁶. P. Ricœur compreende o discurso como ato de dizer sobre algo a alguém, isto é, como um acontecimento linguístico situado, dotado de sentido e orientado para o mundo. Essa concepção permite esclarecer a relação entre semântica e pragmática, na medida em que o discurso não se limita à produção de significados, mas envolve sempre uma iniciativa do sujeito no mundo da ação.²⁷

Do ponto de vista semântico, o discurso é o lugar onde o sentido se constitui efetivamente. Para P. Ricœur, não são as palavras isoladas que dizem algo, mas o enunciado enquanto unidade de discurso, pois é nele que se estabelece a referência e a capacidade da linguagem de visar um mundo²⁸. A semântica do discurso, portanto, não se restringe à análise estrutural do significado, mas inclui a problemática da referencialidade, isto é, da relação entre linguagem e mundo²⁹. Falar é sempre propor uma certa compreensão da realidade humana, ainda que essa proposta permaneça aberta à interpretação.

Entretanto, P. Ricœur insiste que o discurso não pode ser compreendido apenas em sua dimensão semântica. O discurso é também, e inseparavelmente, um ato, o que o inscreve no domínio da pragmática³⁰. Falar é agir: prometer, narrar, ordenar, justificar ou imputar responsabilidades são atos realizados por meio do discurso. É nesse ponto que o discurso se torna fundamental para a compreensão da ação humana, pois revela que toda ação significativa é mediada simbolicamente e não pode ser reduzida a um comportamento observável³¹.

A originalidade da proposta ricœuriana reside em mostrar que a semântica do discurso e a pragmática da ação não pertencem a ordens separadas, mas se articulam no próprio acontecimento do dizer³². Ao proferir um discurso, o sujeito não apenas produz sentido, mas se compromete com o que diz, expondo-se à interpretação e à imputação. Assim, a pragmática da ação depende da semântica que torna essa ação inteligível, narrável e passível de avaliação ética. Essa mediação torna-se particularmente evidente na análise da narrativa, compreendida por P. Ricœur como

²⁶ RICŒUR, Paul. **Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique**. Paris: Seuil, 1969.

²⁷ RICŒUR, Paul. **Du texte à l'action: essais d'herméneutique II**. Paris: Seuil, 1986.

²⁸ RICŒUR, Paul. **Le conflit des interprétations**, op. cit.

²⁹ RICŒUR, Paul. **Du texte à l'action**, op. cit.

³⁰ RICŒUR, Paul. **Soi-même comme un autre**. Paris: Seuil, 1990.

³¹ RICŒUR, Paul. **Soi-même comme un autre**

³² RICŒUR, Paul. **Le conflit des interprétations**, op. cit

uma forma privilegiada de discurso³³. Na narrativa, a ação humana é configurada temporalmente por meio da intriga, permitindo compreender motivos, intenções e consequências³⁴. O discurso narrativo transforma a ação em algo interpretável, articulando o nível semântico do sentido ao nível pragmático da atuação no mundo³⁵. Dessa forma, o discurso aparece como o lugar de passagem entre o dizer e o fazer, condição de possibilidade para uma hermenêutica da ação e para uma ética fundada na responsabilidade.³⁶

Paul Ricœur opera um aprofundamento nas questões da teoria da ação através da teoria narrativa. Ele, em busca da dialética explicação-compreensão, depara-se com a problemática da ação, do texto e da história; a ação ocupa a posição mediadora entre os outros dois temas. Numa espécie de retorno a Aristóteles, ampara sua pesquisa no discurso figurativo, aquilo que pode ser aceito como linguagem e que diz algo pela primeira vez. Mesmo considerando o discurso poético como a capacidade de demonstrar conceitos, P. Ricœur reconhece que há outros tipos de discursos com seus próprios interesses semânticos e que se relacionam entre si, o que o leva a amadurecer e formular sua teoria narrativa. Diante disso, interessamos a condição de inacabado³⁷ ao que chamamos de discurso filosófico. Esse discurso que nasceu da fala – *logos* –, dependente de uma gramática criada pela própria filosofia, que se estruturou pela escrita e que a cada vez que se aprofunda no problema desdobra-o em outros tantos aparentemente indissolúveis.

Retornando a W. Benjamin, todo ser tem sua própria língua, que é a sua essência linguística. É importante salientar que a essência vista por W. Benjamin é diferente da proposta por Aristóteles. Ele não afirma que a essência humana é o pensamento e que por esta razão ocupa um lugar diferenciado entre outros seres vivos. Para ele a própria linguagem é o local espiritual do ser humano, não por ter sido dada ou atribuída numa tradição teológica, ao contrário, a linguagem existe antes mesmo da criação humana de suas teorias, antes de tematizar a linguagem com suas questões sobre verdade e a separação definitiva entre poesia e filosofia; antes mesmo

³³ RICŒUR, Paul. **Temps et récit**. Tome I. Paris: Seuil, 1983.

³⁴ RICŒUR, Paul. **Temps et récit**, t. I.

³⁵ RICŒUR, Paul. **Temps et récit**, t. III. Paris: Seuil, 1985.

³⁶ RICŒUR, Paul. **Du texte à l'action**, op. cit.

³⁷ AGAMBEN, G. **La voce**. Instituto Italiano per gli studi Filosofici 2019.

de pôr a casa em chamadas ao tentar construir uma história, uma verdade, através da fala, da palavra e de teorias ou pela elaboração discursiva de conhecimento. Essa construção metafísica do mundo e todos os seus conceitos, e que ainda está inacabada, indefinida, como sugere G. Agamben³⁸, é para W. Benjamin³⁹ o âmbito espiritual humano e para María Zambrano é o princípio constitutivo de uma razão poética. Uma razão imprecisa, ambígua e metafórica capaz de alcançar o verdadeiro ser das coisas. Razão da qual a filosofia deve se servir, pois se mostra límpida e sem temor de acessar os recônditos mais obscuros da natureza humana. Uma razão que não forja o bem, nem tampouco a verdade numa proposta idealizada de vida plena. Essa razão que forja o conhecimento, razão moderna da qual M. Zambrano se distancia em sua crítica, construiu um mundo de mentiras que está se tornando inabitável. Um mundo que desenvolveu inúmeras línguas a fim de dominar sua linguagem. Um mundo forjado através da *colonização da palavra*.

Antes que tal uso da palavra surgisse, antes que ela própria, a palavra, fosse colonizada, haveria apenas palavras sem linguagem propriamente dita. Ao ser humano foi fatalmente permitido colonizar a si mesmo, seu ser e seu ter. E se esse tivesse sido o verdadeiro argumento de sua existência na Terra, a palavra não lhe teria sido dada, confiada. A linguagem não precisa dela, como hoje se sabe de tantas maneiras. E assim existirá a pluralidade de linguagens dentro da mesma língua, da linguagem descendente da primeira palavra com a qual o homem lidava como um dom de graça e verdade, a palavra verdadeira sem opacidade e sem sombra, dada e recebida no mesmo instante, consumida sem desgaste; centelha que se reacendia a cada vez. Palavra, palavras não destinadas, como as pombas de depois, ao sacrifício da comunicação, atravessando vazios e lintéis, fronteiras, palavras sem peso de comunicação alguma nem de notificação. Palavras de comunhão. Essas palavras circulariam sem encontrar obstáculo, como por descuido. E como tudo o que é humano, mesmo na plenitude, deve ser plural, não haveria uma única palavra, haveriam várias, um enxame de palavras que iriam repousar juntas na colmeia do silêncio, ou em um único ninho, não longe do silêncio do homem e ao seu alcance (Zambrano, 1986, p. 50).⁴⁰

³⁸ AGAMBEN, G. **La voce**. Instituto Italiano per gli studi Filosofici 2019.

³⁹ BEJAMIN, W. **Escritos sobre mito e linguagem**, 2013. p. 49-51.

⁴⁰ ZAMBRANO, M. Claros del bosque. p. 50 Antes de que tal uso de la palabra apareciera, de que ella misma, la palabra, fuese colonizada, habría sólo palabras sin lenguaje propriamente. Al ser humano le ha sido permitido, fatalmente, colonizarse a sí mismo; su ser y su haber. Y de haber sido esto el verdadero argumento de su vivir sobre la tierra, la palabra no le habría sido dada, confiada. El lenguaje no la necesita, como hoy bien se sabe de tantas maneras. Y así existirá la pluralidad de lenguajes dentro del mismo idioma, del lenguaje descendiente de la palabra primera con la que el hombre trataba en don de gracia y de verdad, la palabra verdadera sin opacidad y sin sombra, dada y recibida en el mismo instante, consumida sin desgaste; centella que se reencendía cada vez. Palabra, palabras no destinadas, como las palomas de después, al sacrificio de la comunicación, atravesando vacíos y dinteles, fronteras, palabras sin peso de comunicación alguna ni de notificación. Palabras de comunión. Circularían estas palabras sin encontrar obstáculo, como al descuido. Y como todo lo humano, aunque sea en la plenitud, ha de ser plural,

Não há linguagem que se estabeleça em compreensão estando submetida à força. É necessário libertar a linguagem para que ela se manifeste. Abandonar os conceitos que exigem o bem fundador da verdade, o fundador do correto, o fundador do consenso que só se dará através da linguagem pura racionalizada. Há de se admitir a multiplicidade de desejos e juízos, a parte humana que jamais será abandonada. Quem sabe possamos aceitar o que M. Zambrano⁴¹ entende como o clarão do bosque, este espaço aberto, mas muitas vezes inacessível, da possibilidade. Não mais o dever moral ou a finalidade humana, mas o incerto do ser, o existir na linguagem. Não se trata, enfim, de se optar por qual língua convenceremos, mas perguntar: o que faremos da língua? “A língua não é um dado, é uma construção histórica. É a força primeira importantíssima, um dispositivo que auxiliou a construção da cultura ocidental”⁴². Olhando por este prisma, é possível imaginar um outro mundo que faz da língua o caminho para sua existência. Esse é o momento em que percebemos o que podemos fazer dessa construção, pensar a língua como o dispositivo de compreensão, de tradução do mundo, como propôs George Steiner⁴³. E quando falo mundo, penso na concepção latina de *mundus*, o “conjunto formado pelo espaço com todos os seus corpos e seres”⁴⁴. Esse elemento ético da tradução, e por consequência da língua humana, requer que antes de tudo se traduza o mundo, numa atitude que P. Ricœur chama de “hospitalidade linguística”⁴⁵, não no exercício de atribuir sentido, mas no de se estar aberto a perceber a linguagem que só se manifesta no silêncio. Esse posicionamento nos faz acreditar em uma natureza decolonial da tradução.

no habría una sola palabra, habrían de ser varias, un enjambre de palabras que irán a reposarse juntas en la colmena del silencio, o en un nido solo, no lejos del silencio del hombre y a su alcance.

⁴¹ ZAMBRANO, M. Claros del bosque.

⁴² AGAMBEN, G. **Quando a casa queima**. Belo Horizonte: Âyiné, 2021. O mesmo tema é encontrado em seu livro “Ideia da prosa”. p. 26 no trecho: Um belo rosto é talvez o único lugar onde há verdadeiramente silêncio. Enquanto o caráter deixa no rosto as marcas de palavras não ditas, de intenções não realizadas, enquanto a face do animal parece sempre estar a ponto de proferir palavras, a beleza humana abre o rosto ao silêncio. Mas o silêncio – que advém aqui – não é uma simples suspensão do discurso, mas silêncio da própria palavra, a palavra a tornar-se visível: a ideia da linguagem. Assim, o silêncio do rosto é a verdadeira morada do homem.

⁴³ STEINER, G. *Après Babel une poétique du dire et de la traduction*, 1998.

⁴⁴ MUNDO. In: DICIONÁRIO PRIBERAM DA LÍNGUA PORTUGUESA. Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/mundo>. Acesso em: 08 dez. 2025.

⁴⁵ RICŒUR, P. Sobre a tradução, 2012.

Pensar a tradução como prática necessariamente decolonial implica deslocá-la de sua definição instrumental e reinscrevê-la no campo da filosofia da linguagem e da ética do sentido. O deslocamento que propomos aqui, se fundamenta em três vertentes de pensamento decolonial: na crítica fanoniana⁴⁶ à linguagem colonial, aprofundada por Françoise Vergès no contexto da colonialidade global⁴⁷, e tensionada pelas formulações hermenêuticas de Paul Ricoeur, George Steiner e pela opção decolonial proposta por Walter D. Mignolo e Catherine E. Walsh. Em *Peau noire, masques blancs*, F. Fanon demonstra que a língua do colonizador opera como um regime ontológico de reconhecimento: falar é ingressar em uma ordem do humano hierarquizada, na qual a racionalidade europeia se apresenta como medida do sentido e da verdade (Fanon, 2008). A linguagem, nesse quadro, não é um meio neutro de expressão, mas lugar de alienação e violência simbólica. A tradução, portanto, não pode ser concebida como simples mediação entre sistemas linguísticos equivalentes, pois o próprio campo do dizível encontra-se colonialmente estruturado. Traduzir, a partir de F. Fanon, exige confrontar a assimetria ontológica inscrita na língua e recusar a transparência que sustenta a dominação. Françoise Vergès, por sua vez, retoma essa crítica ao evidenciar que, no capitalismo racial contemporâneo, a linguagem

⁴⁶ Em *Les damnés de la terre* (1961), Frantz Fanon compreende a decolonização da linguagem como dimensão indissociável da decolonização política e ontológica. Embora o livro não apresente uma teoria sistemática da linguagem, F. Fanon demonstra que o colonialismo se sustenta por um regime discursivo que produz o colonizado como ser sem voz própria, falado e nomeado pelo outro. A linguagem colonial opera, assim, como instrumento de violência simbólica, organizando o mundo em termos maniqueístas e impondo categorias que naturalizam a inferiorização. A decolonização exige, nesse sentido, não apenas a substituição do poder colonial, mas a ruptura com as formas coloniais de enunciação, que continuam a estruturar o pensamento mesmo após a independência formal. Ao afirmar que a cultura nacional nasce da luta e não da repetição do léxico europeu, F. Fanon indica que uma linguagem verdadeiramente descolonizada emerge no conflito, na prática coletiva e na recusa da mediação universalizante do colonizador. Decolonizar a linguagem, em *Les damnés de la terre*, é, portanto, criar as condições para uma nova fala — situada, histórica e insurgente — capaz de sustentar a invenção de um outro humano e de um outro mundo.

⁴⁷ Em seu livro *Un féminisme décolonial*, 2019, Françoise Vergès retoma a crítica fanoniana ao colonialismo, deslocando-a para o contexto da colonialidade global e do capitalismo racial, no qual a linguagem não opera apenas no plano da subjetividade individual, mas como tecnologia de governo. Discursos de direitos, igualdade, emancipação e mesmo de feminismo são, segundo a autora, frequentemente capturados por instituições estatais, jurídicas e econômicas que administram diferencialmente corpos racializados e feminizados, convertendo a linguagem política em instrumento de gestão da vida e da morte. Nesse quadro, o léxico “progressista” pode funcionar como dispositivo de ocultamento da violência estrutural, produzindo línguas de consenso que exigem adesão a regimes de inteligibilidade alinhados ao universalismo europeu e que silenciam experiências não traduzíveis nesses termos. Pensar a tradução como prática decolonial, à luz de Vergès, implica recusar a equivalência fácil, o apagamento do conflito e a domesticação do dissenso, sustentando o intraduzível como dimensão ética do sentido. Traduzir, aqui, não é tornar o outro inteligível ao centro, mas abrir espaço para formas de vida que resistem à captura institucional, aproximando a tradução de uma ética do cuidado radical e da recusa.

emancipatória pode funcionar como tecnologia de governo. Discursos de direitos, igualdade e feminismo institucional tornam-se línguas de consenso, capazes de absorver a diferença sem alterar as estruturas que produzem exploração e descarte (Vergès, 2020). Nesse contexto, a tradução corre o risco de operar como dispositivo de normalização: tornar inteligível para o centro aquilo que deveria permanecer em fricção. A tradução decolonial, ao contrário, implica sustentar o dissenso e reconhecer o intraduzível como dimensão ética do sentido. É nesse ponto que a tradição hermenêutica representada por P. Ricœur e G. Steiner deve ser lida de modo tensionado. A noção de hospitalidade linguística proposta por P. Ricœur oferece uma via ética para pensar a tradução como abertura ao outro (Ricœur, 2011), mas só pode ser mobilizada de forma decolonial se despojada de pressupostos de simetria entre línguas e sujeitos. Caso contrário, a hospitalidade corre o risco de reinscrever, sob forma ética, a assimetria colonial denunciada por F. Fanon e F. Vergès. De modo semelhante, G. Steiner, ao afirmar que compreender é traduzir e que a tradução constitui uma condição ontológica da relação com o mundo (Steiner, 2005), contribui decisivamente para deslocar a tradução do plano técnico para o existencial. No entanto, sua concepção humanista da cultura ocidental como horizonte privilegiado da tradução precisa ser criticamente revista: nem todos os mundos foram historicamente autorizados a serem traduzidos, e muitas traduções serviram menos à compreensão do que à dominação. A proposta de W. Mignolo e C. Walsh permite articular essas tensões ao situar a decolonialidade como opção ético-política e práxis vivida. Ao perguntarem como escrever, pensar e agir de modo a dismantelar as matrizes modernas/coloniais de poder, os autores deslocam a tradução para o campo do fazer situado, implicado e relacional (Mignolo; Walsh, 2018). A tradução, assim concebida, não busca resolver o conflito semântico, mas habitar a opacidade, o silêncio e o vazio como condições legítimas do sentido. Sob essa perspectiva, a tradução revela sua natureza decolonial não quando produz equivalência, mas quando aceita o limite, a incompletude e a impossibilidade de captura total do outro. Traduzir o mundo, antes de nomeá-lo, torna-se um gesto ético anterior à interpretação, no qual a linguagem deixa de ser instrumento e se afirma como o próprio espaço da disputa ontológica. É nesse campo de fricção – e não de síntese – que F. Fanon, F. Vergès, P. Ricœur, G. Steiner e W. Mignolo, C. Walsh se encontram, permitindo pensar a tradução como prática filosófica, ética e radicalmente implicada na decolonização do pensamento.

María Zambrano não formula uma teoria da decolonialidade nos termos contemporâneos de Frantz Fanon, Françoise Vergès, Walter D. Mignolo ou Catherine Walsh. No entanto, sua obra pode ser situada de modo consistente como pré-decolonial ou decolonial em sentido filosófico profundo, na medida em que realiza uma crítica radical à razão moderna ocidental a partir de seus fundamentos epistemológicos, ontológicos e históricos.⁴⁸ Diferentemente das abordagens explicitamente políticas ou geopolíticas da decolonialidade, M. Zambrano opera no nível da genealogia da razão, interrogando o gesto fundador que separou pensamento e vida, conceito e experiência, *logos* e *pathos*⁴⁹.

Em diálogo implícito com o que Frantz Fanon identificará como a violência constitutiva do humanismo europeu, María Zambrano reconhece que a razão ocidental moderna se construiu por exclusão: exclusão do corpo, da afetividade, do sofrimento e das formas de conhecimento não sistematizáveis⁵⁰. F. Fanon analisa essa exclusão a partir da experiência colonial e racializada, mostrando como o sujeito colonizado é desumanizado por uma razão que se pretende universal⁵¹. M. Zambrano, por sua vez, antecipa esse diagnóstico ao denunciar uma razão que, ao absolutizar-se, perde sua capacidade de acolher a vida concreta. A razão poética emerge, nesse sentido, como uma tentativa de restaurar a dignidade do humano ferido, não por via da revolta política direta, mas por uma reconstrução do modo de conhecer⁵².

Essa reconstrução aproxima M. Zambrano das críticas contemporâneas formuladas por Walter D. Mignolo e Catherine Walsh ao que denominam colonialidade do saber⁵³. Para esses autores, a modernidade europeia não pode ser dissociada da colonialidade, isto é, de um regime epistemológico que hierarquiza saberes, línguas e formas de vida⁵⁴. Entretanto, María Zambrano não tematiza a colonialidade como sistema histórico global, mas identifica com precisão o seu núcleo filosófico: a imposição de um modelo único de racionalidade que silencia outras formas de

⁴⁸ ZAMBRANO, María. **Filosofía y poesía**. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1996.

⁴⁹ ZAMBRANO, María. *Notas de un metodo*. Madrid: Tecnos, 2002.

⁵⁰ ZAMBRANO, María. **El hombre y lo divino**. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2007.

⁵¹ ANON, Frantz. **Peau noire, masques blancs**. Paris: Seuil, 1952.

⁵² ZAMBRANO, María. *Claros del Bosque*. Barcelona: Seix Barral, 1986.

⁵³ MIGNOLO, Walter D. **The darker side of Western modernity**. Durham: Duke University Press, 2011.

⁵⁴ WALSH, Catherine. **Pedagogías decoloniales**. Quito: Abya-Yala, 2013.

expressão do sentido⁵⁵. Ao reivindicar a legitimidade do saber poético, do pensamento que nasce da experiência, do silêncio e da palavra encarnada, M. Zambrano desloca o centro epistêmico da filosofia, abrindo espaço para uma pluralidade de vozes e temporalidades⁵⁶.

Nesse ponto, sua posição dialoga de modo especialmente fecundo com Françoise Vergès, cuja crítica à modernidade ocidental enfatiza os apagamentos produzidos pelo universalismo abstrato, inclusive no interior do pensamento crítico europeu⁵⁷. Assim como F. Vergès, M. Zambrano recusa a neutralidade da razão e expõe suas cumplicidades históricas com a dominação. Contudo, enquanto F. Vergès enfatiza as continuidades coloniais no presente – especialmente no que diz respeito ao racismo, ao capitalismo e ao patriarcado –, M. Zambrano atua em um registro mais subterrâneo: ela interroga o imaginário filosófico que tornou essas continuidades possíveis⁵⁸, denunciando a violência simbólica exercida por uma razão que se pretende pura.

A especificidade da posição zambraniana reside, portanto, no fato de que sua crítica não se formula como oposição frontal ao Ocidente, mas como deslocamento interno. M. Zambrano escreve desde a Europa, desde a fratura histórica provocada pelo fascismo e pela guerra, mas principalmente desde o exílio, e é desse lugar ferido que sua filosofia se torna decolonial. Sua razão poética não reivindica um “fora” absoluto da modernidade, mas busca desativar seus mecanismos de exclusão, reintegrando aquilo que foi silenciado: o sofrimento, o feminino, o trágico, o obscuro, o não-conceitual.

Nesse sentido, a posição zambraniana pode ser compreendida como complementar às propostas de F. Fanon, W. Mignolo, C. Walsh e F. Vergès. Enquanto esses autores elaboram uma crítica da colonialidade a partir da experiência histórica da colonização e de suas continuidades estruturais, M. Zambrano oferece uma crítica da forma de racionalidade que sustenta tais estruturas⁵⁹. Sua contribuição não está na denúncia direta das relações coloniais, mas na abertura de um outro modo de

⁵⁵ ZAMBRANO, María. *Notas de un método*, op. cit.

⁵⁶ ZAMBRANO, María. *Claros del bosque*, op. cit.

⁵⁷ VERGÈS, Françoise. **Un féminisme décolonial**. Paris: La Fabrique, 2019.

⁵⁸ ZAMBRANO, María. **Delirio y destino**. Madrid: Cátedra, 2012.

⁵⁹ MIGNOLO, Walter D.; WALSH, Catherine. **On decoloniality**. Durham: Duke University Press, 2018.

pensar, capaz de acolher a pluralidade dos mundos e das vozes sem reduzi-los a um modelo único de inteligibilidade.

Assim, a razão poética pode ser lida como um gesto de decolonização do pensamento, na medida em que restitui à linguagem sua dimensão vital e simbólica, recusando a hegemonia do discurso técnico e instrumental. Trata-se de uma decolonialidade que não se exerce apenas no campo político ou epistemológico, mas no nível mais profundo da relação entre pensamento e vida. É nesse ponto que M. Zambrano se torna decisiva para um projeto decolonial ampliado: ela nos lembra que não há decolonização possível sem uma transformação do modo de receber, perceber, conhecer, sentir e dizer o mundo.

Em uma visão zambraniana, é necessário este “entregar-se” ao vazio, ao silêncio, para entender e interpretar o mundo.

Da clareira, ou ao percorrer a série de clareiras que se abrem em algumas ocasiões e se fecham em outras, trazem-se algumas palavras furtivas e indelévels ao par, indescritíveis, que podem reaparecer momentaneamente como um núcleo que pede para se desenvolver, ainda que ligeiramente; completar-se, é o que parecem pedir e ao que conduzem. Algumas palavras, um bater de asas do sentido, um balbuciar também, ou uma palavra que fica suspensa como uma chave a decifrar; uma única que estava lá guardada e que se entregou àquele que chega distraído. Uma palavra verdadeira que, por isso mesmo, não pode ser nem inteiramente compreendida nem esquecida. Uma palavra para ser consumida sem se desgastar. E que, se partir para cima, não se perde de vista, e se fugir para o confim do horizonte, não se desvanece nem se inunda. E que, se descer até se esconder entre a terra, continua lá a bater, como uma semente. Pois ela fixa, imóvel, não permanece, pois se assim permanecesse, ficaria muda. Não é uma palavra que se agita no que diz, ela diz com o seu bater de asas e tudo o que tem asas, asas, vai-se embora, embora não para sempre, pois pode voltar da mesma forma ou de outra, sem deixar de ser a mesma. O que acontece depende da situação de quem recebe, de acordo com a sua necessidade e a sua possibilidade de atendê-la: se está em situação de apenas poder percebê-la, ou se está em disposição de sustentá-la, e se, mais felizmente, tem poder para aceitá-la plenamente, e deixá-la assim, dentro de si, e que lá, à sua maneira, à maneira da palavra, vá-se fazendo indefinidamente, atravessando durações sem número, abrigada no silêncio, apagada. E dela surge, a partir do seu silencioso palpitar, a música inesperada, pela qual a reconhecemos; lamento às vezes, chamada, a música inicial do indizível que nunca poderá, aqui, ser dada em palavras. Mas sim com ela, a música inicial que se desvanece quando a palavra aparece ou reaparece, e que fica no ar, como o seu silêncio, modelando o seu silêncio, sustentando-o sobre um abismo. (Zambrano, 1986, p. 51-52).⁶⁰

⁶⁰ Del claro, o del recorrer la serie de claros que se van abriendo en ocasiones y cerrándose en otras, se traen algunas palabras furtivas e indelebles al par, inasibles, que pueden de momento reaparecer como un núcleo que pide desenvolverse, aunque sea levemente; completarse más bien, es lo que parecen pedir y a lo que llevan. Unas palabras, un aletear del sentido, un balbuceo también, o una palabra que queda suspendida como clave a descifrar; una sola que estaba allí guardada y que se ha dado al que llega distraído ella sola. Una palabra de verdad que por lo mismo no puede ser ni enteramente entendida ni olvidada. Una palabra para ser consumida sin que se desgaste. Y que si parte hacia arriba no se pierde de vista, y si huye hacia el confim del horizonte no se desvanece ni

Em certo sentido, decolonizar⁶¹ o pensamento. “A linguagem não é um instrumento, é nosso rosto, o aberto no qual estamos”⁶². Para que possamos estar verdadeiramente em linguagem é necessário aceitar o lugar e acessar esse lugar quase que imperceptível disponível a todos, como M. Zambrano elabora em *Claros del Bosque*. Perceber o silêncio da palavra⁶³. Não o silêncio da voz que mantém o pensamento preso, mas chegar a tocar a natureza mesma da linguagem, o silêncio que a própria palavra carrega em si, seu silêncio originário que sempre esteve e sempre estará.⁶⁴

se anega. Y que si descende hasta esconderse entre la tierra sigue allí latiendo, como semilla. Pues que fija, quieta, no se queda, que si así quedara se quedaría muda. No es palabra que se agite en lo que dice, dice con su aleteo y todo lo que tiene ala, alas, se va, aunque no para siempre, que puede volver de la misma manera o de otra, sin dejar de ser la misma. Lo que viene a suceder según el modo de la situación de quien recibe según su necesidad y su posibilidad de atenderla: si está en situación de poder solamente percibirla, o si en disposición de sostenerla, y si, más felizmente, tiene poder de aceptarla plenamente, y de dejarla así, dentro de sí, y que allí, a su modo, al de la palabra, se vaya haciendo indefinidamente, atravesando duraciones sin número, abrigada en el silencio, apagada. Y de ella sale, desde su silencioso palpitar, la música inesperada, por la cual la reconocemos; lamento a veces, llamada, la música inicial de lo indecible que no podrá nunca, aquí, ser dada en palabra. Mas sí con ella, la música inicial que se desvanece cuando la palabra aparece o reaparece, y que queda en el aire, como su silencio, modelando su silencio, sosteniéndolo sobre un abismo. (Tradução própria)

⁶¹ Walter D. Mignolo and Catherine E. Walsh. *On decoloniality : concepts, analytics, praxis*, 2018 How to write, think, and act in ways that work to dismantle the structures of privilege and the modern/colonial matrices of power (of which privilege is part), how to assume decolonial praxis (including decolonial feminism) in practice, and how to help walk a decolonial for (i.e., a decolonial otherwise), are questions that underscore my decolonial and decolonizing intention and methodological-pedagogical-praxistal stance, not only here but in all aspects of my relational being-becoming. “Como escrever, pensar e agir de forma a dismantelar as estruturas de privilégio e as matrizes modernas/coloniais de poder (das quais o privilégio faz parte), como assumir a práxis decolonial (incluindo o feminismo decolonial) na prática e como ajudar a trilhar um caminho decolonial (ou seja, um caminho decolonial diferente) são questões que ressaltam minha intenção decolonial e descolonizadora e minha postura metodológica-pedagógica-práxica, não apenas aqui, mas em todos os aspectos do meu ser-tornar-se relacional.” (Tradução própria)

⁶² AGAMBEN, G. **Quando a casa queima**. Belo Horizonte: Âyiné, 2021.

⁶³ AGAMBEN, G. **Ideia da prosa**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. p. 78. Só a palavra nos põe em contato com as coisas mudas. A natureza e os animais são desde logo prisioneiros de uma língua, falam e respondem a signos, mesmo quando se calam; só o homem consegue interromper, na palavra, a língua infinita da natureza e colocar-se por um instante diante das coisas mudas. A rosa informada, a ideia da rosa, só existe para o homem. (Tradução própria).

⁶⁴ AGAMBEN, G. **Ideia da prosa**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. p. 78.

3 O VOO DA CORUJA

*A unidade da poesia
só pode ser apreendida
através do trato desnudo
com o poema*

Octavio Paz⁶⁵

Agora que temos delineada nossa acepção de linguagem, faremos um percurso pondo em evidência três elementos que pensamos ser importantes para o desenvolvimento do argumento desta tese e para a compreensão do pensamento de María Zambrano, a saber, o discurso poético, a pessoa e a alteridade. Optamos por um caminho *sui generis*, evocando para este diálogo, além de poetas e teóricos da literatura, principalmente o pensador e poeta Octavio Paz, o filósofo Paul Ricoeur e, inevitavelmente María Zambrano em algumas aproximações.

Como já foi dito: de todas as formas de expressão humana a poesia⁶⁶ é a realização máxima de liberdade de ampliação imaginativa manifesta da existência. “A poesia revela este mundo; cria outro.”⁶⁷ É ela que proporciona um voltar reflexivo a si feita pelo ser, para que nesse retorno possa se conhecer e aos outros, compreender sua existência e modificar todo e qualquer percurso que possa ser tomado. Não por ser ela, a poesia, uma expressão de forma ou pedagogia das ações morais. Mas por carregar em si a possibilidade de qualquer manifestação humana ser possível de ser criada ou recriada.

O trabalho da poesia é o esclarecimento e a ampliação do ser. Cada vez que entramos em sua invocação entretecida de palavras e músicas, nos entregamos a um modo diferente de conhecimento: ao conhecimento da

⁶⁵ PAZ, O. **O arco e a lira**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982. p. 19.

⁶⁶ O poético é poesia em estado amorfo; o poema é a criação, poesia que se ergue. Só no poema a poesia se recolhe e se revela plenamente (...) O poema não é uma forma literária, mas o lugar de encontro entre a poesia e o homem. (Paz, 1982, p. 17).

⁶⁷ PAZ, O. **O arco e a lira**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982. p. 15.

poesia e ao aumento da existência que ela traz, diferente de qualquer outro (Hirshfield, 1997, Prefácio, vii)⁶⁸

A realidade vista de maneira comum – as estruturas, a cultura, a sociedade ou qualquer outro resultado que não venha necessariamente de uma ação da natureza – é fruto da criação/imaginação humana. O caminho que favorece chegar nessa realidade é um meio linguístico que se apresenta estruturado em leis, em ordens, regras, padrões, explicações, tratados e procedimentos. Pensar em questões que surgem das relações humanas é, necessariamente, pensar em formas e estruturas de linguagem. Olhar para a poesia como algo que transcende o arremedo numa postura a contestar o que Platão tratava como imitação, de certa maneira é também abdicar da posição anterior da propedêutica assumida por Homero e que recai sobre a poesia como uma condição que a limita e a determina. Entretanto, a vida ordinária nos afasta do poético sempre que olhamos para o mundo com olhos de quem conhece e constrói o mundo que nos cerca. Aceitar sua inevitabilidade é também aceitar

(...) que vivemos não-poeticamente, e de que maneira podemos, em todo caso, aprender somente se conhecermos o poético. Se, e quando, podemos chegar a um ponto de virada em nosso viver não-poético é algo que podemos esperar que aconteça apenas se permanecermos atentos ao poético. Como e até que ponto nossas ações podem beneficiar-se deste ciclo só nós, sozinhos, podemos provar, se levarmos o poético a sério. O poético é a capacidade básica da vivenda humana. Mas o homem é capaz de poesia a qualquer momento apenas até o grau em que seu ser é apropriado àquilo que em si tem uma simpatia pelo homem e, portanto, precisa de sua presença. A poesia é autêntica ou inautêntica de acordo com o grau desta apropriação (Heidegger, 2000, p. 226).⁶⁹

É justo dizer que ao longo de toda a história da filosofia alguns problemas são vistos e revistos pelos filósofos, desde a antiga Grécia, bem como é fato inconteste que são infinitas as contribuições de Platão e Aristóteles, os quais inspiraram um sem-

⁶⁸ HIRSHFIELD "Poetry's work is the clarification and magnification of being. Each time we enter its word-woven and musical invocation, we give ourselves over to a different mode of knowing: to poetry's knowing, and to the increase of existence it brings, unlike any other." (Preface, vii).

⁶⁹ "That we dwell unpoetically, and in what way, we can in any case learn only if we know the poetic. Whether, and when, we may come to a turning point in our unpoetic dwelling is something we may expect to happen only if we remain heedful of the poetic. How and to what extent our doings can share in this turn we alone can prove, if we take the poetic seriously. The poetic is the basic capacity for human dwelling. But man is capable of poetry at any time only to the degree to which his being is appropriate to that which itself has a liking for man and therefore needs his presence. Poetry is authentic or inauthentic according to the degree of this appropriation." (Heidegger, 2000. p. 226).

número de linhas de pensamento na filosofia, desde a epistemologia, a política, a lógica, a estética, a ética e até mesmo a filosofia da linguagem. Entretanto, tomar a postura de olhar para o que Platão fez ao poeta e à própria poesia em *A República* acaba por ser um ato de respeito e admiração a tudo o que a filosofia espera como autorrealização. Na busca de delinear em perfeição o que pensava ser a cidade justa, Platão ataca impiedosamente o que ele chama de poesia mimética e faz um esforço para substituí-la pela filosofia. Essa articulação se dá através da teoria das três almas. E por ser a justiça uma virtude resultante da realização das outras três virtudes (sabedoria, coragem e temperança), Platão não vê espaço para justificar a permanência da poesia com uma função que contribua para a geração da justiça, ou da cidade justa.

A cidade ideal quer preservar a justiça a todo o custo (x. 608b): É um grande combate, meu caro Gláucon, é grande, e mais do que parece, o que consiste em nos tornarmos bons ou maus. De modo que não devemos deixar-nos arrebatar por honrarias, riquezas, nem poder algum, nem mesmo pela poesia, descurando a justiça e as outras virtudes. (Platão, *A República*, 2023).

Ao contrário do que pensou Platão, tomamos a poesia como necessária para a compreensão das ações humanas – assim como apresentado por M. Zambrano em *El sueño creador* – e, mais do que isso como elemento emancipador de superação dos conflitos e dilemas morais e éticos. Em *El sueño creador* M. Zambrano afirma que há um ponto de tensão que está dentro do sonho, pois nele o tempo existe e não existe e é nessa possibilidade de desvelar a imagem posta diante de si, essa imagem pode ser a percepção da beleza, como a do conhecimento. Para ela o intermediário que permite essa percepção é a psique humana.

A pessoa dispõe do tempo porque pode detê-lo, pode ignorar o que continua a acontecer e retirar-se. O “recolhimento” é uma retirada do tempo, para o tempo do sonho — atemporalidade — ou para um ritmo mais lento. É a retirada em que nasce o pensamento, uma pausa também, um tempo em branco, onde o pensamento nasce (Zambrano, 2023, p. 20).⁷⁰

⁷⁰ La persona dispone del tiempo porque puede detenerlo, puede desatender lo que sigue pasando y retirarse. el "ensimesmamiento" es una retirada del tiempo, al tiempo del sueño - atemporalidad - o a un ritmo más lento. Es la retirada en la que nace el pensamiento, un parentesis también, un tiempo en blanco, donde el pensamiento nace. (Zambrano, M. *El sueño creador*. p. 20).

Nesse sentido, olhar para esse momento nos é oferecido como cálculo para dimensionar e restituir o espaço da poesia diante das questões humanas com sua função no desenrolar desse novelo conceitual.⁷¹ Estados e impérios são fundados sobre palavras e a reforma deles seria o mais sensato através de uma reforma na linguagem.

O mundo do homem é o mundo do sentido. Tolera a ambiguidade, a contradição, a loucura ou a confusão, não a carência do sentido [...]. Tudo é linguagem. (Paz, 1982, p. 23)

O estado da poética ou poesia é a própria essência da transformação.

A vida é única no sentido de que a pessoa vive em um meio próprio, único, intransferível e singular. Para o bem ou para o mal, é o que se chamou de nêmesis, moira, que os autores trágicos mostraram como superior aos deuses e aos homens, ou seja, como a realidade viva (Zambrano, 2023, p. 19).⁷²

Não podemos escapar da linguagem, pois as palavras não vivem fora de nós. Nas palavras de Shelley, 2008, p. 86 “O poema é a própria imagem da vida, expressa em sua verdade eterna”. O pensamento sobre a posição menor da poesia foi reafirmado ao longo da história da filosofia. Se não afirmada num descaso, foi colocada em um local sem importância sendo sempre evitada a ser chamada ao diálogo. Como se ela, a poesia, estivesse sentada no banco de reserva, sempre pronta

⁷¹ Cf Octávio Paz: Não sabemos por onde começa o mal, se nas palavras ou nas coisas; quando, porém, as palavras se corrompem e os significados se tornam incertos, o sentido de nossos atos e de nossas obras também é inseguro. As coisas se apoiam em seus nomes e vice-versa. Nietzsche inicia sua crítica dos valores enfrentando as palavras: o que querem realmente dizer virtude, verdade ou justiça? Ao desvendar o significado de certas palavras sagradas e imutáveis – precisamente aquelas sobre as quais repousava o edifício da metafísica. Toda crítica filosófica se inicia com uma análise da linguagem. O Equívoco de toda filosofia depende de sua fatal sujeição às palavras. Quase todos os filósofos afirmam que os vocábulos são instrumentos grosseiros, incapazes de apreender a realidade. Mas é possível uma filosofia sem palavras? Os símbolos ainda são linguagem, ainda que mais abstratos e puros, como os da lógica e da matemática. No entanto, os signos devem ser explicados, e não há outra maneira de explicação senão a linguagem. Imaginemos, porém, o impossível: uma filosofia dona de uma linguagem simbólica ou matemática sem referência às palavras. O homem e seus problemas – tema essencial de toda filosofia – não teriam lugar nela. Pois o homem é inseparável das palavras. Sem elas ele é inapreensível. O homem é um ser de palavra. E ao inverso: toda filosofia que serve de palavras está condenada à servidão da história, porque as palavras, tal como os homens, nascem e morrem. Assim, num extremo, a realidade que as palavras não podem expressar; no outro, a realidade do homem que só pode se expressar como palavras. [...] A palavra é o próprio homem. Somos feitos de palavras. Elas são nossa única realidade. Não há pensamento sem linguagem, nem tampouco objeto do conhecimento. (p. 36-37)

⁷² La vida es una en el sentido de que la persona está viviendo en un medio propio, único intransferible, y único. Para bien o para mal, es lo que se ha llamado nêmesis, moira, que los autores trágicos han mostrado como superior a dioses y a hombres, es decir, como la realidad viviente. (ZAMBRANO, M. El sueño creador. p. 19)

para entrar em cena, ocasião que nunca chegou verdadeiramente. Mesmo nos momentos em que ela tenha sido evocada, foi para participações mínimas, como um tipo de alegoria no discurso.

A forma mais alta da prosa é o discurso, no sentido estrito da palavra. No discurso as palavras inspiram a se constituir em significado unívoco. Esse trabalho implica em reflexão e análise. Ao mesmo tempo introduz um ideal intangível, já que a palavra se nega a ser mero conceito, significado sem outra coisa mais. Cada palavra é – à parte suas propriedades físicas – encerra uma pluralidade de sentidos. Assim, a atividade do prosador exerce contra a natureza própria da palavra. [...] inclusive, pode-se acrescentar que não se fala a prosa: escreve-se. Na prosa a palavra tende a se identificar com um de seus possíveis significados, à custa dos outros: ao pão, pão; ao vinho, vinho. Essa operação é de caráter analítico e não se realiza sem violência, já que a palavra possui vários significados latentes, tem uma certa potencialidade de direções e sentidos. O poeta, em contrapartida, jamais tenta contra a ambiguidade do vocábulo. No poema a linguagem recupera sua originalidade primitiva, mutilada pela redução que lhe impõe a prosa e a fala cotidiana. A reconquista de sua natureza é total e afeta os valores sonoros e plásticos tanto como os valores significativos. A palavra finalmente em liberdade, mostra todas as suas entranhas, todos os seus sentidos e alusões, como um fruto maduro ou como um foguete no momento de explodir no céu. O poema põe em liberdade sua matéria. (PAZ, 1982, p. 25-26)

O que O. Paz nos propõe pensar é que a criação poética é libertadora, pois ela não busca sobrepujar a matéria através de instrumentos entregues por uma visão estética estreita. Tudo o que existe e que almeja ingressar nesse círculo restrito criado pela poesia sofre, inevitavelmente, uma transmutação. “Palavras, sons, cores e outros materiais sofrem uma transmutação mal ingressam no círculo da poesia. Sem deixarem de ser instrumentos de significação e comunicação, convertem-se em “outra coisa”⁷³. De maneira distinta à técnica, o que se transmuta em poesia não abandona sua natureza original. Para O. Paz, “ser “outra coisa” quer dizer ser a “mesma coisa”: a coisa mesma, aquilo que real e primitivamente são”⁷⁴.

A poesia converte a pedra, a cor, a palavra e o som em imagens. E essa segunda característica, o fato de serem imagens, e o estranho poder de sussitarem no ouvinte ou no espectador constelações de imagens, transforma em poemas todas as obras de arte. Nada impede que sejam consideradas as obras plásticas e musicais, desde que satisfaçam as duas características assinaladas: de um lado, fazem regressar seus materiais ao que são – matéria resplandecente ou opaca – e assim se negarem ao mundo da utilidade; de outro transformarem-se em imagens e desse modo se converterem numa forma peculiar de comunicação. Sem deixar de ser linguagem – sentido e transmissão do sentido – o poema é algo que está mais além da linguagem. Mas isto que está mais além da linguagem só pode

⁷³ PAZ, 1982. p.26

⁷⁴ PAZ, 1982. p.26

ser conseguido através da linguagem. Um quadro será poema se for algo mais que linguagem pictórica (Paz, 1982. p. 27).

Tanto o posicionamento de Octavio Paz, como o de Percy Shelley se aproximam da ideia de María Zambrano acerca desse amplo lugar que a poesia ocupa, estando ela ligada aos profundos desejos humanos, bem como às ações movidas por esses desejos.

O grande instrumento do bem moral é a imaginação; e a poesia administra o efeito do agir sobre a causa. A poesia expande a circunferência da imaginação ao enchê-la com o pensamento de constantes e novos prazeres, que tem o poder de atrair e assimilar à sua própria natureza todos os demais pensamentos, e que formam novos intervalos e interstícios cujo vazio sempre anseia por mais alimento. A poesia fortalece a faculdade que é o órgão da natureza moral do homem, da mesma maneira que o exercício fortalece um músculo. (Shelley, 2008. p. 86)

Ao apresentar a poesia nesses parâmetros, assumindo sua íntima relação com a ação humana, pretendo convidá-la, a poesia, para o diálogo frutífero, sem tratá-la como virtude, mas como elemento narrativo fundamental. Por ser ela capaz de permanecer indiferente ou sem se contaminar com o objeto ao qual ela se refere.⁷⁵

O objeto magnético, secreto lugar de encontro de forças contrárias, graças ao poema podemos chegar à experiência poética. O poema é uma possibilidade aberta a todos os homens, [...] possibilidade, algo que só se anima ao contacto de um leitor ou de um ouvinte. [...] O poema é mediação: graças a ele o tempo original, pai dos tempos, encarna-se num momento. [...] O poeta cria imagens, poemas; o poema faz do leitor imagem, poesia (Paz, 1982, p.29-30).

Em certo sentido faço isso inspirada por Paul Ricœur, que se põe em riquíssimos diálogos com diversas linhas de pensamentos filosóficos e que se apropria do discurso figurativo como fonte de novos significados e o manifesta no que ele chama de “inovação semântica”, ou seja, a teoria da metáfora propicia um novo olhar à transição entre percepção e imaginação. Atribui uma inovação que é configurada semanticamente, aos olhos de P. Ricœur, como um caminho para o novo uso da linguagem, o metafórico.

Com a metáfora, a inovação consiste na produção de uma nova pertinência semântica, por meio de uma atribuição impertinente: "A natureza é um templo em que pilares vivos..." A metáfora permanece viva tanto tempo quanto percebemos, através da nova pertinência semântica - e de certo modo na sua espessura -, a resistência

⁷⁵ Conforme Ávila & Stroparo: A poesia – um enunciado que visa a expressão – é regida por leis imanentes: a função comunicativa, característica tanto da linguagem prática quanto da emotiva, é aqui reduzida ao mínimo. A poesia é indiferente ao objeto enunciado. (Ávila & Stroparo, 2015. p. 27).

das palavras no seu emprego usual e, assim também, sua incompatibilidade no nível de uma interpretação literal da frase. O deslocamento de sentido que as palavras sofrem no enunciado metafórico, e a que a retórica antiga reduzia a metáfora, não constitui a totalidade da metáfora; é somente um meio a serviço do processo que se situa no nível da frase inteira- e tem como função salvar a nova pertinência da predicação "bizarra" ameaçada pela incongruência literal da atribuição.

Com a narrativa, a inovação semântica consiste na invenção de uma intriga que é, ela também, uma obra de síntese: Virtude da intriga, objetivos, causas, acasos, são reunidos sob a unidade temporal de uma ação total e completa. É esta síntese do heterogêneo que aproxima a narrativa da metáfora. Nos dois casos, o novo - o ainda não-dito, o inédito - surge na linguagem: aqui a metáfora viva, isto é, uma nova pertinência na predicação, ali uma intriga fingida, isto é, uma nova congruência no agenciamento dos incidentes.

Em ambos os casos, a inovação semântica pode ser reportada à imaginação produtora e, mais precisamente, ao esquematismo que é sua matriz de significação. Nas metáforas novas, o nascimento de uma nova pertinência semântica mostra maravilhosamente o que pode ser uma imaginação que produz segundo regras: "Produzir metáforas bem, dizia - Aristóteles, é perceber o semelhante." Ora, o que é perceber o semelhante senão instaurar a própria similitude, aproximando termos que, a princípio afastados, aparecem de repente como "próximos"? É essa mudança de distância no espaço lógico que é a obra da imaginação produtora. Esta consiste em esquematizar a operação sintética, em representar a assimilação predicativa donde resulta a inovação semântica. A imaginação produtora, em obra no processo metafórico, é assim a competência de produzir novas espécies lógicas por assimilação predicativa, a despeito da resistência das categorizações usuais da linguagem. Ora, a intriga de uma narrativa é comparável a essa assimilação predicativa: ela "toma conjuntamente" e integra numa história inteira e completa os eventos múltiplos e dispersos e assim esquematiza a significação inteligível que se prende à narrativa considerada como um todo. (Ricoeur, 1994, p. 10)

Num procedimento que define e valoriza o papel de distorção ou desvio assumido pelo discurso metafórico que contém o elemento que reescreve a realidade

por ter uma função referencial, ontológica e criativa.⁷⁶ É a experiência à qual nos leva, o texto abaixo:

Alguns -
ou seja nem todos.
Nem mesmo a maioria de todos, mas a minoria.
Sem contar a escola onde é obrigatório
e os próprios poetas
seriam talvez uns dois em mil.

Gostam -
mas também se gosta de canja de galinha,
gosta-se de galanteios e da cor azul,
gosta-se de um xale velho,
gosta-se de fazer o que se tem vontade
gosta-se de afagar um cão.

De poesia -
mas o que é isso, poesia.
Muita resposta vaga
já foi dada a essa pergunta.
*Pois eu não sei e não sei e me agarro a isso*⁷⁷
como a uma tábua de salvação. (Szyborska, 2011, p. 91)⁷⁸

O poema acima nos coloca em confronto com a realidade, o frescor e o impacto de um discurso – o discurso poético – que, a partir de procedimentos de distorção e desvio, opera uma reconfiguração do âmbito semântico da linguagem. Em busca de uma libertação das estruturas convencionais do discurso (algo naturalmente compreensível o “convencional”, se pensarmos apenas na funcionalidade necessária à comunicação, mas limitado se vislumbramos a perspectiva libertária do poético) o poema, como bem coloca Szyborska, é a tábua de salvação que, embora de constituintes elusivos, é aquilo a que nos agarramos na convicção de que nos salvará – com o pleno vigor da “inovação semântica” conforme proposta por P. Ricœur. O que percebemos é que dentro da experiência poética a persona⁷⁹ não saberá e nem

⁷⁶ Vale aqui apontar a contribuição de P. Ricœur para pensar o mecanismo do mundo intertextual evocado pela leitura e seu processo interpretativo.

⁷⁷ Grifo esse trecho do poema para salientar a importância de se abrir uma via de “não certeza” vista pela linguagem poética que expande a própria percepção do mundo, o que liberta a filosofia para questões da ética.

⁷⁸ Niektórzy -/ czyli nie wszyscy./ Nawet nie większość wszystkich ale mniejszość./ Nie licząc szkół,/ gdzie się musi,/ i samych poetów,/ będzie tych osób chyba dwie na tysiąc./ Lubią -/ ale lubi się także rosół z/ makaronem,/ lubi się komplementy i kolor niebieski,/ lubi się stary szalik,/ lubi się stawiać na swoim,/ lubi się głaskać psa./ Poezję -/ Tylko co to takiego poezja./ Niejedna chwiejna odpowiedź/ na to pytanie już padła./ A ja nie wiem i nie wiem i trzymam się tego/ Jak zbawiennej poręczy. (. Trad. Regina Przybycien).

⁷⁹ Considero como persona o personagem criado pela poeta, que possui voz e perspectiva de onde fala, mas que necessariamente não precisa coincidir com a voz da autora/autor.

precisará pensar sobre si. A persona não sabe bem o que é o poema, mas o toma como tábua de salvação. A grande contribuição de P. Ricœur nesse sentido, é que ao propor um referencial ontológico ao discurso poético ou metafórico, ele capacita a persona a entrar nos meandros da reflexão crítica e filosófica, ou seja, a persona transforma-se em pessoa ao ser tocado pela metáfora. Assim como nos faz pensar Florbela Espanca em “Versos! Versos! Sei lá o que são versos...” que abre a possibilidade de neles incluir toda a gama de pensamentos ou questionamentos.

Um poema circunda seu conteúdo, o chama de longe, procura a abordagem oculta e tangencial, a verdade que cresce aparentemente apenas por meio das perambulações do exílio, pela imaginação astuta e por um silêncio atento e amplo. Os poemas não marcam compromissos com seus súditos/leitores - eles os perseguem, mantendo a distância, olhando ligeiramente para um lado. E quando finalmente o salto vem, é mais frequentemente também do lado, da parte que está por trás, de uma persiana; de algum tecido cego-de-palavra de moita ou de sombra ou de fogo. (Hirshfield, 1997. p. 107)⁸⁰

Ao partirmos em defesa da poesia desejamos esclarecer que dentre os problemas possíveis a serem abordados aqui, escolhemos aqueles que se referem à intermediação de toda ação humana, o mundo e sua manifestação enquanto linguagem, questões essas das quais nos valeremos para alçar voo sobre o discurso, sobre o ser e sobre alteridade, para que possamos abrir o metacaminho para se pensar uma racionalidade poética.

3.1 SOBRE O DISCURSO POÉTICO - O POETA NÃO DESCREVE A CADEIRA: COLOCA-A DIANTE DE NÓS

O mundo do homem é o mundo do sentido. Tolerar a ambiguidade, a contradição, a loucura ou a confusão, não a carência do sentido [...] Tudo é linguagem. [...] Cada leitor procura algo no poema. E não é insólito que o encontre: já o trazia dentro de si. (Paz, 1982, p. 23 e 29)

⁸⁰ "A poem circles its content, calls to it from afar, looks for the hidden, tangential approach, the truth that grows apparently only by means of exile's wanderings, cunning's imagination, and a wide-cast, attentive silence. Poems do not make appointments with their subjects - they stalk them, keeping their distance, looking slightly off to one side. And when at last the leap comes, it is most often also from the side, the rear, an overhead perch; from some word-blind woven of brush or shadow or fire."

Reafirmando, digo que toda ação humana está relacionada a algum tipo de discurso, pois “discurso é o acontecimento de linguagem”⁸¹. Teóricos como Michel Foucault, Jacques Derrida e Jacques Lacan consideram o pensar e o agir humano, assim como toda a estruturação narrativa, sua compreensão e sua expressão indispensável para a interação entre indivíduos. No entanto a narrativa não está presa em uma forma única para que possibilite essa interação com o mundo. Como vimos no Capítulo 2, ao tratarmos sobre a natureza da linguagem, todo o caminho de compreender os processos de linguagem, decodificar e elaborar discursos e o que chamamos do ponto mais aprimorado do papel da civilização e da cultura, por ser este papel tão importante, também é o caminho escolhido pela filosofia para apresentar suas ideias e teses. Desde a Grécia Antiga, filósofos formulam seus argumentos utilizando o artifício da metáfora, assim como Platão e tantos outros.

No *Teeteto*, o desenvolvimento argumentativo do diálogo é atravessado por uma intenção claramente delineada no plano dramático: a de rememorar a figura de Teeteto, por meio da narração de um episódio decisivo de sua formação filosófica (Platão, *Teeteto*, 144d-151e). Essa moldura dramática não é meramente ornamental, mas exerce função estruturante sobre o percurso dialógico, explicando tanto certos excessos erísticos na argumentação socrática quanto as digressões recorrentes, em especial no contexto da refutação da tese protagórica segundo a qual o conhecimento se identifica com a sensação. À medida, porém, que o diálogo avança e se aprofundam as refutações da segunda e da terceira respostas de Teeteto – relativas ao conhecimento como opinião verdadeira e como opinião verdadeira acompanhada de *logos* – essa intenção memorial e pedagógica tende a perder centralidade, cedendo lugar à complexidade intrínseca dos problemas epistemológicos suscitados pela investigação socrática. O peso conceitual das aporias progressivamente obscurece a leveza inicial do enquadramento narrativo, fazendo com que o diálogo assumira um tom cada vez mais rigoroso e tecnicamente exigente.

Assim, o que à primeira vista se apresenta como um diálogo quase despretensioso revela-se, em sua arquitetura interna, como uma elaboração filosófica sofisticada do trânsito da *dóxa* ao *epistēmē*. O *Teeteto* não oferece uma definição positiva do conhecimento, mas encena o movimento negativo e crítico pelo qual as concepções correntes são testadas, desestabilizadas e rejeitadas, expondo tanto os

⁸¹ Ricœur, 1991. p. 186.

limites da opinião quanto a exigência de um critério mais rigoroso para o saber filosófico (Platão, *Teeteto*, 210a-210d).

Um dos pontos dessa longa discussão dá-se quando Platão se posiciona quanto ao problema da predicabilidade, observado no *Sofista*, após demonstrar a possibilidade do falso no discurso; Platão passa a demonstrar a existência da opinião falsa. O Estrangeiro inicia com a seguinte questão: “[...] o pensamento, a opinião, a imaginação, são gêneros susceptíveis, em nossas almas, tanto de falsidade como de verdade?” (*Sofista*, p.189). O Estrangeiro afirma que o pensamento e o discurso são a mesma coisa, salvo que o primeiro é o diálogo interior e silencioso da alma consigo mesma (p. 189). A corrente que emana da alma e sai pelos lábios em emissão vocal recebe o nome de discurso (p. 190). Ora, considerando o estado de espírito que se designa por imaginação, como uma combinação de sensação e opinião, torna-se inevitável que, pelo seu parentesco com o discurso, algumas delas sejam, algumas vezes, falsas (p.190). Retomamos a discussão entre Eleatas e Sofistas, para ilustrar que o que chamamos de parte estrutural da linguagem e do próprio discurso, também fazem parte da construção de argumento destes filósofos pelos gêneros e formas literárias. Essa tradição pedagógica e reflexiva que anteriormente se dava pela oralidade, passa a existir e configurar-se através da escrita.

O discurso poético ao qual nos referimos – a metapoesia escrita – sustenta aquilo que pode ser compreendido como um metaelemento reflexivo, capaz de ampliar a problematização ética da linguagem. Tal ampliação torna-se particularmente visível quando considerada à luz das reflexões de Jane Hirshfield sobre a transformação radical do funcionamento da poesia no momento em que seu registro se desloca do verbal/oral para o escrito. Esse deslocamento não diz respeito apenas à materialidade do suporte, mas implica uma modificação profunda na ontologia do dizer e nas condições de possibilidade do pensamento poético. Com a escrita, a corrente da estrutura narrativa – marcada pela continuidade temporal e pela presença da voz – pode ser interrompida. O pensamento deixa de estar inteiramente submetido à sucessão do tempo e à situação concreta da enunciação, aproximando-se daquilo que Paul Ricoeur descreve como a distanciação própria do texto: uma separação constitutiva entre o dizer e o dito, entre o acontecimento da fala e o sentido que se sedimenta na escrita (Ricoeur, 2011). Essa distanciação não empobrece o sentido; ao contrário, torna possível sua abertura hermenêutica, liberando o discurso de sua dependência imediata da intenção do sujeito falante. Nesse processo, o conhecimento

antes ligado a ações personificadas e a contextos compartilhados se expande em um campo denso de ideias, proposições e relações conceituais. Os substantivos passam a operar de modo abstrato, e novas articulações lógicas emergem, não mais reguladas pela linearidade da narrativa oral. É nesse ponto que se pode aproximar a reflexão de J. Hirshfield da concepção de George Steiner segundo a qual compreender é sempre já traduzir: a escrita introduz uma mediação que transforma a linguagem em espaço de interpretação, deslocamento e responsabilidade (Steiner, 2005). A escrita poética, ao registrar o pensamento, confere-lhe um estatuto singular: o pensamento torna-se objeto, algo que pode ser retomado, interrogado e reconfigurado. Essa objetivação não deve ser confundida com reificação instrumental; trata-se, antes, da possibilidade de o pensamento se tornar visível a si mesmo. Tal movimento encontra ressonância na filosofia de María Zambrano, para quem a linguagem – sobretudo a linguagem poética – não se esgota na função comunicativa, mas constitui um lugar de revelação, no qual o pensamento se abre ao que não pode ser plenamente conceitualizado (Zambrano, 2011). O clarão do bosque não é a luz total da razão, mas o espaço intermitente em que o sentido se deixa entrever. Essa transformação da linguagem escrita é, contudo, ambígua. Se, por um lado, a consciência é libertada – na medida em que o pensamento se afasta da ação imediata e pode habitar zonas de silêncio, abstração e indeterminação –, por outro, ela também se fragmenta. A escrita rompe a unidade performativa da voz, multiplicando leituras, interpretações e temporalidades. P. Ricoeur observa que essa fragmentação é constitutiva do texto: é precisamente porque o discurso se emancipa de seu autor que ele pode entrar no espaço público da interpretação (Ricoeur, 2011). É nessa tensão entre libertação e fragmentação que a metapoética escrita se configura como espaço privilegiado de reflexão ética. Não se trata de prescrever normas, mas de assumir, como propõe G. Steiner, a responsabilidade inerente a todo ato de linguagem – responsabilidade que se intensifica quando o dizer se fixa e passa a circular para além de seu contexto de origem. A poesia escrita, nesse sentido, torna-se um lugar onde o pensamento se interroga a si mesmo, reconhecendo seus limites e acolhendo o silêncio que a própria palavra carrega. Como sugere M. Zambrano, é nesse silêncio – não como ausência, mas como condição originária da linguagem – que o pensamento ético encontra sua possibilidade mais radical.

Diante desse panorama, parto do pressuposto de que o recurso da metáfora como forte elemento narrativo na formulação de argumentos sempre esteve presente

desde o início da própria fala, considerando a condição cognitiva e intelectual que ocupa o ser humano e sua evolução. No entanto, é a partir destes dois filósofos, Platão e Aristóteles, que podemos encontrar fontes que balizam os estudos lógicos da linguagem como os literários. Meu interesse é o de investigar e explorar aqueles elementos primordiais que estruturam tanto a concepção do discurso filosófico quanto os pontos-chave apresentados nas teorias literárias. No intuito de traçar um caminho que irá desde a estruturação da metáfora até sua relação com o que entendo como narrativa fundante de uma hermenêutica filosófica, partirei dos primeiros elementos encontrados no texto *Poética* de Aristóteles.

Acalentando um delicado respeito ao texto que representa a base que possibilitou a existência de uma teoria literária e da tradução, visitarei conceitos que serão o meio conectivo, os quais são de grande ajuda para que se levante a estrutura de pensamento Ricœuriano e, conseqüentemente, abra-se o caminho ao argumento desta tese.

A ação é o primeiro elemento a se tratar ao pensarmos em ética e a condição em que ela se encontra ligada à natureza da estrutura de relações humanas, assim como à identidade. Na *Poética* esse elemento está relacionado a *mimesis* como tragédia e se apresenta na reflexão aristotélica sobre a unidade da ação.

Para dar uma definição em termos genéricos, o limite conveniente da extensão é que esta seja tal que reúna, de acordo com o princípio da verossimilhança e da necessidade, a sequência dos acontecimentos, mundano da infelicidade para a felicidade e vice-versa.

Se houver uma só personagem, isso não implica como pensam alguns, unidade de enredo. Com efeito, numa só pessoa concentra-se uma infinidade de acontecimentos, alguns dos quais não se podem reduzir a uma unidade; e também há muitas ações de uma só pessoa com as quais não se forma uma ação única. Por isso, parece terem errado todos os poetas que compuseram uma Heracleia, uma Teseida ou outros poemas do mesmo género. Pensam eles que, sendo Hércules um só homem, a sua história deveria ser também una. Mas Homero, assim como se distingue no mais, também parece que aprendeu isto bem, [...] compôs a Odisseia e igualmente *Iliada* centradas numa ação una, como nós o entendemos. Portanto, assim como nas outras artes imitativas a um só objeto corresponde uma só imitação, também o enredo, como imitação que é de uma ação, deve ser a imitação de uma ação una, que seja um todo, e que as partes dos acontecimentos se estruturam de tal modo que, ao deslocar-se ou suprimir-se uma parte, o todo fique alterado e desordenado (Aristóteles, 1451, p. 15-35).

Podemos, seguindo a ótica de P. Ricœur, pensar neste tema, a narrativa poética, de duas maneiras: com relação à manutenção de si através da narrativa de vida (o que abordaremos no próximo tópico deste capítulo) e como a perspectiva de

encarar as diversas mudanças possíveis em uma só narrativa, que é capaz de criar e recriar aquilo que ela mesma conduz. Minha proposta é ampliar, ou ainda, extrapolar o que foi posto por ambos os filósofos numa articulação da narrativa metafórica.

Assim, antes de introduzir a questão da *mimesis*, tomada pela tradição filosófica como o ponto principal da *Poética* de Aristóteles, abordarei o que penso ser o caminho ou saída, ou ainda, o elemento principal subjacente a toda estrutura que proporei aqui, a *katharsis*.

Há três maneiras de encararmos a *katharsis* na tragédia: como purgação, cura ou educação das emoções. Evitarei percorrer o traçado tradicional que se sustenta em considerá-la um meio de adquirir fortaleza emocional, anular a idiossincrasia diante das desventuras, ou até mesmo como moderação ou justa medida. Tampouco a verei como função terapêutica. Prefiro expandir o que entende Leon Golden em *Aristotle on Tragic Comic Mimesis*, “clarificação intelectual”, em consideração a tudo o que já foi dito sobre *katharsis*. Penso ser este o espaço necessário de intersecção dos momentos da narrativa, autor, leitor e texto. Considero igualmente ser este o elemento que une, a emulsão que faz ser possível a criação de algo para além das referências vividas, descritas ou narradas literalmente. A *katharsis* é o momento da percepção do todo e o vislumbre do novo que a própria poesia apresenta, suscita, articula e entrega. É permitir-se sair de si e do estado em que cada um se encontra, é partir para o desconhecido sem perder o contato com o entorno e com tudo o que se passou. Apenas uma experiência dessa dimensão é capaz de realizar os três tipos de cantos propostos por Aristóteles no Livro VI da *Poética*⁸². Mesmo não sendo valorizada por Aristóteles, ousou expandir esse pensamento considerando inclusive

⁸² 1447b 25: Há algumas artes que se servem de todos os meios mencionados, a saber, o ritmo, a melodia e o metro, tal como a poesia dos ditirambos e a dos nomos e ainda a tragédia e a comédia. São diferentes porque umas aplicam-nos todos ao mesmo tempo outras parcialmente. Considero, pois, estas as diferenças dos meios com os quais se realiza a imitação. 1449B 25-30: A tragédia é a imitação de uma acção elevada e completa, dotada de extensão, numa linguagem embelezada por formas diferentes em cada uma das suas partes, que se serve da acção e não da narração e que, por meio da compaixão e do temor, provoca a purificação de tais paixões. Por ‘linguagem embelezada’ entendo a que tem ritmo, harmonia [e canto] e ‘por formas diferentes’ haver algumas partes executadas apenas com metros, enquanto outras incluem canto. 1450A 10-15: É necessário, portanto, que toda tragédia tenha seis partes pelas quais é definida. São elas: enredo, caracteres, elocução, pensamento, espetáculo e música. [...] Mas o mais importante de todas é a estruturação dos acontecimentos. É que a tragédia não é a imitação dos homens, mas das acções e da vida [tanto a felicidade como a infelicidade estão na acção, e a sua finalidade é uma acção e não uma qualidade: os homens são classificados pelo seu carácter, mas é pelas suas acções que são infelizes ou o contrário.

que é ela, a *katharsis*, a gênese da poeticidade!⁸³, uma vez que o mecanismo do catártico nos faz experimentar – a partir do outro e do alheio – uma profunda intervenção em nós mesmos. É, assim e, portanto, a configuração e integralidade do poético em tudo que ele apresenta de desvio da convenção e das normas da comunicação.

Cumpra aqui esclarecer que o que entendo por “poeticidade”, P. Ricœur chamará de *poétique*, e tomará ela mesma como a linguagem que possibilita apresentar ou tratar aporias do mundo da vida – o que antes não seria possível em uma linguagem descritiva. Para P. Ricœur a metáfora transgride enunciados e significados usuais para ampliar a compreensão da história do tempo vivido. Em *Do texto à ação* ele nos propõe que “o mundo da ficção é um laboratório de formas no qual estamos tentando possíveis configurações da ação para sentir a consistência e a plausibilidade. Esta experimentação com os paradigmas suscita a imaginação produtora.”⁸⁴ É pela linguagem poética ou a metafórica que se faz possível entender a ação humana em sua totalidade.

É, portanto, por uma espécie de imaginação filosófica, procedendo por extrapolação, que podemos estabelecer que a figura do discurso a que chamamos metáfora, e que surge, antes de mais, como um fenômeno de desvio em relação ao uso estabelecido, é homogêneo do processo que engendrou todos os “campos semânticos” e, portanto, o próprio uso de que a metáfora se desvia. A mesma operação que faz “ver o semelhante”. Assim é também em Aristóteles. Mas se é verdade que aprendemos o que ainda não sabemos, fazer ver o semelhante é produzir o gênero na diferença e não ainda acima das diferenças, na transcendência do conceito. É o que Aristóteles significava com a ideia de “parentesco genérico”. A metáfora permite surpreender esse estado preparatório da operação conceitual porque, no processo metafórico, o movimento em direção ao gênero é parado pela resistência da diferença e, de certa forma, interceptado pela figura da retórica. É desse modo que a metáfora revela a dinâmica que se exerce na constituição dos campos semânticos (Ricœur, 1975, p. 85.)

⁸³ Discutiremos aprofundadamente sobre a função da poeticidade no capítulo 3, mas aqui adianto sua função e pregnância Cf Massaud Moisés Jakobson: “se a poeticidade, uma função poética de importância decisiva, aparece uma obra literária falaremos de poesia” [...] Jakobson rejeita a identificação de função poética e poesia, e adiciona-lhe um pormenor desconcertante: “a função poética não é uma função da arte verbal, mas tão somente a função dominante e determinante” [...] dominância e determinância? A resposta nos vem por meio de “dois modos básicos de arranjo utilizados no comportamento verbal, seleção e combinação” [...] Jakobson refere-se à “linguagem da poesia”, não à linguagem da Literatura o que exclui a prosa de ficção das suas considerações”.

⁸⁴ «Le monde de la fiction est un laboratoire de formes dans lequel nous essayons des configurations possibles de l'action pour en éprouver la consistance et la plausibilité. Cette expérimentation avec les paradigmes relève de [...] l'imagination productrice» (TA, 17).

Considerando a metáfora apresentada como inovação semântica, ela desempenha um papel como teoria da argumentação em relação à retórica e como tragédia para a poesia e o drama. Em outras palavras, a teoria da argumentação em P. Ricœur não está sujeita às regras de discurso, ela atua no contexto da interpretação. A poesia e o drama servem como ponto emancipador na produção de sentido nos processos sociais. Essa posição, num viés aristotélico, explica ser sua atuação mais eficiente que o texto histórico, pois mostra como as coisas devem ser. A posição de P. Ricœur é de que o discurso se faz necessário para introduzir a distorção ou o desvio que lança o leitor para algo novo, algo que é dado quando o discurso assume seu papel como acontecimento, quando é discurso temporal e presente. Segundo P. Ricœur são quatro as características do discurso enquanto acontecimento, a saber: a instância do discurso, ao se realizar como tempo presente; esta instância do discurso é autorreferencial quando o discurso remete ao seu locutor; quando a função simbólica é atualizada através do discurso, ou seja, quando o discurso refere um mundo que pretende representar ou descrever; o discurso deixa de ser autorreferencial e considera também o mundo do interlocutor, o mundo a quem o próprio discurso se dirige. É a partir dessas quatro características que o discurso passa a ser um acontecimento. Esse acontecimento representado pelo discurso pode ser oral ou escrito, mas nos interessa aqui o discurso escrito, o qual ultrapassa as referências ostensivas dadas pelo discurso oral.

O frente a frente da escrita equivale àquilo que qualquer pessoa é capaz de ler. A co-presença dos sujeitos no diálogo deixa de ser o modelo de toda a "compreensão". A relação escrever-ler deixa de ser um caso particular da relação falar-ouvir. Mas, ao mesmo tempo, o discurso é revelado enquanto discurso na universalidade da sua direção. Ao escapar ao carácter momentâneo do acontecimento, aos constrangimentos vividos pelo autor e à estreiteza da referência ostensiva, o discurso escapa aos limites do face-a-face. Já não há ouvinte visível. Um leitor desconhecido, invisível, tornou-se o destinatário não privilegiado do discurso. (Ricœur, 1991, p. 191).

O que P. Ricœur nos sugere é que a ação com relação à linguagem pode ser identificada pela matéria – seu conteúdo proposicional – e pela qualidade – sua força ilocucionária – mas não se restringe a isso, pois também existem outros fatores que influenciam no curso dos acontecimentos, como por exemplo a significação (noema) e a intenção (noese) e que, mesmo que se tente forjar a história de alguma maneira, a própria ação humana deixa rastro e pode ser considerada como autora desta história.

Precedendo os arquivos intencionalmente postos por escrito pelos moralistas, há o processo contínuo de “registro” da ação humana que é a própria história enquanto soma das “marcas”, cujo destino escapa ao controle dos autores individuais. [...] a significação de um acontecimento importante excede, ultrapassa as condições sociais de sua produção e pode ser re-efectuada em novos contextos sociais. A sua importância consiste na sua pertinência duradoura e, nalguns casos, na sua pertinência omnitemporal. (Ricœur, 1991, p. 196-197).

Vimos que a inovação semântica depende do discurso. Em concordância com Aristóteles, pensando a metáfora como aquilo que descreve e não se apresenta como “cópia” é que P. Ricœur atribui à metáfora sua função referencial, ontológica e criativa, pois as referências de significação abertas pelo texto abrem também o mundo, como dito anteriormente. Para ele a metáfora vai além de uma figura de linguagem, ela atua como um processo cognitivo e hermenêutico pelo qual se revelam novas formas de compreensão da realidade, formas estas que possibilitam que o ser humano tenha experiências ainda mais profundas de entendimento de si e do outro.

Ainda guiado por Aristóteles, P. Ricœur articula o conceito de *mimesis* com os eventos da vida e narrativas presentes no agir humano. Para ele os poetas e autores abrem o mundo de "como se", e a *mimesis* de Aristóteles permite adentrar-se na literalidade pelo próprio trabalho da literatura, ao mesmo tempo que abre espaço para a ficção. Nesse sentido, P. Ricœur vê a *mimesis* como um triplo processo, uma espécie de tríplice presentificação – como a questão do tempo em Santo Agostinho. Esses três componentes são apresentados como *Mimesis 1*, *Mimesis 2* e *Mimesis 3* respectivamente:

Mimesis 1 é prefiguração. [...] "Alguma competência preliminar" do que consiste a ação humana e que é necessária para compreender um enredo. Por exemplo, precisamos ser capazes de identificar quem é o agente (a pessoa que está realizando a ação) e precisamos ser capazes de adivinhar o que essa pessoa é capaz de fazer; na verdade, ao abordar uma trama, já estamos fazendo perguntas como "O quê", "por que", "quem", "como", "com quem" e "contra quem". Nós perguntamos essas questões porque temos o que Ricœur [...] chama de "prática compreensão técnica", ou seja, sabemos como as pessoas se comportam no mundo real baseadas em suas experiências do dia a dia. A composição narrativa está ancorada em entendimentos práticos [...]. Esperamos que os personagens que agem tenham motivos para suas ações. De fato, Ricœur identifica três maneiras pelas quais se tem um pré-entendimento da narrativa ao interpretá-la, ou que um escritor deve ter a fim de compô-la: compreensão semântica (como se entende, por exemplo, que "X fez A a B por causa de Y") compreensão simbólica (como se entende, por exemplo, que o herói deve ser interpretado como um bom personagem – "bom" é o simbólico valor de "herói"), e compreensão temporal (como se entende, por exemplo, espera-se que um personagem faça algo como resultado de tal evento ocorrido a ele). Mimesis 1, então, é o pré-entendimento da narrativa. Mimesis 2, entretanto, "abre o

reino do como se" [...], ou o reino da ficção. É um trabalho de configuração, ou de muthos, [...] organiza os vários elementos de uma narrativa em "um todo inteligível" [...], é o "Pensamento" da história, o que nos impede de perguntar "Mas e daí?" [...] Em Mimesis 1, temos um pré-entendimento que um personagem pode ser esperado para agir em um certo caminho em uma determinada situação; em Mimesis 2 podemos ver se o caráter agiu de determinada forma e as razões para a sua escolha em termos de sua contribuição para toda a história. [...] Isso nos leva a Mimesis 3, a refiguração, que é "a interseção do mundo do texto e o mundo do ouvinte ou leitor. (Simms, 2003, p. 83-84).

Vista a questão da *mimesis* em P. Ricoeur, e sem entrar na disputa sobre sua definição exata, ou até mesmo sem tomar partido em relação a uma das definições já apresentadas e que se tornaram clássicas no estudo da filosofia aristotélica, preferimos pensá-la como presença mediadora que torna possível a *poiesis*. É através da arte que revela-se (no sentido de *phainesthai*) a plenitude da natureza. Em consequência a tudo que foi exposto, a *mimesis* jamais será tratada nesta tese como imitação ou irrealidade⁸⁵, mas como presentificação⁸⁶. Assim, abandono a ideia de que a *mimesis* relaciona-se com o sentido de "ficção" e adoto um sentido de "ilustração", que escapa de uma noção neutra quando se fala sobre alcançar uma experiência imaginária ao traçar um paralelo com a experiência real. Prefiro olhá-la como a própria imagem, abordada por Octavio Paz em *Signos em Rotação*, "a imagem explica-se a si mesma. Sentido e imagem são a mesma coisa." Assim como no poema de Helena Kolody, *Viagem Infinita*:

Estou sempre em viagem.
O mundo é a paisagem
que me atinge
de passagem.

(Kolody, 1999, p. 99).

Pela análise de P. Ricoeur, através da *mimesis*, surge a função referencial que a narrativa cumpre. Vai muito além de Aristóteles, que a vê como a representação da ação humana e propõe a aplicação do mundo do texto ao mundo real como forma de interpretação. Isto é estar vivo para P. Ricoeur, poder interpretar ou ser um ser interpretativo. E este é o propósito da metáfora viva, tê-la como a dimensão da

⁸⁵ *Unwirklichkeit*, segundo E. Husserl.

⁸⁶ *Présentification*, segundo P. Ricoeur.

linguagem que encontra na metáfora a possibilidade interpretativa: é ela que convida a se fazer a hermenêutica⁸⁷. A metáfora, portanto, "força o pensamento conceptual a pensar mais" (Ricœur, 1977, p. 303).

A exemplo de outros filósofos contemporâneos, P. Ricœur dedica-se ao estudo da linguagem e é neste trajeto entre discurso figurativo e narrativo, que se configura sua hermenêutica. Ao contrário dos filósofos da suspeita, P. Ricœur acredita no poder criativo da metáfora e não a vê presa em *looping* em sua própria metaforicidade, num discurso preso em si, como propõe Jacques Derrida. Ele a vê como um elemento capaz de auxiliar em seu grande projeto hermenêutico, alcançar a compreensão humana através da autocompreensão. Para tanto, lança mão dos sistemas simbólicos tradicionais e não-tradicionais, que oferecem uma pluralidade de recursos e encontra, na diversidade de discursos, local apropriado para desenvolver sua visão de narrativa. Entendendo a ação humana por meio da compreensão da *mimesis*, P. Ricœur estrutura seu trabalho sobre a narrativa no qual estão presentes os textos de ficção, de história e os poemas. É através da interpretação dos elementos simbólicos existentes em cada texto que o filósofo propõe a mudança de como se encarar a hermenêutica, atribuindo a este meio o que designa ser apenas uma etapa do reconhecimento da propriedade linguística que a experiência carrega. Está no texto, portanto, a condição de uma possibilidade de desvelamento do sujeito para si mesmo, ou seja, a subjetividade do leitor e do autor estão agora equiparadas, pois a

[...] autonomia semântica do texto é a mesma, em ambos os contextos. Para o leitor, compreender-se a si próprio é compreender-se a si mesmo perante o texto e obter através dele as condições para um si em vez do eu que inicialmente chega à leitura. (Ricœur, 1997. p. 108).

⁸⁷ Numa leitura com o viés da teoria literária também podemos tomar a hermenêutica por sua dupla motivação a suspeita e a aceitação dos símbolos apresentados pela linguagem. Cf K. M. Newton "A situação em que a linguagem hoje se encontra abrange essa dupla possibilidade, essa dupla solicitação e urgência: por um lado, purificar o discurso de suas excrescências, liquidar os ídolos, sair da embriaguez à sobriedade. Compreender nosso estado de pobreza de uma vez por todas; por outro lado, usar o movimento mais 'niilista', destrutivo, iconoclasta de modo a deixar falar o que uma vez, o que cada vez, foi dito, quando o significado apareceu de outra forma, quando o significado estava em seu modo mais completo. A hermenêutica me parece ser animada por essa dupla motivação: disposição para suspeitar, disposição para ouvir; voto de rigor, voto de obediência. Em nosso tempo não terminamos de eliminar ídolos e mal começamos a ouvir aos símbolos. Pode ser que essa situação, em sua angústia aparente, seja instrutiva: pode ser que a iconoclastia extrema pertença à restauração do significado".

Segundo P. Ricœur, “a pessoa de quem se fala e o agente do qual a ação depende têm uma história, são sua própria história” (TR3). Essa asserção refere-se à identidade narrativa inicialmente introduzida pelo filósofo em Tempo e Narrativa III, texto em que iguala a história de uma vida com uma história fictícia, e pela qual a compreensão de si é o sentido que faz com que a interpretação de si só possa ser dada por ela, narrativa. Esse pensamento o leva não somente à identidade pessoal ou narrativa nesse sentido interposto entre história e narrativa, mas a aprofundar a sua abordagem na questão da identidade propriamente dita, sem os desvios que tais condições propunham. Assim, com o olhar atento e tendo a identidade por seu foco, P. Ricœur percebe que a questão temporal da identidade não está ligada apenas às duas identidades, *idem* e *ipse*, mas no tempo humano, na medida em que este é organizado à maneira de uma narrativa.

É importante ressaltar que com essa abordagem P. Ricœur já está propondo uma substancial inovação no tratamento das questões relativas à hermenêutica. A autonomia do texto em relação dialogal entre fala e escrita tem como primeira consequência hermenêutica os seguintes elementos apontados por P. Ricœur:

[...] a distanciação não é o produto da metodologia e, a este título, alguma coisa justaposta e parasitária; ela é constitutiva do fenómeno do texto como escrita; ao mesmo tempo, ela é também a condição da interpretação; a *Verfremdung* não é apenas aquilo que a compreensão deve vencer, ela é também aquilo que a condiciona. Estamos, assim, preparados para descobrir uma relação muito mais dicotômica entre objectivação e interpretação e, por conseguinte, muito mais complementar do que a que tinha sido instituída pela tradição romântica. A passagem da fala à escrita afecta o discurso de vários outros modos, em particular, o funcionamento da referência é profundamente alterado quando já não é possível mostrar a coisa de que se fala como pertencendo à situação comum aos interlocutores do diálogo; [...] No discurso oral, o problema resolve-se, finalmente, na função ostensiva do discurso; por outras palavras, a referência resolve-se no poder de mostrar uma realidade comum aos interlocutores; ou, se não se pode mostrar a coisa de que se fala, pelo menos, pode-se situá-la em relação à única rede espaço-temporal à qual pertencem também os interlocutores; é, finalmente, o «aqui» e o «agora», determinados pela situação do discurso, que fornecem a referência última a todo o discurso; com a escrita, as coisas começam já a mudar; já não há, efectivamente, situação comum ao escritor e ao leitor; ao mesmo tempo, as condições concretas do acto de mostrar já não existem. É, sem dúvida, esta abolição do carácter revelador ou ostensivo da referência que torna possível o fenómeno a que nós chamamos «literatura» em que pode ser abolida toda a referência à realidade dada. Mas é, essencialmente, com o aparecimento de certos géneros literários, geralmente ligados à escrita, mas não necessariamente tributários da escrita, que esta abolição da referência ao mundo dado é levada às suas condições mais externas. O papel da maior parte da nossa literatura, parece, é destruir o mundo. Isso é verdade para a literatura de ficção-conto, novela, romance, teatro, mas também para toda a literatura que podemos dizer poética, em que a linguagem parece glorificada para si mesma, à custa da função referencial do discurso vulgar. [...] E, no entanto, não há discurso tão fictício que não venha a cair na realidade, mas

a um outro nível mais fundamental do que aquele que atinge o discurso descritivo, constativo, didático, a que nós chamamos linguagem vulgar. (Ricœur, 1991, p.121).

A verdade metafórica expressa todo seu poder heurístico ao se propor, a partir da relevância semântica literal, apontar o aspecto ontológico da comparação feita entre o ver-como revelado pela metáfora e a ordem extralinguística pertencente à própria linguagem poética que, segundo P. Ricœur, é capaz de revelar valores inacessíveis à própria linguagem normal ou literal. Em outras palavras, “a poesia faz-nos ver o que a prosa não pode detectar” (Ricœur, 1997, p. 92). É sob esse prisma que se pode considerar que na analogia, ou metáfora, não se trata apenas de uma estruturação linguística suscetível à autorreferência, mas elas são o fundamental elemento de relação entre a linguagem e o mundo, passando o símbolo a um status semântico que desvela o recôndito da experiência. Segundo P. Ricœur,

[...] a linguagem, liberta de todos os constrangimentos prosaicos, que se encontrava mais apta, por esta razão, a celebrar-se a si mesma na sua liberdade poética e a que estava mais disponível para tentar exprimir o segredo das coisas. [...] a linguagem poética, imitando a teoria dos modelos, contribui para a narração da realidade. (Ricœur, 1997, p. 93)

É esse o esteio usado pelo autor para mais tarde propor uma *refiguração* (já vista em detalhes no capítulo anterior) que servirá como a ligação entre a intenção da metáfora, a linguagem e o *ser-como* representados pelo ato da leitura. A relação entre a refiguração em Paul Ricœur e a razão poética em María Zambrano pode ser estabelecida com rigor sem forçar equivalências, mas preservando a especificidade de ambos os projetos⁸⁸. O ponto de contato não é conceitual no sentido estrito, mas estrutural e metodológico: trata-se, em ambos, de pensar um modo de acesso ao sentido que transforma o sujeito sem reduzir essa transformação a um procedimento técnico ou normativo⁸⁹.

Em Paul Ricœur, a refiguração (mimesis III) designa o momento em que o mundo configurado pelo texto encontra o mundo do leitor, produzindo uma

⁸⁸ RICŒUR, Paul. *Temps et récit*. Tome III: **Le temps raconté**. Paris: Seuil, 1985, cap. 8.

⁸⁹ RICŒUR, Paul. **Du texte à l'action**. Paris: Seuil, 1986, ensaio “La fonction herméneutique de la distanciation”.

transformação hermenêutica da experiência⁹⁰. Essa transformação não é psicológica nem moralizante, mas simbólica: ao acolher a proposta de mundo do texto, o leitor rearticula sua compreensão do tempo, da ação e de si mesmo. A refiguração opera, assim, como mediação entre linguagem e vida, permitindo que a narrativa intervenha na experiência sem a dominar. O sujeito é afetado pelo texto, mas permanece livre diante dele; a transformação ocorre no regime da interpretação⁹¹.

Em María Zambrano, a razão poética emerge como crítica à razão instrumental e como busca de uma forma de conhecimento que não separe pensamento e vida⁹². A razão poética não opera por mediação conceitual nem por demonstração lógica, mas por revelação progressiva, por iluminação que nasce da palavra poética e do silêncio que a circunda⁹³. O conhecimento, aqui, não se impõe ao sujeito; ele acontece como um desvelamento que transforma quem conhece, afetando o modo de estar no mundo⁹⁴. Assim como em P. Ricœur, trata-se de um saber que não se esgota no enunciado, mas que se cumpre na experiência.

A relação entre refiguração e razão poética pode ser pensada, portanto, a partir da função transformadora da linguagem. Em P. Ricœur, essa transformação ocorre no espaço hermenêutico da leitura; em M. Zambrano, no espaço existencial da palavra poética. Em ambos os casos, a linguagem não é mero instrumento de representação, mas lugar de passagem entre sentido e vida⁹⁵. A refiguração ricœuriana mostra como o texto pode reconfigurar a experiência sem dissolvê-la; a razão poética zambraniana mostra como a palavra pode tocar a vida sem violentá-la com conceitos.

Há ainda uma afinidade decisiva no modo como ambos recusam a redução do sentido à objetividade científica⁹⁶. Paul Ricœur preserva a distância interpretativa como condição da liberdade do leitor, enquanto María Zambrano preserva o silêncio e a obscuridade como condições do pensamento vivo⁹⁷. A refiguração não fecha o sentido; a razão poética não o captura. Ambas operam por abertura. Nesse sentido,

⁹⁰ RICŒUR, Paul. **Temps et récit**, t. III, cap. 8 ("Mimésis III").

⁹¹ RICŒUR, Paul. **Le conflit des interprétations**. Paris: Seuil, 1969.

⁹² ZAMBRANO, María. **Filosofía y poesía**. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1996.

⁹³ ZAMBRANO, María. **Claros del Bosque**. Barcelona: Seix Barral, 1986.

⁹⁴ ZAMBRANO, María. **El hombre y lo divino**. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2007.

⁹⁵ RICŒUR, Paul. **Temps et récit**, t. I. Paris: Seuil, 1983.

⁹⁶ RICŒUR, Paul. **Soi-même comme un autre**. Paris: Seuil, 1990.

⁹⁷ ZAMBRANO, María. **Notas de un método**, op. cit.

pode-se dizer que a refiguração fornece uma estrutura hermenêutica para compreender aquilo que M. Zambrano intui como experiência poética do conhecimento.

Admitir a articulação entre P. Ricoeur e M. Zambrano, em certo sentido, permite compreender que a ética implicada em ambos não se funda em normas, mas em uma transformação do olhar. A refiguração prepara o sujeito para agir de outro modo ao reconfigurar sua compreensão do mundo; a razão poética prepara o sujeito para habitar o mundo de outro modo ao reconciliar pensamento e vida. Em ambos, a linguagem é o espaço onde essa transformação se torna possível, não como técnica, mas como experiência.

Diante das diversas possibilidades e aplicações do discurso ou narrativa, e em concordância com Gary Snyder, gostamos de pensar a linguagem como o meio do ser humano se inserir no mundo, narrá-lo e modificá-lo como o papel de toda e todo aquele que vive em comunidade. Por essa razão é tão importante aprender seus métodos e formalidades. Observar, mediar e viver seu espaço sem que se perca sua origem é peça fundamental a toda participação política e reflexão ética. Seu uso adequado amplia o poder que já lhe é próprio. Tomamos por certo, portanto, que:

1. A linguagem é basicamente biológica; ela se torna semicultural conforme é aprendida e aplicada.
2. A inteligência é moldada e desenvolvida por meio de todos os tipos de interações com o mundo, incluindo a comunicação humana, tanto linguística como não linguística; assim, a linguagem desempenha um importante – mas não único – papel de aperfeiçoamento do pensar.
3. O mundo (e a mente) é ordenado segundo seus próprios códigos, e a estrutura linguística reflete e condensa essa ordem.
4. Quanto mais se permitir ao mundo revelar a si e nos instruir (sem interferência do ego e das opiniões), melhor reconhecemos nosso lugar no mundo interconectado da natureza.
5. A boa escritura é linguagem “selvagem”⁹⁸. (Snyder, 2005. p. 269.)

Considerando que

Falar era re-criar o objeto aludido [...] A história do homem poderia se reduzir à história das relações entre palavras e o pensamento. Todo período de crise se inicia e coincide com uma crítica da linguagem. (Paz, 1982, p. 35-36)

⁹⁸ Compreendemos como linguagem selvagem a linguagem natural, que abarca nela própria não apenas a gramática da língua, mas a cultura, os conhecimentos e sabedoria que estão presentes na natureza. Acessar essa linguagem, como quem uiva em sua reverência, é o que faz a escritura boa por ela mesma. O processo civilizatório foi nos colocando cada vez mais afastados da natureza e mais próximos da sociedade. Expressar esta sabedoria natural, como a linguagem selvagem, é compreender o que Spinoza pensava como ser a própria ética.

O grande ponto que estrutura a questão da linguagem e introduz o tema-chave para esta tese, demonstrado neste tópico, é também o que nos impulsiona e liberta para ultrapassar o que P. Ricoeur acredita como a compreensão e reconhecimento de todos a um *si* possível de ser narrado e interpretado através da narrativa. Algo maior que as convenções, que se desliga das obrigações morais e que nos remete a propriedade originária da Ética é a mesma que a da Poética, o que chamo de *metaelemento*, a racionalidade.

Para pavimentarmos este caminho com um maior acuro, faz-se necessário distinguir “verdade” de “sentido”. Conforme apresentado por O. Paz, a “verdade é uma experiência e cada um deve tê-la por sua conta e risco”, enquanto o sentido vai além de ser o fundamento da linguagem numa tentativa de apreender a realidade. Certamente, toda experiência plural e de dúvida que temos acerca do real está submetida ao sentido, que por sua vez vale-se da imagem poética como fonte de unidade. O exame da imagem poética, tomada como caso paradigmático, fornecer-nos-á o atrativo da resposta. A imagem poética, de facto, é alguma coisa que o poema, como uma determinada obra de discurso, desenvolve em certas circunstâncias e segundo certos procedimentos. Este procedimento é o da ressonância, segundo uma expressão pedida de empréstimo por Gaston Bachelard a Eugène Minkovski. Mas compreender este procedimento é, em princípio, admitir que a ressonância procede, não das coisas vistas, mas das coisas ditas. A questão à qual é preciso, em primeiro lugar, remontar, é a que diz respeito às próprias circunstâncias do discurso cujo uso gera imaginário.⁹⁹

A imagem explica-se a si mesma. Sentido e imagem são a mesma coisa. Um poema não tem mais sentido que as suas imagens. Ao ver a cadeira apreendemos instantaneamente seu sentido: sem necessidade de recorrer à palavra, sentamo-nos. O mesmo ocorre com o poema: suas imagens não nos levam a outra coisa, como ocorre com a prosa, mas nos colocam diante de uma realidade concreta. [...] coloca-nos diante de um fato sem recorrer a demonstração. [...] As orações e frases são meios. A imagem não é meio; sustentada em si mesma, ela é seu sentido. Nela acaba e nela começa. O sentido do poema é o próprio poema. (Paz, 1996, p. 10)

Importa-nos, então, entendermos já de saída o que é a linguagem. E aqui afirmamos: o poema é linguagem em liberdade! Mesmo sendo desnecessário o uso predicativo do termo liberdade, reforçamo-lo para fazer alusão ao que Spinoza pensa

⁹⁹ Ricoeur, 2013. p. 217

sobre liberdade, estágio de conexão total com a Natureza, que se expressa no ato da criação. Pois somente o poema transcende a linguagem. É isso que G. Snyder chama de “linguagem selvagem”. É a contemplação de uma instância que se dá quando a linguagem deixa de ter uma utilidade em seu conjunto de signos e significantes. É quando a linguagem volta para si mesma e diz o que já se escapava. É o dizer poético que expressa o inexpressável. Diz o indizível. Pois o sentido último da linguagem é ela mesma.

A imagem faz com que as palavras percam a sua mobilidade e intermutabilidade. [...] A linguagem deixa de ser utensílio. O retorno da linguagem à natureza original, que parecia ser o fim último da imagem, é apenas o passo preliminar para uma operação ainda mais radical: a linguagem, tocada pela poesia, cessa imediatamente de ser linguagem. Ou seja: conjuntos de signos móveis e significantes. O poema transcende a linguagem. O poema é linguagem. (Paz, 1996, p. 15)

A linguagem que se diz poética cumpre seu verdadeiro papel quando quebra a regra, quando leva ao absurdo, quando em sua força reveladora faz pensar. Assim também pensava o poeta Paulo Leminski, quando diz sobre a função da poesia em seu ensaio *Inutensílio*, no qual tece uma crítica sobre a necessidade de justificar coisas que na vida seriam injustificáveis, como o júbilo, o gozo e a própria poesia, à qual ele refere o título do texto. Justificar e tornar útil ou manter um critério de utilidade para as coisas reduz a vida e a tira de seu local único e privilegiado. É uma ditadura da utilidade! Em suas palavras: “Coisas inúteis (ou “in-úteis”) são a própria finalidade da vida. Vivemos num mundo contra a vida. A verdadeira vida. Que é feita de júbilo, liberdade e fulgor animal”. A poesia, esta sim é indispensável, pois ela é rebeldia em si mesma. E rebeldia é o tempero para que se transforme o mundo, para que se escape das prosas do cotidiano e seus sistemas.

É sob esse prisma que caminharemos e no momento oportuno demonstrarei a relação entre linguagem e a articulação que P. Ricœur faz de ética em *Le juste*. Por agora, continuemos com o voo da coruja.

3.2 SOBRE O SER – O PENSAMENTO OLHA ESCUTANDO E ESCUTA OLHANDO

Há em P. Ricœur uma ligação fundamental entre metáfora e o sentido do ser. Este caminho sutil da condução da metáfora se dá a partir da semântica para a

hermenêutica e é representado pelo momento em que a metáfora é conduzida de sentença para a narrativa ou ao poema e abre o caminho para a interpretação de si e do mundo.¹⁰⁰ Isso que entendemos como inovação semântica tem na metáfora, diante das transformações de linguagem que ela opera, o veículo para dizer algo do ser. Esse é o artifício para o filósofo escapar do cerceamento imposto pela linguística estrutural, libertando-a da referência literal, o que torna possível tomar a poética como uma menção desviante ou “lateral” do ser. Este é justamente o poder da metáfora: recriar a realidade. Mesmo havendo uma veemência ontológica na capacidade de dizer algo sobre o ser na afirmação “isso é” e algo que faz com que se perceba a condição de “ficto” da metáfora, há o instante em que a própria metáfora transcende a linguagem. Esse momento crítico de percepção, - através da metáfora, como produz em liberdade o poeta, de reputar um “que não é” - está relacionado com o “*ser-como*”. Essa possibilidade de tecer uma nova relação com as afirmações de realidade através de uma referência poética tem, aparentemente, uma aproximação ao que Martin Heidegger conceitua como verdade no sentido de *alêthèia* (o desvelar encobre o próprio desvelamento). Mesmo o filósofo tratando a história como “*sendo-como*”, há de se considerar que sua ontologia não é ingênua como uma espécie de repetição feita ao se olhar para o passado na narrativa do historiador. O que P. Ricœur propõe é uma analogia entre “*ser-como*” e “*ver-como*” que opera conjuntamente entre identidade e alteridade e mantém um caráter ousado na sua ontologia da mesma espécie que na metáfora.

[...] a abolição de uma referência de primeira categoria, abolição operada pela ficção e pela poesia, é a condição de possibilidade para que seja libertada uma referência de segunda categoria que atinge o mundo, não apenas ao nível dos objectos manipuláveis, mas ao nível que Husserl designava pela

¹⁰⁰ Cf Rose Goetz: Par le savoir réflexif qu’il a de lui-même, « le langage se sait dans l’être. Il renverse son rapport à son référent de façon telle qu’il s’aperçoit lui-même comme venue au discours de l’être sur lequel il porte »²⁶. C’est sur le fond de cette thèse générale que Ricœur tente une explicitation ontologique de la référence dédoublée de la métaphore poétique. Dans la Cinquième Étude de La Métaphore vive, il énonçait la possibilité que « la référence au réel quotidien doit être abolie pour que soit libérée une autre sorte de référence à d’autres dimensions de la réalité »²⁷. Au terme de l’ouvrage, cette possibilité se mue en fait irrécusable, comme le rappelle, en 1976, « L’imagination dans le discours et dans l’action » : « Un examen de la puissance d’affirmation déployée par le langage poétique montre que ce n’est pas seulement le sens qui est dédoublé par le procès métaphorique, mais la référence elle-même. Ce qui est aboli, c’est la référence au discours ordinaire, appliquée aux objets qui répondent à un de nos intérêts, notre intérêt de premier degré pour le contrôle et la manipulation. Suspendus cet intérêt et la sphère de signification qu’il commande, le discours poétique laisse-êtr notre appartenance profonde au monde de la vie, laisse-se-dire le lien ontologique de notre être aux autres être et à l’être. Ce qui ainsi se laisse dire est ce que j’appelle la référence de second degré, qui est en réalité la référence primordiale ». (2016).

expressão *Lebenswelt* e Heidegger pela de ser-no-mundo. [...] este referente está em ruptura com o da linguagem cotidiana; pela ficção, pela poesia, abrem-se novas possibilidades de ser-no-mundo, na realidade cotidiana; ficção e poesia visam o ser, já não sob a modalidade do ser-dado, mas sob a modalidade do poder-ser. Por isso mesmo, a realidade cotidiana é metamorfoseada graças ao que poderíamos chamar as variações imaginativas que a literatura opera no real. (Ricœur, 1990, p. 150).

É o mesmo que O. Paz diz sobre “produzir o vazio para que o ser aflore” ou, o que G. Snyder sugere quanto às duas direções possíveis que a linguagem pode tomar e o quanto se faz necessário abrir o espaço que para a estrutura linguística existente do mundo se revele a si mesma, sob seus próprios códigos, naturalmente sem apegos e tendências pré-definidas das necessidades e opiniões impostas por um pensar domesticado.

Pensar é respirar. Reter o alento, deter a circulação da ideia: produzir o vazio para que o ser aflore. Pensar é respirar porque pensamento e vida não são universos separados e sim vasos comunicantes: isto é aquilo. A identidade última entre o homem e o mundo, a consciência e o ser, o ser e a existência, é a crença mais antiga do homem e a raiz da ciência e da religião, magia e poesia. Todos os nossos empreendimentos se orientam para descobrir ou verificar a universal correspondência dos contrários, reflexo da sua original identidade. Inspirados nesse princípio, os sistemas tântricos concebem o corpo como metáfora ou imagem do cosmos. [...] Para a tradição oriental a verdade é uma experiência pessoal. Portanto, em sentido estrito, é incomunicável. Cada um deve começar a refazer por si mesmo o processo de verdade. E ninguém, exceto aquele que empreende a aventura, pode saber se chegou ou não à plenitude. [...] Todo conhecimento se reduziria então a saber que o conhecimento é impossível. Uma vez ou outra os textos se comprazem com esse gênero de ambiguidades. A doutrina resolve-se em silêncio. “O Tao que pode ser nomeado não é o Tao absoluto; os Nomes que podem ser pronunciados não são os Nomes absolutos”. Chuang-Tsé afirma que a linguagem, por sua própria natureza, não pode exprimir o absoluto, dificuldade que não é muito distinta da que se desvela aos criadores da lógica simbólica. “Tao não pode ser definido... Aquele que conhece, não fala. E o que fala, não conhece. Portanto, o Sábio rega a doutrina sem palavras”. [...] O valor das palavras reside no sentido que ocultam. (Paz, 1996, p. 42-43).

A ontologia proposta por P. Ricœur, mesmo cuidadosamente abordada, pelo filósofo, não pode ser determinada pelo discurso especulativo, tampouco por qualquer discurso ordinário – como propõe sua crítica a Ludwig Wittgenstein. Sua ontologia está na raiz de sua hermenêutica e avança para uma liberdade dada pela poética. É da teoria aristotélica de analogia que verte a possibilidade de se pensar o que ainda não foi pensado: a unidade conceitual que constitui a diversidade de sentidos do *ser* e o caminho que tal unidade percorre em sua realização. Em *A metáfora viva* propomos que

[...] quando o filósofo atinge o paradoxo de que “o ser se diz de várias maneiras” e quando, para subtrair à disseminação as significações múltiplas do ser, ele estabelece entre elas uma relação de reenvio a um termo primeiro, que não constitui nem a univocidade de um gênero, nem a equivocidade do puro acaso de uma simples palavra, a plurivocidade que assim leva ao discurso filosófico é de ordem diferente da do sentido múltiplo produzido pela enunciação metafórica. É uma plurivocidade da mesma ordem da própria questão que abriu o campo especulativo. O termo primeiro – *ousia* – coloca todos os outros termos no espaço de sentido recortado pela questão: o que é o ser? (Ricœur, 1983, p. 72).

Na interseção entre discurso e o *eu*, compreendemos que a linguagem ocupa o papel de *ousia* ao apresentar-se de quatro maneiras: sobre aquilo que virá a ser; sua possibilidade de universalidade; o gênero proposto; e aquilo que permanece como identidade. O *eu*, por sua vez, já desconecta do modelo cartesiano, possui uma natureza de agente com identidade específica e atua como responsável por suas ações, que mantém em evidência sua singularidade de existência individual como seu caráter único, a individualidade. Assim, o *ente* linguagem age como a própria natureza do indivíduo determinando o que ele virá a ser e que tem por essência a máxima potência e fecundidade, e por arte a capacidade e a possibilidade de transformação que se manifesta pela *praxis*. O que faz nessa interação, portanto, a *dynamis* se atualizar em *connatus* é a *phronesis*¹⁰¹. Em outras palavras, toda ação que gera algo daquilo que o *ser* por si só carrega depende de um momento de deliberação, isto é, do momento de trocas intersubjetivas num contexto tal que permita ou encaminhe a escolha num sentido de ponderação que a sabedoria prática oportuniza. A partir do momento em que o filósofo começa a considerar os detalhes que distinguem identidade *idem* e identidade *ipse* através da individualidade e sua permanência no tempo é que se levanta a possibilidade de se pensar em uma ética.

A pessoa sobre a qual falamos e o agente de quem depende a ação têm ambos uma história. Isso é importante, diz Ricœur, porque está relacionado à questão da identidade pessoal, questão que só pode ser considerada levando-se em conta a dimensão temporal da existência humana. Uma maneira de fazer isso é retornar a ideia da identidade narrativa, não tanto em termos de como se liga à história e à ficção, como no final de Tempo e Narrativa, mas em termos da própria ideia de identidade. Com base nisso, podemos ver agora como tal identidade narrativa pode desempenhar um papel mediador entre um ponto de vista mais descritivo sobre a ação e um outro prescritivo que Ricœur pretende desenvolver a partir da alegação de que o campo prático passível de entrar na narrativa é mais amplo do que o que pode ser articulado através de uma análise semântica e pragmática das

¹⁰¹ Consiste na capacidade, na aptidão de discernir a reta, o *orthòs lógos*, nas difíceis circunstâncias da ação. (Ricœur, P. O Justo 2. p. 59).

sentenças de ação. Para ver isso precisamos apenas reconhecer que uma narrativa pode aplicar-se a toda uma vida, para não dizer a um período histórico ainda mais largo, e isso é algo que temos que levar em conta se quisermos falar de ética. (Pellauer, 2009, p 36)

A abordagem de David Pellauer faz sentido para se pensar um determinado ponto da teoria ética ricœuriana, a articulação entre ética anterior e ética posterior apresentada em *Le Juste*. Unindo esse pensamento com a ideia de que “a imagem é um recurso desesperado contra o silêncio que nos invade cada vez que tentamos exprimir a terrível experiência do que nos rodeia e de nós mesmos” (Paz, 1996) podemos abordar a questão articulando dois movimentos distintos. Por um lado, a ética como um pensamento a partir do qual a vida fática, nas suas ações e nos seus percursos, nos seus desejos, nas suas práticas e mesmo nos seus dilemas, se dirige à necessidade de uma normatividade na relação humana com a realidade. Aquilo a que P. Ricœur chama uma ética anterior consiste no modo como da vida se passa àquilo a que se poderia chamar uma vivência normativa da própria vida. Por outro lado, as normas éticas, assim como as práticas inerentes à vida humana, dirigem-se à própria vida fática. Noutros termos, essas regras não surgem como mandamentos desenraizados, mas configuram antes uma "sabedoria prática", uma prudência ou uma *phronesis* no sentido aristotélico, que dirige as normas para as situações concretas da própria vida. A este movimento, pelo qual a ética se encontra imediatamente relacionada com a vida, chama P. Ricœur de ética posterior. Visto de maneira orgânica, dir-se-ia que o homem só se apropria da ética anterior quando o modo de vida que a orienta se traduz no plano de uma sabedoria prática, a qual é a própria ética posterior. Supostamente, é essa estrutura que permite falar em ética como um único termo. Assim, quando P. Ricœur usa o termo ética, está imediatamente considerando esses três momentos, esse estado configurado pela parte reflexiva que diz sobre as questões morais, ou que tem uma meta moral, a reflexão acerca das normas; e outra parte que suporta ter a ética aplicada a áreas como a economia, a medicina, a justiça, etc.

Retornando à questão do ser, segundo P. Ricœur, qualquer posicionamento do eu no mundo e diante de si é comprometimento, ou seja, é ação ética e manifestação de sua identidade. A identidade narrativa, como a percebemos, não é meramente descritiva, pois está impregnada de engajamento e comprometimento que transita em uma dimensão moral. Mesmo diante de todas as transformações externas

e internas, o sujeito que se apresenta na narrativa pode ser reconhecido no tempo. Essa identidade, que vai se desvelando na narrativa, é fruto da ação e não meramente da imaginação. Mostrar-se como este *si*, que se forma através de uma narrativa, é admitir que a identidade está relacionada à ética, pois interage com o outro. Em relação à obra do poeta, esse outro é o leitor. É a fonte ética da identidade narrativa que coloca cada poeta – transformado em “eu-lírico” ou “persona” no poema – diante de questões universais e convida cada outro a refletir sobre si mesmo. Se considerarmos que a ética é o campo em que refletimos sobre as ações e sobre a configuração do próprio entorno em que essas ações são realizadas, podemos aceitar a *unidade narrativa* como todo o percurso de realização do si enquanto sua vida acontece. A ação ética realizada pelo poeta/persona, portanto, se dá no momento da narração pela qual ele se transforma e possibilita que o outro também se transforme. Passa da ética anterior pela própria reflexão acerca do mundo e levanta questões a serem tratadas no campo da ética posterior, pois tem na narração o espaço aberto para a escrita e reescrita da vida enquanto ela se realiza.

[...] a poesia, por si só, sugere o esboço de uma concepção « tensional » da verdade; ela engloba todas as formas de « tensões » trazidas à luz pela semântica: tensão entre sujeito e predicado, entre interpretação literal e interpretação metafórica, entre identidade e diferença; então ela os reúne na teoria da dupla referência; enfim, faz com que culminem no paradoxo da cópula, segundo o qual ser-como significa ser e não ser. Através desta renúncia, a poesia articula e preserva, em conjunto com outros modos de discurso, “a experiência com” o vínculo que inclui o homem no discurso e o discurso no ser. Por outro lado, o pensamento especulativo apoia seu trabalho sobre a dinâmica da renúncia metafórica e ordena-a ao seu próprio sentido espacial. Sua resposta só é possível porque o distanciamento, constitutivo da instância crítica, é contemporânea da experiência de vínculo, aberta ou reconquistada pelo discurso poético, e porque o discurso poético como texto e trabalho prefigura o distanciamento que o pensamento especulativo traz ao seu mais alto grau de reflexão. Finalmente, a resolução da referência e a redescritção da realidade, submetidas às variações imaginativas de ficção, aparecem como figuras específicas de distanciamento, quando esses números são refletidos e rearticulados pelos discursos especulativos. O que nos faz pensar sobre a verdade « tensionada » da poesia, é a dialética mais original e mais oculta: aquilo que reina entre a experiência de pertencimento como um todo e o poder de distanciamento que abre o espaço do pensamento especulativo.¹⁰² (Ricœur, 1975. p. 398)

¹⁰² La poésie, en elle-même et par elle-même, donne à penser l'esquisse d'une conception « tensionnelle » de la vérité; celle-ci récapitule toutes les formes de « tensions » portées au jour par la sémantique : tension entre sujet et prédicat, entre interprétation littérale et interprétation métaphorique, entre identité et différence; puis elle les rassemble dans la théorie de la référence dédoublée; enfin elle les fait culminer dans le paradoxe de la copule, selon lequel être-comme signifie être et n'être pas. Par ce tour de renonciation, la poésie articule et préserve, en liaison avec d'autres modes de discours, * l'expérience à* appartenance qui inclut l'homme dans le discours et le discours dans l'être. D'autre part, la pensée spéculative appuie son travail sur la dynamique de

Visto por um viés ontológico, a identidade humana tem uma fonte ética, pois ao se constituir pela linguagem mantém-se aberta ao reconhecimento do outro. É através desse reconhecimento que se torna consciente e põe-se em movimento em direção à ética. Nesse sentido, a metáfora oportuniza a interpretação subjetiva do indivíduo que auxiliará para que a verdade fenomenológica, no sentido de “*ver como*”, seja alcançada como experiência e ato ao mesmo tempo. Esta verdade a ser alcançada, metaforicamente, pode ser explicada como a possibilidade ou não de se ver uma baleia em alto mar. Alguns veem e outros não. Isso não é passível de ser ensinado, alguns nunca verão. No caso dessa linguagem, para P. Ricœur, não se faz necessário compreendê-la para que se perceba. Ela depende da intuição e da imaginação e é por essa razão que a linguagem poética é o tipo mais rico de linguagem.

Entretanto, há de se cuidar para que essa interpretação não figure um solilóquio. P. Ricœur tem essa preocupação ao pensar nas relações entre ser e mundo, ações e suas resultantes num contexto sem que se mantenham ou se garantam padrões de ação. O filósofo, ao refletir sobre o caráter do outro, percebe que ele não se reduz à oposição da identidade como mesmidade ou ipseidade, tampouco se esgota na polissemia do eu, o outro e a consciência. Para ele há também o *outro-outro*, colocando assim a alteridade como a passagem para se pensar o outro como um si. E desse si poder distinguir justiça e solicitude. É isso que veremos no próximo voo.

renonciation métaphorique et l'ordonne à son propre espace de sens. Sa réplique n'est possible que parce que la distanciation, constitutive de l'instance critique, est contemporaine de l'expérience d'appartenance, ouverte ou reconquise par le discours poétique, et parce que le discours poétique, en tant que texte et œuvre \ préfigure la distanciation que la pensée spéculative porte à son plus haut degré de réflexion. Finalement, le dédoublement de la référence et la redescription de la réalité, soumise aux variations imaginatives de la fiction, apparaissent comme des figures spécifiques de distanciation, lorsque ces figures sont réfléchies et réarticulées par le discours spéculatif. Ce qui est ainsi donné à penser par la vérité « tensionnelle » de la poésie, c'est la dialectique la plus originale et la plus dissimulée: celle qui règne entre l'expérience d'appartenance dans son ensemble et le pouvoir de distanciation qui ouvre l'espace de la pensée spéculative. (MV. p. 398).

3.3 SOBRE A ALTERIDADE: “PRECISO DE ATINGIR A ESCURIDÃO COM CLAREZA”¹⁰³

Segundo Karl Simms a ética de P. Ricœur é uma versão da ética da virtude, que procura não examinar quais ações em particular são boas ou más, mas sim considerar o que constitui uma "vida boa". O fato de P. Ricœur considerar a vida uma narrativa faz com que K. Simms trace um paralelo com a visão socrática de que uma vida boa é aquela que vale a pena ser contada. Detalhadamente ele explica que P. Ricœur apresenta as características da *identidade ipse* e a toma como "identidade narrativa", ou seja, mostra que a existência da pessoa é marcada por diferentes atributos físicos e morais em momentos distintos da vida e mesmo assim ela continua sendo a “mesma pessoa”, pois a mesmidade da personalidade como auto-constância constitui o que ele chama de "caráter" e esta se expressa através da manutenção de uma palavra. Apesar das mudanças que podem acontecer na vida, defende que se se mantiver a palavra para os outros, ainda será a mesma pessoa e conseqüentemente um "bom caráter".

A objeção à teoria de que a vida é uma narrativa está em que "vidas são vividas" e “histórias são contadas”. A ideia de que histórias moralmente boas possam servir como modelo para vidas reais não parece ser o que P. Ricœur pretendeu dizer de fato, pois ele não vê a narrativa de um modo ingênuo. Como analisamos anteriormente, P. Ricœur considera a narrativa em termos de Mimesis 1¹⁰⁴, Mimesis 2 e Mimesis 3¹⁰⁵. Assim como as narrativas literárias exigem o trabalho dos leitores (Mimesis 3) para completá-las, também as vidas reais exigem que os outros as interpretem. É estando diante dos outros, e não da morte, que encerram a narrativa da vida. Além disso, a vida está emaranhada na vida dos outros. Cada uma dessas vidas individuais podem ser vistas como um fio narrativo dentro do grande enredo da vida: às vezes os fios são amarrados juntos, às vezes eles simplesmente se cruzam.

¹⁰³ Barros, Manoel de. **Meu quintal é maior que o mundo**: antologia. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015.

¹⁰⁴ TRi. p. 101. “imitar ou representar a ação, é primeiro, compreender o que ocorre com o agir humano, com sua semântica, com sua simbólica, com sua temporalidade. É sobre essa pré-compreensão, comum ao poeta e a seu leitor, que se ergue a tessitura da intriga e, com ela, a mimética textual e literária.”

¹⁰⁵ TRi. p. 101. “mimese III marca a intersecção entre o mundo do texto e o mundo do ouvinte ou do leitor. A intersecção, pois, do mundo configurado pelo poema e do mundo no qual a ação efetiva exhibe-se e exhibe sua temporalidade específica.”

Há identidade narrativa, pois há interação com os outros no mundo. O modo ético de interagir com os outros é também o modo que preserva a própria constância de caráter e, portanto, a própria identidade narrativa - manter a palavra. Ao fazer uma promessa, entende-se que se dá ao outro a garantia de cumpri-la. Assim, o processo de responsabilidade moral, e as questões filosóficas como: "Quem sou eu?", "O que sou eu?", são substituídas pela afirmação "Aqui estou eu!", que é para P. Ricœur uma expressão de cuidado pelo outro, por se colocar à disposição de outro. A ética, neste sentido, emerge da relação linguística do *eu* com o mundo. O *eu*, em questão, é um agente capaz de manifestar sua individualidade. A natureza dessa individualidade é dada por um vínculo narrativo, o que se forma com a própria vida vivida. A individualidade é considerada por P. Ricœur como um complexo fenômeno que se relaciona dialeticamente com as identidades *idem* e *ipse*, bem como com a alteridade. Essa relação unida ao discurso filosófico é o que caracteriza sua proposta como a hermenêutica do eu e que é alinhavada com a pergunta: quem? Este "quem" representa aquela ou aquele que se pode designar falando e agindo, ou seja, alguém (qualquer um) que possui uma identidade pessoal e que considera em sua ação componentes demarcados pela ética e pela moral, abrindo com isso a possibilidade de se perguntar "quem fez isso?". Essa é, portanto, a característica de unidade resultante de uma analogia entre o ser agente e o ser histórico e sua relação entre potência e ato. A potência como a força mantenedora de si, vista como o *conatus* de Spinoza¹⁰⁶; o ato como sua manifestação e realização.

Com isso, identificamos que a identidade narrativa é o resultado instável da interseção e que opera a separação entre *eu* e *si* através de três direções: a primeira pela integração da operação reflexiva com procedimentos discursivos e de ação que distinguem o eu imediato do si reflexivo, por meio da hermenêutica do dizer e do fazer; a segunda direção através da natureza da identidade atribuída ao sujeito da ação e da linguagem, dados respectivamente pela identidade *idem* e *ipse*; e a terceira, após

¹⁰⁶ HALÉVY, 2003. P. 21-22 "L'Effort naturel pour s'accomplir en plénitude: Spinoza construit tout son système sur une idée lumineuse et simple : tout ce qui existe émane de Dieu (le Dieu immanent qui symbolise l'Esprit de la Nature) et cette émanation a un sens, poursuit un but, a sa raison d'être (! 'Esprit de Dieu est rationnel). Ce but universel fut appelé, par Aristote, l'entéléchie : l'accomplissement en plénitude de soi (Nietzsche l'appellera la volonté de puissance et Bergson , l'élan vital}. Fort de cette notion, Spinoza pose que tout ce qui existe est habité par le conatus qui est l'effort, l'intention, la volonté de se réaliser pleinement. Ce conatus est le travail intérieur, l'énergie intérieure, la force intérieure qui pousse chacun à « devenir ce qu'il est déjà », en latence. Le conatus devient ainsi le guide existentiel, la référence de vie qui fonde toute éthique".

configurado o papel do *duplo outro* que reconhece a si e ao próximo como corpo que possui história e sofrimento e que se entrelaça através de narrativas de vida e diálogo, retorna do si ao si-mesmo como consciência. É essa a marca que distingue o ser que fala, que atua e se auto-narra como o componente resignativo da própria identidade *ipse* e que a perpetua como a base da alteridade. Esse cuidado empregado na elaboração filosófica da alteridade no cerne da ipseidade se dá, nas palavras de P. Ricœur,

[...] entre os dois níveis de discurso – discurso fenomenológico e discurso ontológico – se mostra mais frutífero, em virtude da força descobridora que esse jogo suscita nos dois planos ao mesmo tempo. Para fixar o vocábulo estabelecemos que o correspondente fenomenológico da metacategoria da alteridade é a variedade das experiências de passividade, mescladas de múltiplas maneiras ao agir humano. O termo “alteridade” fica então reservado ao discurso especulativo, enquanto a passividade se torna a atestação da alteridade. A principal virtude de tal dialética é impedir o si de ocupar o lugar do fundamento. (Ricœur, 2014, p. 56)

A “ipseidade do si implicará alguma forma de permanência no tempo que não seja redutível a determinação de um substrato” (Ricœur, 2014, p. 60). A questão que se apresenta para P. Ricœur é saber se há alguma forma de permanência no tempo que responda a pergunta quem sou? Conforme sua abordagem no quinto estudo de *Soi-même*, a identidade *ipse* carrega propriedades que unidas cumprem esse papel. São modelos que podem ser pensados como de permanência no tempo, o caráter e a palavra cumprida. O cumprimento da promessa, ou a realização/permanência do sujeito no tempo é ponto fundamental para se conceber as implicações éticas do papel da narrativa comparada ao ponto oposto em que se encontra o papel do caráter. É a palavra cumprida que possibilitará a própria permanência, na medida em que conta, presta contas ou apresenta esse si através da afirmativa *Eis-me aqui!* Essa manutenção de si é compreendida pelo filósofo como a ipseidade, pois a teoria narrativa abarca a diferença entre ética e identidade em seus papéis respectivos. A junção identidade-ipseidade apresenta uma faceta essencialmente ética representada pela manutenção de si.

A articulação entre identidade e ipseidade, tal como mobilizada neste trabalho, não se esgota na distinção conceitual entre permanência e promessa, mas aponta para uma compreensão ética do sujeito como ser exposto à alteridade. A identidade não é aquilo que se conserva idêntico ao longo do tempo, mas aquilo que se mantém

fiel a si na relação com o outro. Essa fidelidade não se funda na repetição, mas na capacidade de responder.

Nesse horizonte, o discurso poético assume uma função decisiva. Diferentemente do discurso conceitual, que tende à estabilização do sentido, o discurso poético preserva a mobilidade da experiência e reconhece a fragilidade constitutiva do sujeito. Ao dizer de modo indireto, metafórico ou simbólico, a palavra poética evita a fixação do outro em categorias prévias, mantendo aberta a possibilidade do encontro.

A alteridade, aqui, não aparece como objeto de conhecimento, mas como presença que interpela. É nesse ponto que a ética se descola de qualquer normatividade abstrata e se inscreve na experiência concreta da relação. O sujeito ético não é aquele que aplica regras, mas aquele que se deixa afetar pela palavra do outro, reconhecendo que sua própria identidade se constrói nesse movimento.

A narrativa, tal como pensada por P. Ricœur, oferece uma mediação importante para compreender essa dinâmica, pois permite articular temporalmente a experiência sem reduzi-la à identidade fixa. No entanto, a razão poética, ao operar aquém da narrativa estruturada, revela uma camada mais originária da experiência ética, na qual o dizer ainda não se organizou em história, mas já exige resposta.

Por ser a alteridade do outrem tema já bem estabelecido nas discussões contemporâneas, P. Ricœur prefere uma abordagem original no plano fenomenológico colocando-a a par com todas as figuras que a própria evoca, tomando-a enquanto espaço: “alteridade do locutor dirigindo-se a mim, alteridade do agente com quem eu luto e coopero, alteridade das outras histórias nas quais a minha está enredada, alteridade das responsabilidades cruzadas no centro, da imputação responsável”. (Ricœur, 2014). A análise aqui apresentada do papel da alteridade na teoria de P. Ricœur evidencia o que tomaremos como fenômeno *meta* em sua perspectiva ontológica de se chegar à ética, salientando dois pontos, a saber, o acento na linguagem e a destituição da pessoa como elemento gerador e mantenedor da ética.

4 O DIÁLOGO COM O MUNDO

*De que vale tentar reconstruir com palavras
O que o verão levou
Entre nuvens e risos
Junto com o jornal velho pelos ares*

*O sonho na boca, o incêndio na cama,
o apelo da noite
Agora são apenas esta
contração (este clarão)
do maxilar dentro do rosto.*

A poesia é o presente.

Ferreira Gullar

É inevitável falar do mundo, do agora, quando se pensa em questões éticas. Falar sobre ética nesta altura será necessário para compreendermos como P. Ricœur e M. Zambrano partem do mesmo lugar, da poética, cada qual na busca por sua concepção de racionalidade e tomam caminhos distintos. Pensar a ética a partir da linguagem e da poética implica reconhecer que a ação humana não se dá no vazio, mas sempre em um mundo já significado. Tanto em P. Ricœur quanto em M. Zambrano, a ética emerge da relação entre sujeito e mundo, mediada pela palavra. No entanto, essa mediação não assume a mesma forma em ambos os autores, ainda que partilhem uma recusa comum à ética puramente normativa.

P. Ricœur faz seu percurso para estruturar uma racionalidade narrativa que é a base de sua ética. A narrativa desempenha papel central na constituição do sujeito ético. É por meio da configuração narrativa que a experiência dispersa se torna inteligível e que a ação pode ser avaliada à luz da responsabilidade e da promessa.

M. Zambrano também pensa questões éticas e políticas, mas preocupa-se em distinguir os tipos de razão, para então conceber sua racionalidade poética fonte de todo pensar/sentir/agir humano. A ética, portanto, se inscreve em um horizonte mais originário, no qual a palavra poética antecede qualquer sistematização narrativa, abrindo espaço para uma escuta radical do sofrimento e da fragilidade humanas.

Apesar dessas diferenças, ambos convergem na compreensão da ética como resposta e não como aplicação de regras. A ação ética não decorre de princípios abstratos, mas de uma atenção ao outro e ao mundo tal como se apresentam. É nesse ponto que a racionalidade poética e a racionalidade narrativa podem ser consideradas

próximas ainda que sigam caminhos distintos.

Neste capítulo abordaremos a ética ricœuriana em paralelo com a estruturação de sua racionalidade narrativa.

Pensar sobre a vida, sobre os dias, as relações interpessoais e as instituições nos colocam diante de dilemas morais, os quais só poderemos ultrapassar se tomarmos a responsabilidade de olhá-los de maneira reflexiva. É assim também no ato tradutório, pois ele depende de escolhas. É como um chamado para assumir o cuidado com o que está sendo traduzido, assim como o que se deseja entregar ao outro. Pensar com a ética e sobre ela é, de todo, pensar filosoficamente. É especular sistemática e rigorosamente levantando cada questão que a envolve, não na intenção de apresentar resultados consensuais, mas na de abrir a possibilidade de que tal problema seja sempre revisto e indagado por outro prisma. A formulação da ética do ponto de vista do cuidado é relativamente recente no âmbito da filosofia moral. Em certa medida a ética e a política vistas como *cuidado* transformam radicalmente a análise ética. É com essa convicção, e considerando suas bases na alteridade e responsabilidade, que introduzimos o tema deste terceiro capítulo. No texto que segue colocaremos P. Ricœur em interlocução com Martin Heidegger sobre *Cuidado de Ser e Tempo (Fursorge of Sein und Zeit)*, e Carol Gilligan com sua proposta de *Ética do Cuidado* vista como cuidado ético. Tal diálogo proporcionará um momento de observação às possíveis aplicações dos conceitos no âmbito da filosofia prática a fim de se chegar ainda mais próximo do nosso tema norteador, a possibilidade de a poética fundar a racionalidade narrativa e a racionalidade poética.

Se o *cuidado* é um contexto no projeto de uma nova hermenêutica para P. Ricœur, M. Heidegger e C. Gilligan é preciso salientar que esses filósofos também contam com o papel da literatura para uma compreensão refinada de possibilidades e incomensuráveis contextos para abrir o campo de reflexão para uma visada ética. É a teoria da narração que garante para P. Ricœur e C. Gilligan uma atenção à complexidade das relações existentes no mundo. Comparativamente, C. Gilligan em torno da função descritiva do dizer poético será retomada em uma reflexão mais geral sobre *mimesis* e narrativa na sabedoria prática em P. Ricœur. Também será vista a crítica à exaltação do sujeito feita em nome de uma autonomia relacional pelas teorias do *cuidado em* direção a uma imagem do sujeito lesado pelo outro que não a si mesmo (dimensão de intensificação do relacionamento *self* e abertura para o outro envolvido na experiência da imaginação), na passagem da compreensão do eu para o si-

mesmo, fundamento da sustentação da substância e sujeito em M. Heidegger. Aparentemente, C. Gilligan e P. Ricœur ampliam e referenciam o alcance dado à imaginação ética na razão prática como o primeiro lugar consciente da variação do significado da regra e do agir prático, idealizando a vida como boa através do papel que a visualização narrativa ocupa em suas teorias. Por fim, retomaremos a imaginação como a *dynamis* moral, que em P. Ricœur ocupa o coração da razão prática.

4.1 Ricœur EM SOLILÓQUIO

Uma boa maneira de iniciarmos estes diálogos com P. Ricœur sobre à ética é colocá-lo diante dele mesmo. Assim, propomos a trajetória conforme o autor: ampliar seu estudo sobre linguagem, ação e narrativa através de uma investigação nos três momentos apresentados como o da ética, da moral e da sabedoria prática que têm como certo a unificação do *si* dada por sua capacidade original de estima pelo outro e que se atualiza como o terceiro outro, também portador de direitos políticos, jurídicos e sociais.

Numa breve exposição das ideias de P. Ricœur apresentadas sobre ética – e nos referindo particularmente ao primeiro estudo de *O justo 2*, assim como à sua proposta no livro *Si-mesmo como outro* – partimos de uma das teses apresentadas pelo filósofo em sua *pequena ética* sobre a intenção ética advinda das ações manifestadas pelo indivíduo ao se manter no mundo através da narrativa de si que depende da estruturação de sua identidade *ipse*. Essa intenção está radicalmente ligada a uma tríade (o si-mesmo, o outro próximo e o outro distante) voltada para viver bem com e para os outros em instituições justas. Considerando essa articulação como a expectativa de realização da vida como fundamento ético, olhamos para a estrutura apresentada por P. Ricœur nos estudos *Da moral à ética e às éticas* e *Justiça e Verdade*. Nesses dois textos o filósofo aborda detalhadamente como concebe a ética e a divide em ética fundamental ou anterior e éticas posteriores. Novamente P. Ricœur chama Kant e Aristóteles para realizar esta articulação que se dá da seguinte maneira: seu ponto de partida é a “vertente subjetiva da obrigação moral: do sentimento de

estar obrigado”¹⁰⁷. Este é o momento de rompimento entre o sujeito físico e o sujeito moral. O problema que isso acarreta é tentar definir uma lista de valores para orientar ações diante de sentimentos morais. Essa separação entre o reino das normas e a vida deixa sem solução a questão do desejo, ponto indissociável às ações humanas e que M. Zambrano não abandona em sua teoria. Pelo viés da ética kantiana, o desejo permanece neutralizado, pois as ações seguirão orientadas pelas máximas fornecidas pelo juízo moral, ou seja, o próprio critério de universalização dado pelo imperativo categórico age de maneira eficaz, pois tem como função a própria realização crítica da ação a ser desempenhada. Por esse critério não abarcar todos os sentimentos morais e, por essa razão, os sentimentos morais manterem separados o reino das normas e o reino das obrigações morais, P. Ricoeur complementa-o com a capacidade de deferência racional “*proairesis*”¹⁰⁸ encontrada na *Ética Nicomaquéia*. O que temos, portanto, é a separação do *bom* e do *obrigatório* por estarem em nível reflexivo distintos, não sendo possível pensar numa ética fundante que coloque tais elementos como opostos.

A experiência moral não pede nada mais do que um sujeito capaz de imputação, entendendo-se por imputabilidade a capacidade de um sujeito para designar-se como autor verdadeiro de seus próprios atos. Numa linguagem menos dependente da letra da filosofia moral kantiana, direi que uma norma – seja qual for seu titular – implica como defrontante um ser capaz de entrar numa ordem simbólica prática, ou seja, de reconhecer nas normas uma pretensão legítima a regular as condutas. Por sua vez, a idéia de imputabilidade como capacidade deixa-se inscrever na longa enumeração das capacidades com as quais gosto de caracterizar, no plano antropológico aquilo que chamo de homem capaz: capacidade de falar, capacidade de fazer, capacidade de narrar-se; a imputabilidade soma a essa seqüência a capacidade de colocar-se como agente. Se reunirmos [...] a norma objetiva e a imputabilidade subjetiva, obteremos o conceito misto de auto-nomia. Direi que a moral requer, no mínimo, apenas a posição mútua da norma como *ratio cognoscendi* do sujeito moral e a imputabilidade como *ratio essendi* da norma. Pronunciar o termo autonomia é propor a determinação mútua entre norma e sujeito obrigado. A moral não pressupõe nada mais do que um sujeito capaz de pôr-se, pondo a norma que o põe como sujeito. Nesse sentido, pode-se considerar a ordem moral como autorreferencial. (Ricoeur, 2008, p. 51-52)

Colocar a moral como auto referencial implica ter que tomá-la como anterior, num sentido de metamoral, e numa posição fixa com função pré-definida de ditar os princípios do permitido e do proibido, bem como impor ao sujeito um

¹⁰⁷ Ricoeur, P. *O Justo* 2, p. 52.

¹⁰⁸ Conceito também encontrado na ética estoica, presente principalmente em Epicteto, que refere-se à faculdade de escolha ou volição.

sentimento de obrigação em relação às normas postas. Assim, P. Ricœur detalha o caminho para articular as éticas de Aristóteles e Kant:

Proponho duas leituras cruzadas da estrutura da moralidade. Uma leitura horizontal leva-me a derivar a constituição do si da tríade formada por querer vida boa, com e para os outros, em instituições justas. Uma leitura vertical segue a progressão ascendente que, partindo de uma abordagem teleológica guiada pela idéia de viver-bem, atravessa a abordagem deontológica na qual dominam norma, obrigação, proibição, formalismo e procedimento, terminando seu percurso no plano da sabedoria prática, que é o plano da *phrónesis*, da prudência como arte da decisão equitativa em situações de incerteza e conflito, portanto no ambiente do trágico da ação. [...] A justiça poderia ser considerada e a categoria mais alta do campo prático se pudéssemos mostrar que há progressão do primeiro ao terceiro termo da tríade básica no plano horizontal e também no eixo vertical que faz a idéia de justiça culminar na idéia de equidade. (Ricœur, 2008. p. 65)

O que P. Ricœur propõe é: no eixo horizontal uma dialética do si que tem na base da estrutura do querer viver bem as fragilidades e o desejo. E é por essa via que o querer viver bem poderá ser o projeto moral da vida, pois o caminho para a sua efetivação passa pelo outro.¹⁰⁹ Nesse sentido o querer viver bem equivale à autoafirmação do homem capaz. Conceber-se como um si é considerar que todo e qualquer outro assim também o é. Tendo essa fórmula como algo necessariamente disponível e aceita, este ponto primitivo da existência humana inscreve-se no seio da condição primeira para uma ética posterior e orienta a obrigação nas instâncias do si-

¹⁰⁹ Vale ressaltar que muitos outros filósofos contemporâneos se debruçaram sobre esse tema. Nesta passagem P. Ricœur dá espaço às teorias de John Rawls e Jürgen Habermas, este ao garantir a realização do projeto de vida através da relação dialógica entre indivíduos moralmente conscientes e participativos na formulação das leis, por serem estes imbuídos de razão comunicativa. Sua proposta se configura em uma Ética Discursiva; e aquele que propõe princípios de justiça a serem seguidos lexicalmente a fim de se ter leis justas em instituições que favorecem a cooperação entre indivíduos morais. (para uma visão mais detalhada veja Aporias da justiça: entre Habermas e Rawls) Cf Rawls: “Na justiça como equidade, a sociedade é interpretada como um empreendimento cooperativo para a vantagem de todos. A estrutura básica é um sistema público de regras que definem um esquema de atividades que conduz os homens a agirem juntos no intuito de produzir uma quantidade maior de benefícios e atribuindo a cada um certos direitos reconhecidos a uma parte dos produtos. O que uma pessoa faz depende do que as regras públicas determinam a respeito do que ela tem direito de fazer, e os direitos de uma pessoa dependem do que ela faz. Alcança-se a distribuição que resulta desses princípios honrando os direitos determinados pelo qual as pessoas se comprometem a fazer à luz dessas expectativas legítimas.” (2002, p. 90.); Habermas: “na virtude política do relacionamento civil recíproco manifestam-se determinados enfoques cognitivos que não podem ser impostos de cima para baixo, [...] a formação da opinião e da vontade na esfera pública democrática só pode funcionar realmente quando um número relativamente grande de cidadãos do Estado consegue satisfazer a determinadas expectativas vinculadas à civilidade de seu comportamento apesar das diferenças profundas da fé e das cosmovisões” (2007. p. 10-11.)

mesmo, do outro e da polis. Está desde sempre o si submetido reflexiva e intuitivamente à mediação da alteridade, ao outro.

A alteridade constitui precisamente um problema por criar uma fratura numa relação reflexiva de si para si, relação que tem sua legitimidade não só moral, mas também psicológica no plano da instauração e da estruturação pessoal. (Ricœur, 2008. p. 89).

Em outras palavras, pensar em vida boa e mover formas a realizá-la passa necessariamente pelo espaço do outro. Não considerar a dialética do si é abrir um campo de fragilidade e ruptura entre viver bem e felicidade. Entretanto, ainda para realizar o desdobramento a incluir o outro estranho, o que para P. Ricœur é o âmbito do justo, há que se considerar as instituições neste caminho. Antes mesmo da formalização das leis ou de qualquer procedimento, este considerar o outro estranho na tríade dos três *eus* – como vimos anteriormente – P. Ricœur recorrer à justa distância que é o elo entre instituições e a justiça, pois somente as instituições poderão garantir o nexos entre o próprio, o próximo e o distante com a própria *pólis*. “É ao preço dessa indiferenciação inicial que o querer viver em instituições justas já pertence ao plano teleológico definido pela meta de vida boa” (Ricœur, 2008. p. 67). Se a questão, portanto, transitar sobre a relação entre bondade e justiça, sua saída foi pensar que não há identificação nem diferenciação entre ambas, pois a bondade pertence à gramática do querer. Sob o signo da justiça o bem passa a ser bem comum, estando a justiça num patamar privilegiado que possibilita que a bondade se desenvolva; no eixo vertical de sua proposta de progressão da ideia de justiça é que ela se realiza plenamente. É nesse eixo que se constitui a moralidade. Agora a justiça, que está submetida a norma, passa pela prova de universalização, formalização e abstração procedimental “[...], a tríade básica torna-se tríade formada por autonomia do si, respeito à humanidade na pessoa do si e de outrem e projeção da cidade dos fins na qual cada um seria ao mesmo tempo súdito e legislador” (Ricœur, 2008. p. 58).

A tríade a que P. Ricœur se refere são as três esferas de aplicação pela qual será orientada a obrigação, o si-mesmo, o outro e a polis. Essa articulação é feita numa complementação das três proposições do imperativo categórico kantiano. “A primeira analogia entre lei moral e lei natural, segundo a primeira formulação, numa filosofia moral que oponha a ética à física só tem em vista ressaltar a espécie de regularidade que aproxima a legalidade do reino moral da legalidade do reino físico, a persistência de si mesmo (*maitien de soi*) através do tempo, pressuposta no respeito

à palavra dada na qual se baseiam promessas, pactos, acordos e tratados. Ipseidade é outro nome da persistência de si mesmo. É a fórmula da identidade moral em oposição à identidade física do mesmo. É verdade que a persistência de si mesmo representa tão somente o componente subjetivo da promessa e deve entrar em composição com o respeito a outrem no intercâmbio das expectativas em que consiste concretamente a promessa. É esse outro componente da promessa que a segunda formulação do imperativo kantiano assinala, solicitando que a pessoa, em mim e em outrem, seja tratada como um fim em si, e não apenas como um meio. Mas o respeito, como sugerimos acima, constitui só uma das configurações do sentimento moral; propus chamar de solicitude a estrutura comum a todas essas disposições favoráveis a outrem que subjazem a relações curtas de intersubjetividade; não se deveria evitar em incluir entre essas relações o cuidado consigo mesmo, como figura refletida do cuidado com outrem. Por fim, a obrigação de considerar-se ao mesmo tempo súdito e legislador na cidade dos fins pode ser interpretada de maneira extensiva como a fórmula geral das relações de cidadania num Estado de direito.

É em John Rawls que P. Ricœur se inspira para fazer a articulação entre a justiça, tida como norma, nascer da justiça segundo o querer e que tem através dos procedimentos e respeito aos princípios a maneira eficaz de reduzir as diferenças entre os menos favorecidos e os demais dentro de instituições justas. Para P. Ricœur a justiça deve se tornar equidade ao passo que as decisões tomadas sejam orientadas pela íntima convicção assumida por um juízo moral. Está, portanto, pensando em uma justiça equitativa que se faz através de uma evolução da justiça, articulando viver bem e prudência sob o prisma da bondade que culminará na sabedoria prática. Em suas palavras, a justiça

[...] pode ser considerada como a regra prática mais elevada por ser ao mesmo tempo o último termo da tríade iniciada pelo querer viver bem e o último termo do percurso do nível em que termina na sabedoria prática. Quanto a relação com o bom, resume-se na fórmula proposta já no exame da tríade básica: o bom designa o enraizamento da justiça no querer viver bem, mas o justo que, desdobrando a dupla dialética, horizontal e vertical, do querer viver bem, põe o selo da prudência na bondade. (Ricœur, 2008. p. 69)

P. Ricœur prefere pensar que a própria unidade narrativa é a possibilidade de assegurar que o sujeito da ética não se distingue daquele a quem a narração destina uma identidade. Isso nos faz compreender a segunda fase do que o autor chama de

sua visada ética, a *solicitude*¹¹⁰. Esse elemento na articulação da ética ricœuriana é ponto fundamental para se entender a dinâmica de interação e troca entre os indivíduos. É através da *solicitude* que se apresenta “a dimensão do valor que faz cada pessoa ser insubstituível em nossa afeição e em nossa estima” (Ricœur, 2008. p. 89). Esta busca da igualdade pela desigualdade encontra na *solicitude* a junção da *estima de si*, que abre espaço à possibilidade de uma *atestação*, definindo a relação interdependente do *si* e do outro. A *solicitude*, portanto, serve como uma espécie, também, de mediador que possibilita que haja *justiça*. Esta terceira dimensão à qual P. Ricœur se refere diz respeito às relações dos indivíduos com as instituições e estas com a forma jurídica e a coerção da lei. Ele não se abstém de pensar isto que para ele é a ética aplicada e que terá de ser concebida de maneira deontológica para que se redima a sua forma mais fundamental, o *justo*.

O que define o lugar da *solicitude* na trajetória da ética é essa busca de igualdade através da desigualdade, seja esta resultante de condições culturais e políticas particulares, como na amizade entre desiguais, seja ela constitutiva das posições iniciais do *si* e do outro na dinâmica da *solicitude*. (Ricœur, 2014. p. 212)

¹¹⁰ Em Paul Ricœur, a *solicitude* (*sollicitude*) é um conceito ético central que designa a atenção benevolente ao outro, fundada no reconhecimento da vulnerabilidade comum e na reciprocidade assimétrica das relações humanas. Ela ocupa um lugar decisivo na ética ricœuriana porque constitui o elo mediador entre a *estima de si* (*estime de soi*) e a *justiça*, articulando a dimensão pessoal da ética com sua dimensão institucional. A *solicitude* nasce da *estima de si*, mas não se confunde com ela. Para P. Ricœur, a *estima de si* não é narcisismo nem autossuficiência, mas a confiança prática de que o sujeito é capaz de agir, falar e responder por seus atos. No entanto, essa *estima* só se realiza plenamente no encontro com o outro. A *solicitude* emerge quando o sujeito reconhece no outro não apenas um semelhante, mas alguém cuja fragilidade interpela sua própria capacidade de agir responsabilmente. Assim, a relação ética não se funda na autonomia isolada, mas na interdependência. Um traço fundamental da *solicitude* é a assimetria. Diferentemente da amizade aristotélica, que pressupõe uma certa igualdade entre os parceiros, a *solicitude* se manifesta de modo mais intenso quando essa igualdade é rompida, especialmente em situações de sofrimento, doença ou injustiça. O outro aparece então como aquele que necessita de cuidado, e essa necessidade não diminui sua dignidade, mas a torna mais visível. A *solicitude* consiste em responder a essa vulnerabilidade sem reduzir o outro a um objeto de assistência. P. Ricœur sublinha que a *solicitude* não elimina a reciprocidade, mas a transforma. Mesmo quando um dos polos da relação se encontra em posição de fragilidade, permanece uma reciprocidade ética fundamental: quem recebe cuidado também oferece algo, ainda que seja apenas a possibilidade de reconhecer-se responsável diante do outro. A *solicitude*, nesse sentido, preserva a alteridade e impede que a relação se transforme em dominação ou paternalismo. A dimensão narrativa desempenha um papel decisivo na compreensão da *solicitude*. É por meio das histórias, vividas ou narradas, que os sujeitos aprendem a reconhecer o sofrimento alheio e a situá-lo em um horizonte de sentido. A narrativa permite compreender a vida do outro como uma história digna de ser escutada, e essa escuta é uma forma essencial de *solicitude*. Assim, a ética da *solicitude* não se reduz a uma regra de ação, mas se exerce no tempo, na interpretação e na atenção ao singular. A *solicitude* prepara a passagem da ética à *justiça*. Enquanto a *solicitude* se exerce no âmbito das relações interpessoais, a *justiça* responde à necessidade de regular as relações em contextos institucionais mais amplos, onde a proximidade não é possível. A ética ricœuriana se estrutura, assim, como uma dinâmica que vai da *estima de si* à *solicitude* pelo outro e, à *justiça*, sem que nenhum desses momentos possa ser plenamente realizado de forma isolada.

P. Ricœur acredita, portanto, que a ética ocupa um lugar privilegiado, antes mesmo de qualquer norma proposta. Como já visto, aparentemente o núcleo da ética ricœuriana está no conceito de “vida boa”, que é alcançada pelas relações entre os indivíduos e estes com as instituições no direcionamento para a realização de sua própria identidade. Nessa relação evidencia-se que a *estima de si* é o ponto chave para que possa haver também a estima pelo outro, o que seria uma releitura de P. Ricœur sobre a *philia* em Aristóteles, que vê a amizade partida em três: amizade pelos outros não próximos e que convivem de alguma maneira, a amizade pelos próximos a quem se considera em alto grau e a amizade por si mesmo, momento que torna a pessoa capaz de se reconhecer na mesma condição de humanidade com qualquer outra pessoa. É esta, a *estima de si*, o reconhecimento de que ele próprio é também o *outro-outro*. Esta configuração de considerar sua existência pela existência do outro numa via de mão dupla, remete-nos a condição existencial apresentado por Jean-Paul Sartre em *O existencialismo também é um humanismo*. É no reconhecimento do mais alto grau da *philia*, a amizade/amor por si mesmo que compreendemos e manifestamos o amor por todos os outros. Esta existência só pode ser afirmada pela liberdade.

Quando declaro que a liberdade em cada circunstância concreta, não pode ter outro fim que procurar a si mesma, se o homem reconheceu, a certa altura, que estabeleceu valores no desamparo, ele não pode querer outra coisa senão a liberdade como o fundamento de todos os valores. Isso não significa querê-la abstratamente. [...] Nós queremos a liberdade para a liberdade e através de cada circunstância particular. E, querendo a liberdade, descobrimos que ela depende inteiramente da liberdade dos outros, e que a liberdade dos outros depende da nossa. Obviamente, a liberdade como definição do homem não depende de outrem, mas desde que existe o engajamento, eu sou obrigado a querer, ao mesmo tempo que a minha liberdade, a liberdade do outro; e não posso ter como fim a minha liberdade sem ter a dos outros como fim. (Sartre, 2017, p. 40)

Se considerarmos a *estima de si* como o núcleo fundante de toda ética e a *solicitude* como esta disposição seminal de uma sabedoria da preocupação, um estar para o outro, podemos, certamente, tomar a ética de P. Ricœur como o fundamento do cuidado. Cuidado que se apresenta com nuances de *Sorge*, no sentido de cuidado como estrutura ontológica do ser humano. O que veremos a seguir.

4.2 RICŒUR EM DIÁLOGO COM HEIDEGGER

Ao escolhermos o caminho para apresentar os estudos filosóficos sobre a ética em P. Ricœur aproximando-o à ética do cuidado, levantamos a hipótese de que sua ética toma emprestado de M. Heidegger o que ele demonstra ser o “das Zu-sein”. Ao abandonar parcialmente a ética do bem viver de Aristóteles e as regras morais de Immanuel Kant, M. Heidegger propõe uma “desconstrução existencial-ontológica” do conceito metafísico do dever e substitui o ter-que-obedecer da lei moral kantiana pelo ter-que-ser do sujeito que tende a uma identidade forjada na compreensão de si:

“Ser humano” significa, por um lado, ter cuidados ontológicos – ter-que-cuidar do sentido do ser, do sentido da presença no mundo de si mesmo, dos outros e dos entes no seu todo – e, por outro lado, ter cuidados ônticos, relativos aos seus próprios modos de estar presente no mundo, bem como aos modos de estar-aí dos outros e das feições das coisas, a continuidade desses cuidados sendo fundada na continuidade do si-mesmo, na sua “estância” (Ständigkeit), no tempo finito originário. (Loparić, 2013. p. 19)

A aproximação está justamente nesta transição entre as duas esferas. A vida moral para I. Kant é resultado do fato da razão, o que para M. Heidegger depende da responsabilidade pela própria condição de se pensar no mundo. A identidade, por sua vez, é vista como forjada, pois não considera a razão capaz de apresentar todos ao mundo; isso seria possível pela afetividade, condição da própria existência. O que delimita a totalidade da presença em seu campo ontológico é a unidade dos momentos da existencialidade, facticidade e decadência, caminho a forma existencial do *Sorge*¹¹¹, a saber, *preceder-se-a-si-mesmo* em um mundo enquanto *ente intramundano* que vem ao encontro a si. A estrutura do cuidado é condição de possibilidade deste poder ser que se manifesta na existência. “A cura já abriga em si o fenômeno do si-mesmo”. (Heidegger, 1982, p.34)

Como essas duas modalidades do cuidado – a ontológica e a ôntica – se originam e se fundamentam na própria estrutura do existir dos seres humanos, a ética heideggeriana não oferece propostas sobre novas virtudes nem sobre novos princípios do tipo racional. Heidegger questiona a própria ideia de que a tarefa de cuidar da presença e dos modos de presença dos entes intramundanos possa ser reduzida a estas ou aquelas práticas virtuosas ou aos modos de agir racional com respeito a tais ou quais fins. A sua ética do cuidado diz, no essencial, que tenho que manter aberto um espaço no qual eu próprio e os outros seres humanos possamos existir a partir de nós mesmos sem sermos objetificados como meras presentidades seja pelo cotidiano público seja pela razão. Decerto, a objetivação prática (em

¹¹¹ Tratado doravante de “preocupação”, “cura” ou “cuidado”.

termos de regras extraídas da vida boa em comum ou diretamente da razão) é inevitável, dadas as nossas premências ônticas. O que tem-que-não-ser, contudo, é a objetividade tornar-se para nós ontologicamente inevitável, isto é, o único sentido de ser dos entes no seu todo. O motivo desse imperativo é o seguinte: na época na qual a objetificação prevalecer, os homens passarão a subsistir exclusivamente como efeitos das regras sociais ou, no extremo, como produtos técnico-práticos ou moral-práticos patenteados, não tendo mais condições ontológicas para existir. (Loparić, 2013, p. 22)

M. Heidegger introduzirá, nas suas preleções de 1982 no Collège de France, intituladas *Herméneutique du sujet* (*Hermenêutica do sujeito*), o tema do cuidado de si, *cura sui*, para expor e elaborar a tese de que, na antiguidade, o princípio do cuidado de si não era a glorificação do egoísmo, mas o ponto de partida para a constituição das teorias e práticas éticas mais austeras, rigorosas e restritivas que o Ocidente conheceu.

A compreensão própria do débito ontológico que cada um é não o dispensa da responsabilidade de ser e de agir, mas é a condição primeira para que ele seja responsável e “aja em si”, arrancando-se da perdição na heteronomia assujeitada da publicidade impessoal. [...] Para Heidegger, essa transformação fundamental de si mesmo na resolução não afeta apenas aquele que se singularizou, mas também altera, de modo essencial, sua relação para com os outros, e, portanto, abre a via da transformação dos outros, de modo que o cuidado de si deve ser entendido também como cuidado do outro. O ser-aí finitizado não recusa a esfera pública e sua normatividade social, pois, muito simplesmente, não há outra dimensão da existência em que pudesse se refugiar. Por outro lado, trata-se de reconhecer que, se não podemos escapar ao domínio impessoal da publicidade, também não é necessário que ela exerça um poder absoluto sobre cada um, perante o qual não se poderia opor qualquer resistência. (Loparić, 2013, p.25)

Com isso, M. Heidegger não pretende isolar o ser no mundo em uma condição de existência sem nenhuma referência. O *ser-aí* é o próprio ser no mundo, que representa a relação de igualar todos em uma representação de consciência de si e dos outros em mesma condição existencial.

A interpretação ontológica do Dasein como preocupação, do mesmo modo que toda análise ontológica, permanece como o que ela conquista muito longe do que é acessível ao entendimento pré-ontológico do ser ou mesmo do conhecimento ôntico do ente. Não é de admirar, pois, que o intelecto comum estranhe o ontologicamente conhecido, ao referi-lo ao único que lhe é onticamente familiar. Entretanto, também o ponto-de-partida ôntico da interpretação ontológica do Dasein qual preocupação aqui tentada poderia parecer rebuscado e teoricamente inventado; para nada dizer sobre a violência que se poderia ver no fato de que a acreditada definição tradicional do homem seja de todo descartada, sendo necessária, por conseguinte, uma confirmação pré-ontológica da interpretação existencial do Dasein como preocupação. Ela reside na prova de que o Dasein, já de há muito, se bem

que só pré-ontologicamente, ao expressar-se sobre si mesmo, interpretou-se como preocupação (cura). (Heidegger, 1982, p.183)

Para o filósofo, nenhuma aliança ou compromisso será qualquer coisa que não contemple a totalidade dos envolvidos, aliança esta que jamais será impessoal ou ambígua. Esta centralidade relativa ao *ser* aproxima-se do pensamento de P. Ricœur, que desde já se apresenta com um sentido que o coloca como si mesmo e nunca como substância ou um eu-mesmo. O eu Ricœuriano é um ser que não está no mundo apenas por sua existência, mas é também o ser do outro, representado pela pluralidade humana que carrega nele próprio o senso da convivência.

Dando continuidade à investigação, outra fértil aproximação de modelo de ética tendo como seu mote o cuidado, de como a proposta ricœuriana transita no questionamento das éticas que pensam a lei e a justiça é o que veremos a seguir.

4.3 RICŒUR EM DIÁLOGO COM GILLIGAN

Passadas mais de três décadas desde a publicação de seu livro *In a different voice: Psychological Theory and Women's Development*, Carol Gilligan continua a demonstrar a fecundidade desta pesquisa ao analisar grandes obras literárias e apresentar várias maneiras de resistir à ideologia patriarcal, seja ela religiosa, política, psicológica ou artística. Seu questionamento sobre a estrutura do relacionamento com o outro, dentro de uma dinâmica regida por estereótipos de gênero, revela a perda da função de abertura para si e para os outros em termos da imaginação. A filósofa consegue trazer para o real toda problemática sobre a constituição da moralidade em uma teoria com bases fundamentalmente empíricas.

O afeto e a separação ancoram o ciclo da vida humana, descrevendo a biologia da reprodução humana e a psicologia do desenvolvimento humano. Os conceitos de afeto e separação que representam a natureza e a sequência do desenvolvimento infantil aparecem na adolescência como identidade e intimidade e então na vida adulta como o amor e o trabalho. Este contraponto reiterado na experiência humana, entretanto, quando modelado em um desenvolvimento ordenado, tende a desaparecer no curso da sua redução linear à equação do desenvolvimento com separação. Esse desaparecimento pode ser traçado em partes no foco do desenvolvimento infantil e do adolescente, em que o progresso pode ser quantificado pela medida da distância entre a mãe e filho. A limitação desta interpretação é mais aparente

na falta de mulheres das considerações do desenvolvimento do adulto.(Gilligan, 2003, p. 151)

Para pensar a teoria de C. Gilligan é preciso que se tome como premissa que a vida humana se dá em relacionamentos uns com os outros, ou seja, que as pessoas são seres responsáveis e que se relacionam.

[...] então uma ideia de espécie de indivíduo que está sozinho olhando para o céu esperando princípios eternos que com conteúdos morais, como vimos na história, não não é! Olhe ao seu redor, você sabe que vive ou vivemos numa espécie de trampolim, que ao movê-lo afetará muitas pessoas. Deve-se estar ciente dessas relações. Por essa razão deve-se olhar para as mulheres, não como as que tomaram um caminho contrário ao questionar o paradigma não explicitamente mas implicitamente [...] particularmente sobre os homens e a razão, percebi que suas decisões sobre a guerra foram baseadas não somente em princípios atemporais de injustiça, mas como suas ações afetariam pessoas que eles amavam e se importavam [...] família ou quem sabe um relacionamento amoroso.(Gilligan, 2003, p. 65)

C. Gilligan percebe que havia a necessidade de ouvir as vozes diferentes. Não apenas a voz da mulher, mas as diferentes vozes das etnias e suas realidades em seu próprio *ethos*. Ouvir homens e mulheres, e as mulheres que tiveram seus direitos violados de alguma maneira, pôs-se como questão urgente e nunca antes feita. Entretanto, a questão de fundo é perguntar-se qual seria a atitude responsável a se tomar ao se deparar com situações dentro das relações em que não há, aparentemente, o que se fazer. A própria situação não abre maneiras de ação que não impliquem em danos. Um exemplo é o caso da enfermeira, católica, mãe, casada com um carpinteiro desempregado por ter um grave problema na coluna e, como agravante, ela está grávida. Essa enfermeira foi pressionada pelo médico responsável a não ter o segundo filho, pois isso a impediria de continuar desempenhando bem suas funções. C. Gilligan apresenta esse exemplo para mostrar que o que está em jogo não são os direitos dessa mulher em princípio, mas o que ela fará com o que é dela mesma. O que fará com sua relação com seu próprio corpo, com sua fé, com seu filho, com o marido que está sem trabalho. É imposto a essa mulher o que fazer. Não a questionam o que será bom para ela, mas entregam a ela uma decisão já pronta sobre o correto a se fazer. Recai sobre ela o esteriótipo da boa mulher, que tem como princípio o altruísmo e sensibilidade para com as necessidades dos outros. O que questiona C. Gilligan não é o erro da ação ou incorrer em uma ação egoísta ao pensar em si mesma, nem sobre estar errado não pensar nos outros, mas que o problema

que se apresenta, a questão em torno da moral, é sobre a imposição de uma ética da abnegação que sempre existiu. Abdicar da voz é também abrir mão da responsabilidade. É esse o argumento central de seu livro, algo que ainda não havia sido questionado. Esse tipo de questionamento é lugar comum nas experiências vividas por todas as mulheres.

A teoria apresentada por C. Gilligan, situada no campo do desenvolvimento moral, engloba o comportamento pró-social como altruísmo e o cuidado, e nele apresenta traços de honestidade, justiça e respeito. Sua teoria nasce após ter estudado com Lawrence Kohlberg, autor da Teoria de Desenvolvimento Moral. Sem grande rigor, o processo de desenvolvimento da consciência moral pode ser dividido em três níveis: pré-convencional, no qual a ação é orientada para se chegar a um fim e todo agir é julgado com base em consequências imediatas, como prazer e desprazer, obediência e desobediência; convencional, que diz respeito ao momento em que as regras são aceitas em seu ambiente social, sendo a ação voltada à preocupação quanto à resposta que terá seu resultado. É nesse nível que se manifestam as tradições, a lei e a ordem, e as regras são fundamentais para o funcionamento da sociedade; pós-convencional, refere-se ao momento em que o indivíduo desenvolve uma concepção moral autônoma, independente dos padrões de comportamento. Esse estágio prevê uma orientação contratual, pelo qual os acordos são estabelecidos no reconhecimento mútuo de diferentes interesses e pela necessidade de se alcançar um ponto de vista aceitável para todos. Ele avança conforme os indivíduos sejam capazes de agir sob princípios abstratos escolhidos por eles próprios e que orientarão suas decisões diante dos conflitos morais.

Diante da proposta de L. Kohlberg¹¹², C. Gilligan observa sua ineficiência por não contemplar as questões morais levando em conta as diferenças de gênero. Para ela é imprescindível que uma teoria, para ser completa, seja necessária uma abordagem completa, pois homens e mulheres muitas vezes passam por um processo de socialização de formas muito distintas. Ela afirma que mulheres em situação de *stress* têm a capacidade de assumir a responsabilidade pelo bem-estar dos outros em

¹¹² Cf Loparić: “Segundo Kohlberg, as mulheres chegariam apenas ao primeiro grau do nível II (o grau 3 no total). O desenvolvimento moral que elas atingem e a concepção de moralidade que elaboram podem muito bem servir para os lares, mas não para a vida pública, para a qual são relevantes os graus de moralidade atingidos nos níveis seguintes, nos quais os relacionamentos pessoais são subordinados às regras que incluem distanciamento crítico, já a partir do grau 2 do nível II, até alcançarem as regras de graus superiores.” (2013. p. 19)

relações interpessoais. E sugere que essa diferença se dá devido à relação que teve com a mãe na infância, pois recebem tradicionalmente uma educação da perspectiva moral que se mostra voltada à comunidade e ao cuidado. Assim, retoma a teoria de L. Kohlberg e suas etapas, abandona a base das ações tidas como corretas e incorretas e propõe uma ética do cuidado.

Antes de propor – o que parece uma reformulação da teoria de L. Kohlberg – C. Gilligan divide a base da moralidade em duas: a moralidade voltada à justiça e a moralidade voltada ao cuidado.

Compreender como a tensão entre responsabilidades e direitos sustenta a dialética do desenvolvimento humano é perceber a integridade de dois modelos díspares de experiência que estão, ao final, conectados. Enquanto uma ética de justiça prossegue da premissa de igualdade — que todos deveriam ser tratados da mesma forma — uma ética do cuidado repousa na premissa da não-violência — que ninguém deveria se machucar. Na representação da maturidade, ambas perspectivas convergem em uma realização que assim como a desigualdade adversamente afeta ambas partes em um relacionamento desigual, também a violência é destrutiva para todos envolvidos. Esse diálogo entre a justiça e o cuidado não somente providencia um melhor entendimento das relações entre os sexos, mas também dá origem para um retrato mais compreensivo do trabalho adulto e dos relacionamentos familiares. Gilligan, 2003, p. 141)

Como Freud e Piaget chamam nossa atenção para as diferenças nos sentimentos e pensamentos das crianças, possibilitando-nos responder as crianças com maior cuidado e respeito, assim um reconhecimento das diferenças das experiências e compreensões femininas expandem nossa visão de maturidade e apontam para um contexto natural das verdades do desenvolvimento. Através da perspectiva dessa expansão nós podemos começar a visualizar como um casamento entre o desenvolvimento adulto, como é atualmente retratado, e o desenvolvimento feminino, como ele começa a ser visto podem levar a uma mudança de entendimento do desenvolvimento humano e a uma mais generativa visão da vida humana.

A primeira abordagem funda seus princípios na forma de ver o mundo como indivíduos autônomos que interagem uns com os outros. Nesse sentido, agir com justiça é evitar a desigualdade. Segundo C. Gilligan, isso é mais comum em meninos, pois buscam afirmar suas identidades diferenciando-se entre si e de sua mãe, estando mais voltados para o conceito de desigualdade. Na moralidade voltada para a justiça, os indivíduos em espaços comuns tendem a ver qualquer dilema sobre diferentes reivindicações como conflito e tendem a pensar que apenas um lado está correto. É

por isso que a solução do dilema não está calcado na resolução do conflito em si, mas num veredicto de que um lado é vencedor e o outro derrotado; a segunda tem como princípio a ênfase na interconectividade e a universalidade das ações em busca da justiça. Para quem toma decisões morais com base no cuidado, agir com justiça é evitar a violência e ajudar aqueles que precisam de cuidados. Por ficarem as meninas mais tempo conectadas com a mãe elas são menos inclinadas a se preocupar com questões de justiça. Na perspectiva da moralidade baseada no cuidado o conflito não é solucionado ao se dar a vitória a um dos lados, pois não vê todas as partes como indivíduos separados em suas reivindicações como sendo válidas ou inválidas. Mas vê uma situação difícil como algo a ser resolvido em conjunto e toma o conflito como parte do problema. O foco, portanto, não está em resolver o conflito e sim encontrar uma maneira de contorná-lo ou removê-lo. Espera-se, nessa perspectiva, que chegar a uma solução seja um compromisso acolhido por todos os envolvidos.

Apesar da igualdade ser uma coisa viva, a qual você poderia segurar, ela por si só não resolve adequadamente os dilemas de escolha que surgem na vida. Dada sua nova consciência de responsabilidade e das atuais consequências da escolha, Alex diz: “Você não quer prestar atenção somente à igualdade. Você quer prestar atenção em como as pessoas serão capazes de lidar com suas vidas”. Reconhecendo a necessidade de dois contextos para o julgamento, ele mesmo assim acha que a integração deles “é difícil de trabalhar com”, uma vez que às vezes “não importa para que lado você vá, alguém será machucado e alguém ficará machucado para sempre”. Então, ele diz que “você chega a um ponto em que há um conflito insolúvel”, e a escolha se torna mais uma questão de “escolher a vítima” do que fazer o bem. Com o reconhecimento da responsabilidade que tais escolhas trazem, seu julgamento se torna mais sintonizado com consequências psicológicas e sociais da ação, para a realidade da vida das pessoas em um mundo histórico.

Assim, iniciando de pontos bem diferentes, das diferentes ideologias de justiça e cuidado, os homens e mulheres no estudo alcançam, no processo de se tornarem adultos, um maior entendimento de ambos os pontos de vista e, portanto, uma maior convergência no julgamento. Reconhecendo o duplo contexto de justiça e cuidado, eles percebem que o julgamento depende da forma como o problema é enquadrado. (Gilligan, 2003, p. 164)

Assim como L. Kohlberg, C. Gilligan divide sua ética nos estágios pré-convencional, convencional e pós-convencional. A diferença está em como ela

concebe esses estágios e como os indivíduos transitam entre eles. Para C. Gilligan, essas transições se dão no autorreconhecimento e não nas mudanças por um avanço de conhecimentos adquiridos através de sua capacidade cognitiva. Em sua proposta teórica no estágio pré-convencional o indivíduo aprende a cuidar de si, a sobreviver. A transição se dá quando deixa a postura pautada no egoísmo e se posiciona como responsável para com os outros. No estágio convencional, o indivíduo internaliza normas sobre como cuidar dos outros e tende a negligenciar a si próprio num autossacrifício. A transição nesse estágio manifesta-se ao passar do autossacrifício para ter como verdade a condição de que todo indivíduo é uma pessoa que deve ser cuidada. Assim, entra na última fase, o estágio pós-convencional, ao tornar-se crítico das convenções adotadas no estágio anterior e passa a equilibrar o cuidar de si com o cuidado dos outros, tendo como princípio a não violência. C. Gilligan, ao perceber a existência das duas faces da moralidade – baseadas no cuidado e no espaço de justiça – amplia a etapa pós-convencional, inovando com a perspectiva do desenvolvimento moral como distinto entre gêneros.

Considerando o que foi apresentado até agora, propomos pensar o termo “cuidado” no âmbito da imaginação. Conforme apresentado por Jean-Philippe Pierron, cuidar de palavras já é por si só um *cuidado* e a própria interpretação do termo faz parte da proposta de C. Gilligan, pois o significado do *cuidado* para ela enfatiza contextos e está desconectado do discurso. O *cuidado*, assim visto, tem o papel de promover princípios universais e encorajar cada pessoa a imaginar diferentemente a própria experiência e a do outro, numa espécie de jogo das relações. *Cuidado*, destina-se em dar visibilidade e acolhimento social e político, promovendo com isso a redução da força da sabedoria prática.

A interlocução entre C. Gilligan e P. Ricoeur pode ser iniciada pelas afinidades de investigação acerca da teoria freudiana e um interesse que manifestaram em questionar a base da moralidade. Entretanto, filósofa e filósofo distanciam-se diametralmente no que concerne ao propósito de suas pesquisas sobre Sigmund Freud. C. Gilligan opõe-se a S. Freud ao destacar que há uma diferença entre homens e mulheres no que se refere a experiências da moralidade, e como ambos apreendem as regras. Para ele as mulheres seriam mais suscetíveis aos relacionamentos pessoais e os homens mais orientados para o social (em virtude de falhas no seu desenvolvimento psicoemocional).

A disponibilidade de escolha e, com ela, o ônus da responsabilidade, agora invadiu o setor mais privado do domínio da mulher e ameaça uma explosão similar. Por séculos, a sexualidade das mulheres as ancorou na passividade, em uma postura mais receptiva do que ativa, em que os eventos da concepção e do parto só podiam ser controlados por uma retenção na qual suas próprias necessidades sexuais eram negadas ou sacrificadas. Que tal sacrifício acarretava também um custo à sua inteligência foi constatado por Freud (1908) quando ele associou a “indubitável inferioridade intelectual de tantas mulheres” à “inibição do pensamento exigida pela supressão sexual” (p. 199). As estratégias de retenção e negação que as mulheres empregaram na política das relações sexuais parecem semelhantes à sua evasão ou retenção de julgamento no domínio moral. A hesitação dos estudantes universitários em afirmar uma crença, mesmo sobre o valor da vida humana, como a relutância em reivindicar a sexualidade de alguém, indica um ego incerto de sua força, pouco disposto a lidar com a escolha e evitando o confronto. (Gilligan, 2003, p. 68)¹¹³

Segundo C. Gilligan, S. Freud merece lugar de destaque como quem projetou a imagem masculina como norma para a teorização sobre a moralidade. É nesse lugar que ela constrói sua crítica e sustenta que “a lógica subjacente a uma ética do cuidado é uma lógica psicológica dos relacionamentos, que contrasta com a lógica formal da equanimidade, que dá corpo ao enfoque da justiça” (Pierron, 2015). Desde então a filósofa tem sustentado a divisão entre ética do cuidado e ética da justiça como características distintas de mulheres e homens, no que concerne à moral, ao cuidado e ao julgamento. C. Gilligan aponta que a reconstrução dos problemas morais para as mulheres se configura a partir do forte sentido de responsabilidade perante aos outros e não pela obrigação da universalidade de direitos individuais. O dilema moral, dentro desta concepção, deixa de ser “a forma como cada um exerce os seus direitos sem interferir com os direitos dos outros para passar a ser a forma como conduzir uma vida moral que inclua obrigações para consigo mesmo, a família e os outros em geral” (Gilligan, 2003, p. 163), mas sim está justamente na maneira em que vive diante, e a tudo que o cerca em circunstâncias reais.

¹¹³ The availability of choice, and with it the onus of responsibility, has now invaded the most private sector of the woman's domain and threatens a similar explosion. For centuries, women's sexuality anchored them in passivity, in a receptive rather than an active stance, where the events of conception and childbirth could be controlled only by a withholding in which their own sexual needs were either denied or sacrificed. That such a sacrifice entailed a cost to their intelligence as well was seen by Freud (1908) when he tied the “undoubted intellectual inferiority of so many women” to “the inhibition of thought necessitate by sexual suppression” (p. 199). The strategies of withholding and denial that women have employed in the politics of sexual relations appear similar to their evasion or withholding of judgment in the moral realm. The hesitance of college students to assert a belief even in the value of human life, like the reluctance to claim one's sexuality, bespeaks a self uncertain of its strength, unwilling to deal with choice, and avoiding confrontation.

O estudo do aborto sugere que as mulheres impõem uma construção distinta dos problemas morais, vendo dilemas morais em termos de responsabilidades conflitantes, cada perspectiva apresentando uma compreensão mais complexa da relação entre o eu e o outro e cada transição envolvendo uma reinterpretação crítica do conflito entre egoísmo e responsabilidade. A sequência do julgamento moral das mulheres avança de uma preocupação inicial com a sobrevivência a um foco na bondade e, finalmente, a uma compreensão reflexiva do cuidado como o guia mais adequado para a resolução de conflitos nas relações humanas. O estudo do aborto demonstra a centralidade do domínio moral, o estreito laço, no pensamento das mulheres, entre as concepções do eu e da moralidade e, em última análise, a necessidade de uma teoria do desenvolvimento expandida que inclua as diferenças na voz feminina, ao invés de excluir a consideração. Tal inclusão parece essencial, não apenas para explicar o desenvolvimento das mulheres, mas também para se compreender em ambos os sexos as características e os precursores de uma concepção moral adulta. (Gilligan, 2003, p. 101.)¹¹⁴

A responsabilidade pelo cuidado pode ser vista a partir de dois pontos: o cuidado de si e o cuidado do outro. Com relação ao cuidado de si, este opera para abrir e ampliar a possibilidade do cuidado com o outro. Essa prática fundamental da vida privada que se transfere à vida pública e assegura a eticidade do cuidado só é possível através daquela pessoa que realiza o cuidado de si mesmo, pois assim será capaz de cuidar de outra. Nessa busca para descobrir qual o tipo de experiência que constitui um problema moral, Gilligan usa o termo “voz” para permitir uma narrativa social e até política daqueles que são silenciados pelas próprias teorias de desenvolvimento moral. São esses relatos que permitem que se entenda de maneira mais precisa o que é o *self*, fugindo da teorização apenas abstrata. Dar voz a essas pessoas é fazer o que nunca havia sido feito ainda, pois permite se observar elementos biológicos e culturais através de uma linguagem que se manifesta por meio de um corpo. É a narrativa que garante que a atenção seja efetivamente realizada e apoiada pela complexidade da situação.

¹¹⁴ The abortion study suggests that women impose a distinctive construction on moral problems, seeing moral dilemmas in terms of conflicting responsibilities, each perspective presenting a more complex understanding of the relationship between self and other and each transition involving a critical reinterpretation of the conflict between selfishness and responsibility. The sequence of women’s moral judgment proceeds from an initial concern with survival to a focus on goodness and finally to a reflective understanding of care as the most adequate guide to the resolution of conflicts in human relationships. The abortion study demonstrates the centrality of the moral domain, the close tie in women’s thinking between conceptions of the self and of morality, and ultimately the need for an expanded developmental theory that includes, rather than rules out from consideration, the differences in the feminine voice. Such an inclusion seems essential, not only for explaining the development of women but also for understanding in both sexes the characteristics and precursors of an adult moral conception.

Segundo C. Gilligan, o *cuidado* não significa querer cuidar, como pressupõe a intencionalidade específica da ética das virtudes, bem como não é visto no sentido de ação médica, nem como preocupação com os outros de forma condescendente (caridade). *Cuidado* significa transitar num plano das relações interpessoais, levando em conta a vulnerabilidade presente nessas relações. Essas práticas de cuidado estão em todas as microrrelações existentes na vida. "Se ouvirmos as diferentes vozes das mulheres, descobrimos a realidade de uma ética de cuidado: elas nos dizem qual é a relação entre o relacionamento com os outros e a responsabilidade, e como a origem da agressão é uma lágrima no tecido das relações humanas" (Gilligan, 2008, p. 147). Assim, elementos como omissão, ausência de auxílio ao próximo são percebidos e trabalhados no âmbito da ética, o que dentro da escala de L. Kohlberg não é possível devido a esta estar centrada na preocupação com o respeito ao princípio universal da dignidade humana.

O segundo ponto, a questão da responsabilidade pelo cuidado dos outros, é o aspecto fundamental da própria identidade das mulheres que não pode ser definida apenas pelo contexto dos relacionamentos, mas também pela sua capacidade de cuidar. L. Kohlberg, ao abordar o problema da sub-representação do desenvolvimento das mulheres na psicologia, dá a C. Gilligan elementos para abandonar os princípios e procedimentos formais do imperativo moral como guia às ações de muitas mulheres, pois esses anulam e alocam o cuidado como mantenedor das relações complexas.

Assim, como consequência, princípios morais universais, direitos, noções de justiça e o cuidado responsável são vistos como o resultado da relação que está presente no próprio conceito de sujeito. C. Gilligan compreende que os dilemas morais servem para aprimorar princípios morais, mas defende que o contexto é necessário para que se possa levantar e compreender as causas, bem como se desdobram essas questões.

Uma ética de cuidado desenvolve e aprimora as características normativas no trabalho, a atitude e a disposição. Mais importante para nossos propósitos são as seguintes ideias. / O sujeito moral é concebido como um eu relacional, aquele que é constituído em parte, por relacionamentos importantes para a identidade de uma pessoa. As relações morais ocorrem não apenas entre iguais (que voluntariamente entraram nessa relação), mas também entre os que não estão igualmente empoderados, indivíduos que se encontram em relacionamentos que podem não ter escolhido, como as crianças se encontram em relação a pais que eles não escolheram. / A deliberação moral não requer apenas razão, mas também empatia, capacidade de resposta e atenção perceptiva. Embora uma ética de cuidado seja muitas vezes pensada para ser limitado no seu âmbito moral, confinado a ambientes íntimos, pode trilhar áreas geralmente ocupadas pela justiça também, especialmente onde

as práticas de justiça são inadequadas para cobrir as questões contextuais e narrativas. complexidades da situação. / Finalmente, dano moral é entendido como menos uma questão de violação de direitos, e mais a consequência de falhas de responsabilidade e responsabilidades. Não o choque de interesses, mas o corte de conexões de valor é o dano que uma ética do cuidado tenta evitar. Como tal, visa uma ética de inclusão, incluindo todos dentro de uma rede de membros valorizados. (Kittay, 2011, p. 53)¹¹⁵

Novamente no sentido de aproximar P. Ricœur com essa concepção de ética, pode-se pensar que o ponto conectivo entre ambas repousa na necessidade de se compreender as relações que formam o sujeito; para C. Gilligan isso se daria através de um aprofundamento psicoemocional e para P. Ricœur, por meio da dialética entre as identidades *idem* e *ipse*. Entretanto, enquanto C. Gilligan trabalha a função emancipatória das histórias, P. Ricœur vê na poética da ação as suas variações imaginativas, para explorar outras práticas possíveis ancoradas na *estima de si*, mas que acabam por suportar os padrões já postos na sociedade quando se trata do *cuidado de si*, que se manifesta como o momento deontológico de sua ética.

Propomos pensar organicamente que C. Gilligan, M. Heidegger e P. Ricœur se contrapuseram às correntes tradicionais da filosofia que insistem em colocar o sujeito como centro, atribuindo a esse sujeito o poder de resolver tais problemas; em outras palavras, ao se tratar a ética no âmbito do essencialismo tropeça-se na aporia de o indivíduo dotado da razão não ser capaz de operar racionalmente em problemas comuns, sem realizar o que os modelos propõem. Por um lado, o modelo teleológico direciona a uma possibilidade de “vida boa” que depende das virtudes a serem desenvolvidas diante das questões morais que enfrentam ao longo da vida; por outro lado, o modelo deontológico, que obriga a seguir o correto.

¹¹⁵ An ethic of care develops and refines the normative characteristics in the labor, the attitude, and the disposition. Most important for our purposes are the following ideas. The moral subject is conceived as a relational self, one that is constituted in part by relationships important to a person's identity./ Moral relations occur not only between equals (who have voluntarily entered that relationship), but also among those not equally situated or empowered, individuals who find themselves in relationships that they themselves may not have chosen, as children find themselves in relation to parents they have not chosen./ Moral deliberation requires not reason alone, but also empathy, emotional responsiveness, and perceptual attentiveness. Although an ethic of care is often thought to be limited in its moral scope, confined to intimate settings, it can tread in areas usually occupied by justice as well, especially where practices of justice are inadequate to cover the contextual and narrative complexities of the situation./ Finally, moral harm is understood to be less a matter of the violation of rights, and more the consequence of failures in responsibility and responsiveness. Not the clash of interests, but the severing of valued connections is the harm an ethics of care attempts to avoid. As such, it aims at an ethics of inclusion, including all within a network of valued members.

Num contexto poético, a imaginação na dimensão prática apresenta um caráter concreto e busca escavar o particular, revelando ligações generalizáveis. Visto assim, podemos dizer que a força do discurso poético pode desempenhar um papel mediador entre análises da psicologia moral desenvolvidas por C. Gilligan, pela qual a imaginação tem o papel de relativizar a compreensão de uma situação prática, considerando práticas reais dos doadores e cuidadores. Em P. Ricœur a imaginação é o elemento que reestabelece o contexto da razão prática e da filosofia do homem falível, pois tem na metáfora a autorização para a reflexão sobre a narração, sem ignorar as diferenças de método na filosofia do cuidado e a hermenêutica do si. Sua ética, vista por esse prisma, está fundamentada na solicitude com e para os outros.

O que a literatura pode fazer é que segue com a nuance da imagem¹¹⁶ e a intensidade do sentimento que o conceito é forçado a portar ou a decidir. Mas, lembramos P. Ricœur, que se sempre podemos ler a literatura do ponto de vista do que ela

¹¹⁶ As teorias da imaginação, recebidas da tradição filosófica, longe de esclarecerem esta equivocidade radical, elas próprias se repartem, antes, em função daquilo que parece a um paradigmático no leque das significações de base. Elas tendem, assim, a constituir teorias cada vez mais unívocas, mas rivais da imaginação. O espaço de variação das teorias pode ser referenciado segundo dois eixos de oposição: do lado do objeto, o eixo da presença e da ausência; do lado do sujeito, o eixo da consciência fascinada e da consciência crítica. De acordo com o primeiro eixo, a imagem responde às duas teorias extremas, ilustradas, respectivamente, por Hume e por Sartre. Numa extremidade desde o primeiro eixo, a imagem refere-se à percepção da qual ela não é mais do que o rasto, no sentido da presença enfraquecida; para este pólo da imagem, entendida como impressão frágil, tendem todas as teorias da imaginação reprodutora. Na outra extremidade do mesmo eixo, a imagem é essencialmente concebida em função da ausência, do outro diferente do presente; as diferentes figuras da imaginação produtora, retrato, sonho, ficção, remetem, de diferentes formas, para esta alteridade fundamental.

Mas a imaginação produtora e mesmo a imaginação reprodutora, na medida em que comportam a iniciativa minimal que consiste na evocação da coisa ausente, desenvolvem-se num segundo eixo, conforme o sujeito da imaginação é ou não capaz de formar uma consciência crítica da diferença entre o imaginário e o real. As teorias da imagem repartem-se, então, ao longo de um eixo que já não é noemático, mas noético, cujas variações são reguladas pelos graus de crença. Numa extremidade do eixo, o da consciência crítica nula, a imagem é confundida com o real. É o poder de mentira e de erro denunciado por Pascal; é também, *mutatis mutandis*, a *imaginatio* de Spinoza, contagiada pela crença tanto tempo quanto uma crença contrária levou a desalojá-la da sua posição primeira. Na outra extremidade do eixo, em que a distância crítica está plenamente consciente de si mesma, a imaginação é o próprio instrumento da crítica do real. A redução transcendental husserliana, enquanto neutralização da existência, é a sua mais completa ilustração. As variações de sentido, ao longo deste segundo eixo, não são menos amplas que as precedentes. O que há de comum entre o estado de confusão, característico da consciência que, inconscientemente, toma por real aquilo que, para uma outra consciência, não é real, e o acto de distinção, altamente consciente de si mesmo, pelo qual uma consciência põe outra coisa à distância do real e assim produz alteridade no próprio seio da experiência? Tal é o nó de aporias que uma planação sobre o campo de ruínas que a teoria da imaginação hoje constitui, revela. Estas aporias revelarão uma falha na filosofia da imaginação ou a característica estrutural da própria imaginação de que a filosofia teria de dar conta? [do texto à acção, p. 215-215]

desperta em nós sobre ética, não é ética; porque a poesia não procede conceitualmente. E seu discurso não se limita ao da filosofia.

Pela analogia, o discurso recupera, no corpo da fala, o sabor da imagem. A analogia é responsável pelo peso da matéria que dão ao poema as metáforas e as demais figuras. / A crítica de língua inglesa costuma designar com o termo 'image' não só os nomes concretos que figuram no texto (casa, sol, pinheiro...), mas todos os procedimentos que contribuam para evocar os aspectos sensíveis de referente, e que vão da onomatopéia à comparação. / Tal uso, extensivo, do termo imagem supõe claramente que se admite um caráter motivado nos processos semânticos em jogo. Será um critério válido para acentuar as virtudes miméticas ou expressivas da onomatopéia e da metáfora, mas sempre discutível enquanto parece confundir a natureza lingüística das figuras com a matéria mesma, visual ou onírica, da imagem. / Analogia não é fusão, mas enriquecimento da percepção. O efeito analógico se alcança, ainda e sempre, com as armas do enunciado. / [...] É necessário não perder de vista a distinção entre efeito imagético e procedimento semântico. Enquanto provém da intuição das semelhanças, a metáfora parece imagem; mas enquanto enlace lingüístico de signos distantes, ela é atribuição, modo do discurso. (Bosi, 2000. p. 38-40)

Ao se pôr em prática ambos os modelos, tendo como pressuposto a natureza humana se configurar pela ação racional, levanta-se a seguinte pergunta: por que ainda "humanos" agem de forma tal que as consequências dessas ações avançam para a destruição do único planeta hoje em condições de sustentar a vida? De outra maneira: se todos os humanos são capazes de uma atuação racional, por que não se escolhe racionalmente pelo bem maior que é a vida de todos? Ou ainda, com base teleológica: qual a virtude que deve ser desenvolvida para que a preservação da vida no planeta seja possível? Ou numa proposta deontológica: por qual motivo apenas não se segue o correto, visto que a razão é o próprio estar no mundo? Ora, para cada uma dessas questões é possível se introduzir subquestões que levariam à especulação que movimentou toda a filosofia durante séculos, como por exemplo: O que é a Vida? O que é o Bem? E mais recentemente: Animais têm direitos? Para que não caiamos nas mesmas questões que dependam da garantia de escolha de todos os envolvidos, e que não sejam questões restritas à ética posterior por uma visão ricœuriana, proponho pensar a ética não mais como decisão racional ou até mesmo correta, mas como um metamomento que abarca essa e outras dimensões de vida comum equiparando-a com a própria linguagem. Evidenciamos este momento que P. Ricœur considera ser o momento existente da ética como metamoral antecedendo a divisão das éticas anterior e posterior em sua distinção feita em *Le juste*. Imbuída desta

convicção, de que, por ter em sua natureza a necessidade de compreensão ampla da linguagem e tudo o que ela sustenta e configura, apresento a tese de que a ética, por transitar como um metaelemento configurado e dependente da linguagem, fala que se mostra pela racionalidade poética no que se diz e não meramente pelos signos, abre a dimensão *meta* do diálogo e reflexão, como veremos a seguir.

5 O CAMINHO E O CAMINHAR

Metapoema

*Tudo, tudo mesmo
já se disse em poesia
mas vale dizer de novo.*

*Não se banha no mesmo
rio duas vezes, não se
lê o mesmo poema.*

*E me descubro em verso
que já havia esquecido
— eu , ido e revivido.*

*Escreve-se sempre o
mesmo poema, que vai
desta página até nunca.*

*Este verso e o outro
que é sempre o mesmo
e o outro, lugar algum.*

O mesmo poema é muitos.

Antonio Miranda

Diante do que foi exposto no capítulo anterior observamos que o filósofo francês, ao percorrer e tentar harmonizar ética deontológica, e ética teleológica ainda se mantém preso ao que C. Gilligan entende como moral voltada à justiça. Ora, se o que P. Ricœur considera como ética fundamental é a própria moral aplicada e articulada entre as éticas teleológicas e deontológicas expressa numa fenomenologia do homem capaz e que a ética posterior é o espaço de sabedoria prática que se abre para se chegar a soluções de questões éticas aplicadas no âmbito das profissões, resta-nos questionar: como podemos chegar a pensar em ética em P. Ricœur? Aparentemente, nessa articulação feita em *Le Juste 2* e em *Soi-même*, P. Ricœur fundamenta a moral e dá as bases para a moralidade. Em certo sentido, podemos concordar com C. Gilligan ao expressar a necessidade de se ouvir as vozes que foram caladas por toda a história. E é incontestável sua contribuição. Remete-me ao artigo *Modern Moral Philosophy*, 1958, de Gertrude Anscombe, pelo qual afirma que só será

possível superar a moral moderna quando se puder adentrar em uma psicologia moral profundamente filosófica, o que aparentemente C. Gilligan pretendeu fazer.

Entretanto, mesmo com os esforços de C. Gilligan e P. Ricœur para fugir dessa tradição, vemos que ainda estão presos ao que ela se propõe. A proposta de C. Gilligan apresenta-se como um formidável método a amenizar a tessitura rígida de uma ética deontológica, pois abre espaço a se considerar as pessoas, sem privilegiar homens, em condição de desamparo diante das instituições. A meu ver, não avança em uma proposta emancipatória da humanidade como elemento criativo e livre diante da natureza. A proposta de P. Ricœur, que tem a princípio grande possibilidade de amplitude no que diz respeito à abrangência de sua ética, acaba por reduzi-la a uma ética aplicada e voltada às normas e à justiça. Desconhecendo o motivo, P. Ricœur parece ter abandonado a ideia inicial de uma metamoral que antecederia as filosofias prática e teórica, tidas por ele como filosofias segundas. O panorama que se abre em minha interpretação é que a ética pode ser vista com a propriedade meta quando é tomada como o campo de articulação, interpretação do mundo e reflexão moral e, assim como fazem os metapoemas, tem uma rica seara para transformação e criação de uma nova realidade ao se libertar da condição imposta pelo dever ou pela égide da virtude.

Consciente do posicionamento de P. Ricœur ao criticar as posições virtuais como inconsistentes para a elaboração de um argumento insiro agora meu olhar sobre este ponto. Ao propor olhar a narrativa poética pelo viés do poeta e dar atenção, contudo, ao papel da persona, o que pretendo não é discordar da posição defendida por P. Ricœur sobre sua crítica ao caráter virtual entre relação autor-texto-leitor, mas sim servir-me desta operação que acontece no campo do virtual para ilustrar o processo a ser analisado sobre a passagem do epistemológico ao ontológico. Concordo com P. Ricœur sobre a impossibilidade da elaboração de argumentos por via de uma linguagem poética, mas o que está em pauta nesta tese não é isto. É equiparar os processos de percepção e renarração do mundo, ou interpretação do mundo, um processo que chamo de metaelemento existente em ambos os campos, o da ética e o da poética. P. Ricœur, entre outras coisas, propõe definir em Tempo e Narrativa

[...] que o desafio último, tanto da identidade estrutural da função narrativa quanto da exigência de verdade de toda obra narrativa, é o caráter temporal da experiência humana. O mundo exibido por qualquer obra narrativa é sempre um mundo temporal. (Ricœur, 1991, p. 154)

A dimensão narrativa é a mesma dimensão política, pessoal e social. Não é possível separar uma delas e, por esta razão, somos dotados desta condição inalienável de narrar. E quando falo em narrar, não estou – mas em alguma maneira também – falando do senso comum ao que se entende por narrar. Esta condição natural que carregamos vai muito além de narrar os dias e ações e dar fórmulas para isto ou aquilo. O ato de narrar é reconhecer-se no mundo. É a fenda de entrada no mundo e a construção dele mesmo. É estar consciente desta capacidade de narrar, não apenas pela linguagem ordinária pelo discurso oral ou escrito, mas ao estar no mundo, olhá-lo, ter a possibilidade de criticá-lo enquanto se vive, enquanto se constrói a própria narrativa. Uma espécie de capacidade de participação que se manifesta pela palavra, esta que abre a compreensão e a possibilidade de reinscrição pela crítica que se elabora nele e diante dele, o mundo.

Imagine-se livre, sem consciência de seu posicionamento no espaço/tempo e que todas as outras pessoas que ali também vivem possuem o mesmo atributo que as iguala e as tornam capazes de resolver problemas de todas as ordens. Entretanto, por ser esse atributo tão poderoso e evidente, ninguém se vê em condições de praticá-lo e as pessoas que ali estão partem em busca de faculdades subalternas que cumpram esse papel. Como o atributo primeiro carrega em si mesmo a capacidade de resolver as questões comuns a todos, as faculdades que foram criadas para substituí-lo agem de maneira a ditar ordens de toda a sorte. Isso perdura por um período tão extenso que aquelas pessoas que antes eram livres passam a não reconhecer mais sua condição original. Ao propor esse exercício ficcional de posicionamento no mundo afasto-me de Paul Ricœur, sua hermenêutica que critica posições virtuais, e abro uma possível aproximação à teoria de María Zambrano.

Compreendo que o atributo primeiro que possibilita a manutenção da pessoa em sua originalidade é a linguagem, aquela primeira que apresentei no primeiro capítulo. Assim como todo problema indissolúvel no tocante às questões morais também tem um núcleo linguístico.

Todas as nossas versões do silogismo, descrições, fórmulas científicas, comentários de ordem prática, etc. Não recriam aquilo que pretendem exprimir. Limitam-se ao representá-lo ou descrevê-lo. Se vemos uma cadeira, por exemplo, recebemos instantaneamente sua forma, os materiais com que foi construída, etc. A apreensão de todas essas notas dispersas não é obstáculo para que, ao mesmo tempo, nos seja dado o significado da cadeira:

o de ser um móvel, um utensílio. Mas se queremos descrever nossa percepção da cadeira, teremos que ir aos poucos e por partes. Primeiro sua forma, depois sua cor e assim sucessivamente até chegar ao significado. (Paz, 1996, p. 46)

O que pretendo dizer com isso é que sempre algo se perde na descrição ou prescrição das coisas do mundo. Toda a tradição da filosofia moral apoia-se nesse tipo de discurso para estruturar normas e regras, assim como fazem outras áreas da filosofia, como a filosofia da linguagem. A própria divisão de áreas na filosofia nos mostra isso. Evoluímos pela falta! Fomos educados a pensar que tudo que aqui está nos faltará, que não há alimento para todos, que não há espaço para todos, que não há justiça e felicidade para todos. Desde sempre, todos os tratados éticos e morais têm a falta como sua base. E assim vivemos, numa busca para suprir aquilo que já nos é tirado desde o nascimento. Da mesma maneira que J. Habermas e J. Rawls afirmam que não podemos negar ou sair da condição de indivíduo inserido em uma determinada sociedade, também não conseguimos nos livrar do que I. Kant chama de “insociável sociabilidade”. O que parece piorar este quadro é tentarmos resolvê-lo com abstrações e propostas não realistas, tendo a certeza que toda essa condição de falta e penúria criada pelo massacre de uma imposição ou grau de poder e autoridade, seja pelo capital ou pela posição na sociedade, configura que toda a diferença poderá ser resolvida por normas morais e leis. Esquecemos, ou até abandonamos o poder de compreensão e criação daquilo que nos é natural, a linguagem. Ao que parece, nossa interpretação do mundo é guiada por regras intransponíveis. Até aqui, deve ter passado pelo pensamento de quem me lê: como é possível fazer um paralelo entre ética e poética? E então eu mesma pergunto: Como poderei aceitar a imposição de um posicionamento moral, que é também uma interpretação do mundo, se ainda não vivi de fato o dilema?

A extraordinária paciência das coisas!
 Este lugar lindo desfigurado com uma safra de casas suburbanas -
 Que lindo quando o vimos pela primeira vez
 Campo intacto de papoulas e tremoços murado com limpas falésias;
 Nenhuma intrusão exceto por dois ou três cavalos pastando
 Ou algumas vacas leiteiras esfregando seus flancos na ponta da rocha -
 Agora chegou o sabotador: e importa?
 Não mesmo. Tem todo o tempo. Sabe que as pessoas são uma maré
 Que incha e com o tempo diminuirá, e toda a sua obra se dissolve.
 Enquanto isso, a imagem da beleza intocada
 Vive no próprio grão do granito,
 Seguro como o oceano infinito que escala nosso penhasco. - E sobre nós?
 Precisamos descentrar nossas mentes de nós mesmos;

Devemos inumanizar um pouco nossas opiniões e nos tornar confiantes
 Como a rocha e o oceano de que fomos feitos.
 (Jeffers, Carmel Point, 1995, p. 123)¹¹⁷

Pensam nossos filósofos que é possível saber ou prever algo pela imaginação, pois ela permite criar soluções para aquilo em que não tenho ainda experiência. No entanto, com exceção da filosofia segunda, das éticas aplicadas, a ética não pode ser vista e confinada neste âmbito, o da normatividade. Pois sempre haverá algo em falta. Podemos concebê-la no que tem de originário, a linguagem que é própria do ser no mundo. Esse é o elemento – unicamente humano – que possibilita com que compreendamos nosso lugar, mas também pode ser o elemento que nos encarcera, se o tomarmos única e exclusivamente como fórmula lógica para julgar, descrever ou prescrever. Por essa razão não tomamos a essência linguagem como sendo – segundo o pensamento de alguns filósofos contemporâneos como J. Habermas e J. Rawls – o mediador de conflitos, é também aplicada a isso, mas pensamos a linguagem como elemento originário do *ser-no-mundo*, que se manifesta de diversas formas e que é ao mesmo tempo dizer, receber e compreender, e que – além de carregar em si o poder de dissolver todo e qualquer problema que possa existir ou ser criado por alguém ou alguma coisa – nos liberta à reflexão, compreensão, criação do mundo e da vida como nossa manifestação nele. Refiro-me não ao discurso formal em sua especificidade, tampouco à capacidade racional de se tomar decisões e tecer falas embasadas, mas sim à fala primitiva que a própria linguagem carrega, a capacidade de estar imediatamente no mundo através da racionalidade primitiva, a racionalidade poética. Essa que nos faz perceber e encontrar o real. Pensando dessa forma, é possível considerar que, se há um algo nessa fala que não foi desvendado é a própria linguagem, em sua qualidade maior, que auxiliará a revelar a questão. É isto que será apresentado aqui, um caminho ou o atributo da própria linguagem que servirá para iluminar questões da vida prática.

Eticamente não nos afirmamos pelo que temos de particular. Nossa liberdade é um compromisso com a liberdade de todos e com o destino comum da

¹¹⁷ The extraordinary patience of things! / This beautiful place defaced with a crop of suburban houses- / How beautiful when we first beheld it, / Unbroken field of poppy and lupin walled with clean cliffs; / No intrusion / but two or three horses pasturing, / Or a few milch cows rubbing their flanks on the outcrop rockheads- / Now / the spoiler has come: does it care? / Not faintly. It has all time. It knows the people are a tide / That swells and / in time will ebb, and all / Their works dissolve. Meanwhile the image of the pristine beauty / Lives in the very / grain of the granite, / Safe as the endless ocean that climbs our cliff.-As for us: / We must uncenter our minds / from ourselves; / We must unhumanize our views a little, and become confident / As the rock and ocean that / we were made from. (Robinson Jeffers. Carmel Point, in "Nine Gates", p. 123)

humanidade. Mas, esteticamente, o homem se afirma como indivíduo, com o direito à livre expressão de si mesmo. É esse, para Soren Kierkegaard (1813-1855), o primeiro estágio da evolução espiritual - o estágio estético. [...] A expressão artística é tanto mais desinteressada quanto menos exclusivista e unilateral. E é sendo abrangente ou, como diz Jean-Paul Sartre, inclusiva, que ela pode revelar-nos, na transparência do mundo criado pelo artista, as possibilidades latentes do ser humano, e dar-nos uma visão mais íntegra e compreensiva da realidade. Em suma, é revelando as possibilidades da consciência moral e não adotando uma moral, que a arte cumpre a sua finalidade ética. (Nunes, 1999, p. 39)

Pensando que ambas, ética e poética, têm em sua natureza a qualidade de fala que a linguagem lhes confere, nosso trajeto seguirá pelo papel que a linguagem ocupa, a transcendência que ela possibilita e por onde isso se faz possível.

Se a Arte nos desvia da realidade, por que Platão temeu a influência dos poetas na sua República? Não seria porque os produtos maiores da atividade artística, principalmente os da literatura, são dotados de uma certa eficácia, podendo influir nas atitudes humanas? Produto da práxis, como exteriorização da existência, a Arte é uma forma de ação, cujos efeitos se produzem de maneira indireta, oblíqua, na proporção da transparência do mundo que exprime. Revelando-nos o humano em sua variedade e profundidade, forçando-nos a interiorizar essa revelação e assimilá-la à experiência, ela age sobre a nossa maneira de sentir e de pensar. As grandes, autênticas e legítimas obras de arte possuem a capacidade de atrair a consciência e de fazê-la aderir ao que instantaneamente revelam. Rainer Maria Rilke sintetizou nos famosos versos finais de "O torso arcaico de Apolo" o poder revelador da Arte em geral: Não fosse assim, seria essa estátua uma mera/ pedra, uma desfigura do mármore, e nem já/ resplandecera mais como pele de fera/ seus limites não transporiam desmedida/ como uma estrela; pois ali ponto não há/ que não te mire. Força é mudares de vida. (Nunes, 1999, p. 40)

5.1 O PAPEL META

Ao elaborar *Da Metafísica à Moral*¹¹⁸, P. Ricoeur apresenta sua definição do prefixo *meta* com relação ao pensar, e que se compreende “enquanto horizonte comum de referência a diferentes empreendimentos que se reclamam eles mesmos da metafísica e pretendentes ao papel de preparação para a moral”. Tal papel pode ser tomado de duas formas: a primeira é a que afirma que o discurso filosófico visa a coerência e que este possui alguns princípios derivados e outros fundadores no que se refere a um discurso específico; e a segunda forma, que se expressa como

¹¹⁸ De la Metaphysique à la Moral, 1995

compreensão da operação que reúne o grau mais elevado da categoria do agir. A função *meta*, portanto, está intimamente ligada à hermenêutica do si que usa da analogia do agir (figuras que povoam o campo prático) para revelar o *homem capaz* e que está acessível à qualificação moral.

O ponto é este: a íntima certeza de existir segundo o modo do si, o ser não tem o domínio; ele vem a ele, advém-lhe, à maneira de um dom, de uma graça, de que o si nunca dispõe. Este não domínio de uma voz mais entendida do que pronunciada deixa intacta a questão da sua origem (a este respeito), é já decidir uma indeterminação constitutiva do fenómeno da voz, ao dizer com Heidegger que «na consciência o Dasein chama-se ele mesmo» (Sein un Zeit, p. 275). A estranheza da voz não é menor do que a da carne e a de outrem. (Ricœur, 1995, p. 211)

Essa analogia do agir, que nos convida a transpor o precipício lógico apresentado pelo que já lá está, estabelecido com suas normas e regras, lança mão da própria linguagem através da representação poética nesta relação. Abrir e acessar o campo da ética por via do metapoema liberta a condição determinante de se chegar a este ou àquele resultado. Abre-se o universo de toda possibilidade e alavanca em cada um o real movimento reflexivo que a própria ética solicita através do esvaziamento das estruturas impostas e requeridas, como nos apresenta a experiência da leitura do seguinte poema:

Os poemas são pássaros que chegam
 não se sabe de onde e pousam
 no livro que lê.
 Quando fecha o livro, eles alçam voo
 como de um alçapão.
 Eles não têm pouso
 nem porto
 alimentam-se um instante em cada par de mãos
 e partem. E olhas, então, essas tuas mãos vazias,
 no maravilhado espanto de saberes
 que o alimento deles já estava em ti...
 (Quintana, 1980)

Em “Os poemas”, de Mário Quintana, subjaz o caminho para se compreender que a própria natureza da linguagem atua a representar a dialética possível entre metafísica e moral, iluminando-a em seu falar. Ou como reforça O. Paz:

A poesia nasce no silêncio e no balbucio, no não poder dizer, mas aspira irresistivelmente a recuperar a linguagem como uma realidade total. [...] O poema acolhe o grito, os farrapos vocabulares, a palavra gangrenada, o murmúrio, o ruído e o sem-sentido: não a insignificância. (Paz, 1982, p. 25)

Compreender que no papel *meta* da ética reside precisamente a possibilidade de se abarcar toda essa dimensão através de um momento de ataraxia do dizer poético, devolve a todos a liberdade que se configura no que O. Paz concebe como *outridade*, o espaço pelo qual a linguagem se projeta isenta das mitologias e na qual o poema toma a forma de interrogação. Ela é a planície na qual se instaura e fecunda a *Katharsis*. A amplitude da dimensão *meta* tomada pelo poema coloca a experiência de si e do outro num desvelamento imediato, é o contato com a realidade através da razão poética. O impacto que tal experiência propõe opera, através do embate emocional, a percepção do todo. Age de maneira transformadora sem ter a necessidade de ser didática, tampouco normativa.¹¹⁹

5.2 O METAPAPEL

Poderíamos aqui reconstruir toda trama teórica proposta por P. Ricœur sobre o papel do poeta, mas o que se põe em questão não é esta discussão. Almejo transcender seu ponto e demonstrar que o poema é a mediação da experiência original e todas as experiências posteriores, que só tomam forma coerente no sentido da referência que ela consagra. O poema oferece uma experiência emancipatória de autonomia. “Precisamos olvidarmo-nos de nós mesmos para estar à altura dos desafios”, escreve Iser (1996, v. 2, p. 90). É nesse sentido que podemos tomar o poema como algo a iluminar e representar questões éticas, pois o poeta subverte a ordem dada e é disso que se alimenta toda a fecunda transformação, por ser também a ética carente e fluente da mesma natureza do poema, como a *não-coisa* de Ferreira Gullar:

¹¹⁹ Ainda em defesa da poesia e remetendo ao início do primeiro capítulo reafirmo a força emancipadora e criativa do poema para um “re-habitar” o mundo. Cf Todorov: O privilégio da obra de arte é o de encarnar esse impulso de forma concentrada, com uma densidade que não aparece no restante da vida. É por isso que a arte não é uma simples fonte de prazer, nem apenas uma distração agradável: ela merece respeito. E a literatura é, desse ponto de vista, a arte mais rica, pois sua matéria é formada das palavras, sem as quais não há existência humana. Às avessas de Platão, diríamos que, por ser uma representação, a poesia recebe força, não uma fraqueza, pois a representação de êxito pressupõe o amor pelo mundo; ora, sempre precisamos dessa virtude. (TODOROV, Tzvetan. **Poderes da poesia**. Trad. Caio Meira. p. 32)

O que o poeta quer dizer
no discurso não cabe
e se o diz é pra saber
o que ainda não sabe.

Uma fruta uma flor
um odor que relume...
Como dizer o sabor,
seu clarão seu perfume?

Como enfim traduzir
na lógica do ouvido
o que na coisa é coisa
e que não tem sentido?

A linguagem dispõe
de conceitos, de nomes
mas o gosto da fruta
só o sabes se a comes

só o sabes no corpo
o sabor que assimilas
e que na boca é festa
de saliva e papilas

invadindo-te inteiro
tal do mar o marulho
e que a fala submerge
e reduz a um barulho,

um tumulto de vozes
de gozos, de espasmos,
vertiginoso e pleno
como são os orgasmos

No entanto, o poeta
desafia o impossível
e tenta no poema dizer
o indizível:

subverte a sintaxe
implode a fala,
ousa incutir na linguagem
densidade de coisa

sem permitir, porém,
que perca a transparência
já que a coisa é fechada
à humana consciência.

O que o poeta faz
mais do que mencioná-la
é torná-la aparência
pura — e iluminá-la.

Toda coisa tem peso:
uma noite em seu centro.
O poema é uma coisa
que não tem nada dentro,

a não ser o ressoar
de uma imprecisa voz
que não quer se apagar
— essa voz somos nós...

(Ferreira Gullar)

A natureza do poema é a mesma do si-mesmo, é ele mesmo e alheio e tem uma dimensão histórica – num sentido de *paideuma*, como propõe Ezra Pound – e ao mesmo tempo atemporal por ser lido e relido e ainda estar novo nas propostas que abre como reflexão.¹²⁰

Contra a poesia pessoal, Ponge optou «pelo progresso (moral) do homem pela ciência». Estava «convencido que [o seu] trabalho «era» mais científico que poético» [...] O que diz principalmente a obra de Ponge, é que o poder do «anti-poeta» que «se dedica a um trabalho de ordem científica», é o dum demiurgo que tem de se libertar dos sistemas de referências socio-culturais. Citando (contudo) Mallarmé e Lautréamont (o das Poésies): «Um poeta deve ser mais útil do que qualquer outro cidadão da tribo. A sua obra é o código dos diplomatas, dos legisladores, dos professores da juventude», não se trata de agradar, mas de descobrir as leis e de visar uma eficácia através do «objeu» esta «maquinaria» verbal implica a acumulação dum material lexical e uma abolição do objecto «descrito» colocado primeiramente em «abismo», abolição para uma glorificação a-histórica do funcionamento textual, em que as palavras-coisas, elementos do texto-objecto, devem funcionar como uma «realidade» gráfica: uma «linguagem absoluta». / Toda a escrita, porém, inscreve-se numa problemática cultural e põe em jogo uma interacção entre um sujeito e o social. [...] «A significação» é «quer se queira quer não, a relação com as coisas do mundo exterior, e a sua evocação precisa». Ler a significação na relação com o referente é negar implicitamente que uma «palavra» é o valor num contexto lingüístico (e não em si), numa cadeia significativa linear e dentro do não linear. A prática mimológica pongiana e a sua definição de significação encontra uma resposta metatextual no «sentimento (a intuição) de que a denominação é a chave de tudo», como Sócrates em Crátilo. Intuição aperfeiçoada por uma tradição cultural. Fazer da linguagem uma imitação (do funcionamento) das coisas, recuar à etimologias, fazer dos nomes o núcleo da língua, são opções cristalinas. Palavras e nomes estão constantemente colocados como sinónimos nessa escrita: «não nos vamos privar destes nomes, destas palavras». A maior parte dos títulos destes textos são nomes (precedidos de um artigo definido)

¹²⁰ Abordando a relação entre P. Ricœur e Francis Ponge acerca da questão do poema e o sujeito Cf Wladimir Kryszynski: *l'entreprise de Ponge par rapport à ces isotopies insistantes de l'idiolecte du moi dans l'espace poétique moderne*. Ricœur en donne une formule succincte : «... le sujet, em effet, c'est ce qui a référence au réel»⁶. La question du sujet, telle que Paul Ricœur la formule se pose-t-elle pour Ponge de façon aussi paradigmatique? Dans la poésie, cette formule se lit : le sujet s'inscrit dans le poème comme terme d'une relation interpolaire : je-moi-objet-sujet-monde-autre-le moi empirique-le moi lyrique. Ponge médiatise cette relation de façon tout à fait particulière. Son idiolecte n'est pas celui du moi posé dans les paramètres isotopiques que nous avons réduits à leurs éléments les plus dynamiques. Le point d'impact du travail poétique et métopoétique de Ponge, tel que nous l'avons défini, se trouve surtout dans la médiation du rapport entre le je de renonciation et le monde. Chez Ponge, le rapport du je au moi n'est pas investi des contenus négatifs qui structurent le paradigme de l'idiolecte du moi. Ponge dépasse donc les apories d'une «quête de l'identité» aussi bien que celles d'une autoanalyse ou, pour le dire autrement, les aléas du manque et de sa non-saturation.

ou sintagmas nominais. [...] Contra as «imposturas da poesia» os textos de Ponge postulam uma «prosa explicativa», que vai ao encontro da «denominação criadora» (Heidegger), por uma «palavra em estado de nascimento» Trata-se de dar à experiência uma frescura inteira e primeira, salvar as palavras da sujidade em que as mergulha «o uso comum». Reencontrar uma pureza ligada também à propriedade, de as lavar, no emprego do material lexical posto em jogo. [...] Numa óptica triangular [...] o escritor organiza a re-união primeira suposta das «palavras» e das «coisas», que se tornam aqui metáforas: quem representa o elemento masculino e quem representa o elemento feminino? Eles são duplos, idênticos, confundem-se e são os mesmos, colocados sob o signo do UNO, sem mais especificidade. Toda a diferença foi abolida e o «dèjà» marcado e sublinhado duas vezes, reenvia a uma autoridade que escruta esta prática escritural. O que, na escrita (o funcionamento significante só pode ser uma «certa adequação», implica o metatexto pongiano um desejo de unidade absoluta. E o amor-unidade como a determinação (Paz, 1982. p. 172-176)

O delírio é a vida que ainda não foi contada, mas carrega essa possibilidade no ato criativo e ficcional do poeta. A vida após ser contada pelo poeta é o tempo da ação refigurada e configurada em ação narrativa. Assim, a ética e a poética podem ser vistas como frutos de uma mesma raiz, a linguagem. É através da linguagem que o poeta diz sobre o outro por ele mesmo. Nas palavras de P. Ricœur, a “linguagem é por si só a ordem do Mesmo; o mundo é seu Outro”¹²¹. É a história em potencial, a história ainda não narrada que vai se estruturando conforme a obra vai se desvelando.

O poema traça uma linha divisória que separa o instante privilegiado da corrente temporal. Nesse aqui e nesse agora principia algo: um amor, um ato heroico, uma visão da divindade, [...]. Ao contrário do que ocorre com os axiomas dos matemáticos, as verdades dos físicos ou as ideias dos filósofos, o poema não abstrai a experiência: esse tempo está vivo, é um instante pleno de toda a sua particularidade irreduzível, e é perpetuamente suscetível de se repetir em outro instante, de se reengendrar e iluminar com sua luz novos instantes, novas experiências [...] é um mundo completo em si mesmo, tempo único, arquetípico, que já não é passado nem futuro, mas presente. (Paz, 1982, p. 53)

Reafirmando o que já foi dito, é através do poema, tido como linguagem, que se pode realizar a pergunta “quem”, sendo sua resposta “todos”, pois ele, ao transcender a linguagem como mero conjunto de signos e significantes, devolve a ela sua natureza original e assume seu fim último. Em outras palavras, a linguagem ao voltar-se para si mesma consegue dizer o que não era possível ao descrever ou narrar, pois vale-se do dizer poético para exprimir o inexpressável. O significado da narrativa do poeta está não apenas no ato de criar, mas também na interação entre

¹²¹ Ricœur, P. Tempo e narrativa I, p. 120.

seu texto e o receptor. É nesta interação com o leitor que sua identidade se estrutura e realiza o ponto que aproxima ética da poética. Como ponto ontológico fundamental, base do que tratamos como *metapapel*, repetimos: O poema é linguagem! “Não é a palavra de uma comunidade, mas de uma dispersão; e não funda ou estabelece nada, salvo a interrogação.” Esta livre possibilidade de iluminar a ética com a luz da própria linguagem restaura sua mais profunda função e sua liberdade há muito perdida em meio à determinação moral. Do mesmo modo que Pablo Picasso via o quadro como um ser vivo que respira, e F. Gullar (1980), ao assumir essa condição para toda obra de arte salienta que se o artista já sabe a resposta antes de fazer a obra, a obra é desnecessária, assim é a própria condição de existência da ética. Se for prescritiva, demonstrativa ou normativa ela não cumpre seu papel original. O caminho por essa via torna-se estéril e ceifa toda possibilidade de se olhar os reais problemas que possam surgir no âmbito de uma linguagem ética.

5.3 ALÉM DOS PAPÉIS

Diante do papel *meta* e sua função no certame de articulação de meu argumento falta ainda compreender seu propósito. Servir-me da *metapoética* para iluminar o âmbito da *metaética* é sem dúvida um caminho de mão dupla. Por estarem os dois elementos no mesmo nível de atuação é possível caminhar com cada um em parceria. A poesia expande a compreensão de mundo daquele que a toma sem restrições e sem pré-concepções. Ao se entregar sem expectativa no caminho dessa linguagem se atinge um grau de liberdade que possibilita a compreensão do entorno e um *re-habitar* no sentido de reescrever sua própria história no e com o mundo. Por ser a linguagem, e conseqüentemente a arte poética, o que se tem de mais profundo e originário no ser humano é através dela que será possível refletir e superar questões há muito sendo tratadas.

Como o objeto da literatura é a própria condição humana, aquele que a lê e a compreende se torna, não um especialista em análise literária, mas um conhecedor do ser humano. [...] o que há de revolucionário nessa abordagem é que ela conduz ao abandono da perspectiva do criador para adotar a do receptor. [...] O artista realiza um ato moral ao se dedicar ao conhecimento do mundo e à sua representação. A arte e a moral são “desinteressadas”, como o dizia Kant; mas é possível dar um passo adiante e dizer: em ambas há a implicação de que a ausência de “interesse” para o eu seja compensada

por um interesse, e mesmo um amor, pelos outros seres humanos e pelo restante do mundo. E não é apenas o belo e o bem que se veem indissolavelmente ligados; a busca pela verdade está do mesmo modo engajada no mesmo processo. Se dou precedência ao mundo sobre mim, torno possível o conhecimento; ao mesmo tempo, buscar a verdade em mim é um ato moral, uma vez que, para fazê-lo, o eu teve de abandonar seu lugar privilegiado. Mas não é porque é difícil de medir que essa verdade não existe. (Todorov, 2012. p. 33-36)

A grande dificuldade das éticas aplicadas, no campo da deontologia, ou das éticas que visam uma ação virtuosa, no âmbito da teleologia, é que não se pode esperar uma ação no mais alto nível de compreensão e correção sem que haja um real desenvolvimento de uma consciência moral. Por essa razão todo o arcabouço normativo encontrado nessas éticas são bem-vindos para limitar ações que possam ser desmedidas quando se coloca a vida em comunidade. Mas há um momento anterior que pode ser cultivado, desenvolvido e realizado através da linguagem, o da mediação do mundo feita através da razão poética, que cumpriria grande parte desse papel. Ao esperarmos uma correção normativa, em certo sentido, abandonamos nossa responsabilidade sobre o tema em questão, assim como negamos nossa própria racionalidade poética. Atribuímos a outrem a resolução da questão. Abrir espaço para este diálogo entre ética e poesia é também possibilitar um crescimento e realização da *phónesis*, não como uma virtude inalcançável, mas como o cumprimento daquilo que nos chama, a sabedoria prática. Transitar nesse meio é permitir que

[...] a partir de uma noção dinâmica de poesia: a poesia em ação, permanentemente revista por um critério seletivo, de invenção, que trata de separar, do que está morto e enterrado, o que permanece vivo e aberto e é capaz de fornecer “nutrimento de impulso” a novas descobertas e expansões. (Pound, 2006. p. 12)

Abrimos, portanto, mão da verdade imposta categoricamente ou factualmente e elevamos este momento a um nível *noético*, despido do essencialismo e consciente da própria existência.

O interesse pela verdade também intervém em um grau mais elevado, já não mais para analisar o pensamento do autor, mas para emoldurar o diálogo no qual o crítico se encontra envolvido – não como um meio mas como um fim: a literatura e a crítica convergem aqui depois de terem estado separadas por tanto tempo. Você escreve, por exemplo: “Em todas as sociedades conhecidas até o presente, a natureza das coisas exige que o que se acrescenta ao amor se subtrai da virtude” (Man and Ethics, p. 32), ou: “não há fórmula objetiva para metas sociais que não seja descuidada ou fraudulenta” (Les Temps des profetes, p. 567). Aqui você está expressando, sem dúvida, uma posição que lhe caracteriza como um sujeito histórico; mas

you are also proposing this position as a transhistorical truth, as a possible ground for agreement between yourself and other people: your utterance here aspires to universality. (Todorov, 1987. p. 151)¹²²

A universalidade, portanto, requisitada pela verdade sob o parâmetro da *noésis*, está na possibilidade de adentrarmos pela vereda da ética sem a restringirmos numa forma entre bem e mal. Para pisarmos neste “solo sagrado” da ética que é a nossa própria casa, da qual nunca escaparemos, é necessário estar despido das imposições que as tradições nos impelem, num transitar histórico, mas não limitado por um sujeito que se mostra histórico. É ter em si todos os seres históricos que já existiram e que ainda existirão. É apresentar-se completamente livre para que a partir daí se possa ser uno com todos e com o mundo. Para traçar esse caminho proponho o veículo ético-poético em sua máxima extensão.

¹²² The concern for truth intervenes at a higher level also, no longer in order to analyze the author's thought but to frame the dialogue in which the critic finds himself engaged – not as a means but as an end: literature and criticism converge here after having been separated or so long. You write, for example: “In all societies known up to the present, the nature of things requires that what one adds to love one subtracts from virtue” (Man and Ethics, p. 32), or: “there is no objective formula for social goals that is not thoughtless or fraudulent” (Le Temps des prophètes, p. 567). Here you are expressing, to be sure, a position that characterizes you as a historical subject; but you are also proposing this position as a transhistorical truth, as a possible ground for agreement between yourself and other people: your utterance here aspires to universality.

6 A NATUREZA HERMENÊUTICA DO MÉTODO ZAMBRANIANO

Ama-me. É tempo ainda. Interroga-me.
E eu te direi que o nosso tempo é agora.
Esplêndida avidez, vasta ventura
Porque é mais vasto o sonho que elabora

Há tanto tempo sua própria tessitura.

Ama-me. Embora eu te pareça
Demasiado intensa. E de aspereza.
E transitória se tu me repensas.

Hilda Hilst¹²³

Optar por um percurso tão longo até chegar a María Zambrano é também tecer meu próprio discurso poético, ou ainda, minha metáfora de interpretação daquilo que entendo ser a ampla possibilidade de ação da poesia como fundamento hermenêutico de meu pensamento. Assim como o meu percurso é longo e acidentado, é também toda a obra de M. Zambrano se levarmos em conta seu estilo de escrita, o conceito de razão poética que aparece fragmentado por toda a sua obra e sua vida que foi atravessada por um longo exílio.

Minha recomendação é que sua teoria seja olhada de maneira holística, pois não segue um critério propedêutico. Tampouco tem uma estrutura metodológica rígida. E por ser assim ela até hoje nos propõe nova perspectiva e uma riqueza, com um frescor poético que chega a ser sedutor. Olhar e ver o que de conceito e poesia salta em seus escritos requer uma postura aberta e receptiva, deste que é um pensamento aguçado e de vanguarda. Assim, convido a um último respirar profundo, para mergulhar comigo nessa aventura que é decifrar o pensamento metafórico desta filósofa tão ímpar.

Começo apresentando a importância do livro *Claros del Bosque* dentre toda a obra de M. Zambrano, livro que configura o espaço em que germina o conceito fundamental do pensamento zambraniano, a Razão Poética. Em uma articulação imagética, M. Zambrano nos apresenta a clareira como a parte profunda da floresta. O espaço em que a luz metafórica é a própria possibilidade de novas conexões e

¹²³ HILST, 2018, p. 18.

pensamentos. É o espaço disponível e convidativo para se desvencilhar das regras e modo fixo dado por palavras pré-concebidas e adentrar no âmbito transcendente oportunizado pela razão poética, num passo à realidade inovadora.

E também percorremos as clareiras da floresta com uma certa analogia à forma como percorremos as salas de aula. Tal como as clareiras, as salas de aula são lugares vazios dispostos a encher-se sucessivamente, lugares da voz onde se aprende de ouvido, o que acaba por ser mais imediato do que aprender pela letra escrita, à qual inevitavelmente temos de restituir o acento e a voz para que assim sintamos que nos é dirigida. Com a palavra escrita, temos que ir ao meio do caminho. E ela sempre conservará a objetividade e a fixidez inanimada do que foi dito, do que já é por si e em si. Enquanto que pelo ouvido se recebe a palavra ou o gemido, o sussurro que nos é destinado. A voz do destino se ouve muito mais do que a figura do destino se vê. E assim corre-se pelas clareiras da floresta de forma análoga à forma como se percorre as salas de aula, de sala em sala, com atenção vivificada que por instantes decae - é verdade - e até desfalece, abrindo assim uma clareira na continuidade do pensamento que se ouve: a palavra perdida que nunca voltará, o sentido de um pensamento que partiu. E também fica em suspenso a palavra, o discurso que cessa quando mais se esperava, quando estava à beira da sua total compreensão. E não é possível voltar atrás. Descontinuidade irremediável do saber ouvido, imagem fiel da própria vida, do próprio pensamento, da atenção descontínua, do inconclusivo de todo sentir e perceber, e ainda mais de toda ação. E do próprio tempo que passa aos trancos, deixando lacunas de atemporalidade em ondas que se extinguem, em instantes como faíscas de um incêndio distante. E do que chega falta o que ia chegar, e do que chegou, o que inevitavelmente se perde. E o que mal vislumbro ou pressinto vai esconder-se sem que se saiba onde, nem se algum dia voltará; aquele sulco mal aberto no ar, aquele tremor de algumas folhas, a flecha imperceptível que deixa, no entanto, a marca da sua verdade na ferida que abre, a sombra do animal que foge, veado talvez também ferido, a chaga que de tudo isso fica na clareira da floresta. E o silêncio. Tudo isso não leva à clássica pergunta que abre o filosofar, a pergunta sobre «o ser das coisas» ou sobre «o ser» por si só, mas irremediavelmente faz surgir do fundo dessa ferida que se abre para dentro, para o próprio ser, não uma pergunta, mas um clamor despertado por aquilo invisível que passa apenas roçando. «Onde se escondeu?» Não se vai às clareiras da floresta, assim como, na verdade, o bom aluno também não vai às salas de aula, para perguntar. (Zambrano, 1986. p. 8-9. Tradução própria)¹²⁴

¹²⁴ Y se recorren también los claros del bosque con una cierta analogía a como se han recorrido las aulas. Como los claros, las aulas son lugares vacíos dispuestos a irse llenando sucesivamente, lugares de la voz donde se va a aprender de oído, lo que resulta ser más inmediato que el aprender por letra escrita, a la que inevitablemente hay que restituir acento y voz para que así sintamos que nos está dirigida. Con la palabra escrita tenemos que ir a encontrarnos a la mitad del camino. Y siempre conservará la objetividad y la fijeza inanimada de lo que fue dicho, de lo que ya es por sí y en sí. Mientras que de oído se recibe la palabra o el gemido, el susurrar que nos está destinado. La voz del destino se oye mucho más de lo que la figura del destino se ve. Y así se corre por los claros del bosque análogamente a como se discurre por las aulas, de aula en aula, con avivada atención que por instantes decae -cierto es- y aun desfallece, abriéndose así un claro en la continuidad del pensamiento que se escucha: la palabra perdida que nunca volverá, el sentido de un pensamiento que partió. Y queda también en suspenso la palabra, el discurso que cesa cuando más se esperaba, cuando se estaba al borde de su total comprensión. Y no es posible ir hacia atrás. Discontinuidad irremediable del saber de oído, imagen fiel del vivir mismo, del propio pensamiento, de la descontínua atención, de lo inconcluso de todo sentir y percibirse, y aun más de toda acción. Y del tiempo mismo que transcurre a saltos, dejando huecos de atemporalidad en oleadas que se extinguen, en instantes como centellas de un incendio lejano. Y de lo que llega

O *Claros del bosque* é interpretado como um guia que apresenta uma abordagem poética e mística para se aproximar desta divindade que carregamos, a consciência. A filósofa María Zambrano propõe uma ontologia que decifra o sentimento sobre o ser oculto, resultado de experiências com conotações místicas. Segundo Ana Bundgaard, o livro inscreve a mística da penumbra e da metafísica, expondo reflexões sobre o misticismo como crença e expressão poética. Para M. Zambrano, o místico é algo revolucionário que se autodestrói em um processo de autofagia, resultando na alteridade interior e na heterogeneidade que conduz à divindade. Os temas centrais revelam a emergência do ser, do ente, diante da existência e, ao mesmo tempo, aproxima-se do gênero literário da confissão e do guia. O livro busca criar "clareiras" na consciência para que ocorram visões do que está oculto, e o ser oculto se torna visível em imagens e lampejos que devem ser reunidos em unidade pelo sentimento originário.

A imagem, mesmo considerada em si mesma, é múltipla, embora esteja sozinha. A consciência sustenta-a sabendo que é imagem. E a possibilidade abre-se ao seu lado; poderia ser diferente e talvez seja assim, tal como se apresenta. O seu ser de abstração não lhe dá fixidez, a não ser quando um sentimento intenso se une a ela. E então ascende a ícone: o ícone forjado pelo amor, pelo ódio, pelo próprio conceito, especialmente quando a imagem encerra a finalidade. (Zambrano, 1986. p. 70. Tradução própria)¹²⁵

Essa obra, a qual considero fundamental, é a representação prática do que proponho aqui: a teoria zambraniana como o método tradutório da própria autora. Nele, a filósofa, elabora sua concepção de consciência. Em outro livro, *Filosofía y Poesía*, a filósofa em um momento mais maduro, desenvolve melhor a ideia do

falta lo que iba a llegar, y de eso que llegó, lo que sin poderlo evitar se pierde. Y lo que apenas entrevisto o presentido va a esconderse sin que se sepa dónde, ni si alguna vez volverá; ese surco apenas abierto en el aire, ese temblor de algunas hojas, la flecha inapercibida que deja, sin embargo, la huella de su verdad en la herida que abre, la sombra del animal que huye, ciervo quizá también él herido, la llaga que de todo ello queda en el claro del bosque. Y el silencio. Todo ello no conduce a la pregunta clásica que abre el filosofar, la pregunta por «el ser de las cosas» o por «el ser» a solas, sino que irremediamente hace surgir desde el fondo de esa herida que se abre hacia dentro, hacia el ser mismo, no una pregunta, sino un clamor despertado por aquello invisible que pasa sólo rozando. «¿Adónde te escondiste?...» A los claros del bosque no se va, como en verdad tampoco va a las aulas el buen estudiante, a preguntar. (Zambrano, 1986. p. 8-9.)

¹²⁵ La imagen, aun considerada en sí misma, es múltiple, aunque esté sola. La conciencia la sostiene sabiéndola imagen. Y la posibilidad se abre a su lado; podría ser diferente y es quizás así, tal como se da a ver. Su ser de abstracción no le da fijeza, más que cuando un intenso sentimiento se le une. Y entonces asciende a ser icono: el icono forjado por el amor, por el odio, por el concepto mismo, especialmente cuando la imagen encierra la finalidad. (Zambrano, 1986. p. 70)

conhecimento apreendido pela consciência e expõe a sua concepção de razão que opera a poética.

O conhecimento não é uma ocupação da mente, mas sim um exercício que transforma a alma inteira, que afeta a vida em sua totalidade. O amor ao saber determina uma maneira de viver. Porque é, antes de tudo, uma maneira de morrer, de ir em direção à morte. Estar pronto para a morte é o próprio estado do filósofo. [...] A poesia já não estava em questão, mas sim o seu continuar sendo o viver segundo a carne da maneira mais perigosa para o ascetismo filosófico [...] Catarse e dialética são senão meios para chegar a ser. (Zambrano, 1996. p. 93. Tradução própria).

Apesar de ser a razão poética seu principal conceito, sua influência em pensar acerca da pessoa, vem de sua forte convicção democrática e republicana, convicção esta que a levou ao exílio. Em suas palavras: “Se tiver que definir a democracia poderia fazê-lo dizendo que é a sociedade na qual não apenas é permitido, mas exigido, ser uma pessoa”¹²⁶. Nesse sentido, o princípio do método de viver é entrar na realidade. Isso se dá desde o nascimento e, para se realizar o caminho, M. Zambrano pensa em uma razão circular da vida, que depende de várias razões e não apenas de uma razão absoluta e abstrata. A Razão Poética, para a filósofa, integra diversas razões que operam cada qual em sua estrutura.

A primeira razão apresentada pela filósofa em *La Confesión: Género literario* é a razão materna: a qual coloca cada ser na ordem das coisas. Inspirada por Sêneca, esta é a razão que permite a cada um aceitar a existência, estar no mundo existindo com passividade. Não se trata de uma resiliência estoica e sim de uma capacidade de se estruturar por algo maior que o motive, a esperança. M. Zambrano percebe Sêneca como um filósofo profundamente humano, pela maneira com que encara o sentimento da esperança. Para a filósofa, o que nos qualifica para estar no mundo são os sentimentos e nenhuma política é capaz de nos privar deles, já que é pelo pensamento que se chega a sentimentos profundos. É a razão materna que possibilita a cada um cultivar um coração forte, que encara, de forma positiva, a tal ponto que consiga suportar a vida. Viver profundamente é adentrar na vida e dar palavra à sua sacralidade. M. Zambrano critica a filosofia por separar o sagrado do divino, deixando este muito distante do humano. Para ela o sagrado não pode ser definido de maneira absoluta e estanque, ele é dinâmico como as experiências

¹²⁶ Si hubiera que definir la democracia podría hacerse diciendo que es la sociedad em la cual no sólo es permitido, sino exigido, ser persona” Zambrano, M. **Persona y Democracia**, 1996, p. 167.

humanas. É nesse sentido que ele integra razão e poesia e se aproxima do exílio e da dor.

Razão humilde é a que não manifesta arrogância e que permite estar na coisa sem se armar. A razão pela qual se sustenta o voto do pensar, quando não há palavras à perder. A realidade é sustentar todas as palavras que dizemos, como afirma María Zambrano, usar a palavra para se chegar ao cerne das coisas.

A razão convivial é a razão do diálogo, para M. Zambrano uma razão antipolêmica, inspirada na noção de “viver é conviver” de Ortega y Gasset e nas ideias de Alberto Machado sobre a substância ontológica ser relacional, que tem como princípio a ideia de sempre se estar com o outro quando se caminha.

A razão narrativa que reconta a experiência atribuindo a ela palavras. Uma razão narrativa, que ao recontar os fatos se aprofunda na realidade. Uma razão que coloca palavra à experiência.

A metafísica da criação. Nada mais natural que, dentro dela, a criação artística tenha seu lugar e mesmo seu lugar central, pois no fim o ato da criação é um ato estético, de dar forma. O que há no centro desta metafísica, como já se vê ao se aproximar delas, é a ação. A ação que arranca da vontade e termina ao ato de dar forma. A noção de arte não é que venha a ser admitida, mas sim que será central, definitiva, em alguma forma desta metafísica da criação. O ato criador por antonomásia, no qual se mostra a identidade daquilo que aparecia separado por um abismo: o espírito e a natureza. A arte, longe de ser forjador de sombras e fantasmas, é a revelação da verdade mais pura, é a manifestação do absoluto. Em vez de aprender a eternizar o que é contraditório, é a manifestação mais imediata da identidade. A arte, nesta metafísica que se realiza – até onde é possível que uma metafísica se realize – em Schelling, cumpre com uma função que é parte da própria criação divina. As formas da arte são cópia direta, revelação imediata das ideias divinas, das ideias que agiram na criação. (Zambrano, 1996. p. 94)

Ao que parece, separar e conceituar cada uma das razões, além de preparar o caminho para apresentar a razão poética, afirma um lado fortíssimo da filósofa sobre sua preocupação com a linguagem e seu fundo criador. M. Zambrano não está apenas interessada em questões sobre consenso no âmbito da política e da ética, ou no fundamento do conhecimento filosófico. Ela está apresentando, através de sua estrutura das razões e do papel da palavra, um iluminar da alma de tudo o que existe. María Zambrano, acredito, nos apresenta uma nova estrutura de racionalidade como tantos outros filósofos nos apresentaram, Jürgen Habermas e Paul Ricœur por exemplo. Uma racionalidade poética que não apenas possibilita respirar a vida, mas que é a forma primeira a se estar nela e viver a realidade em sua plenitude. Para ela,

não se acessa a razão para então entrar na realidade, a razão poética está anterior a tudo o que descobrimos depois, ela é a base ontológica relacional que permite a todas as pessoas estar na realidade, desde que não forje seus resultados. Qualquer conhecimento que nasça fora da razão poética, que aparte o viver humano de seu elemento primitivo, de sua linguagem primeira, é mentira, no sentido que G. Agamben emprega em *Quando a casa queima*, a construção da narrativa histórica. Em sentido zambraniano, a realidade não depende de proposições verdadeiras ou corretas, a realidade trata do âmbito da vida que só é acessado pela razão poética, e não por conceitos científicos ou filosóficos.

O filósofo quer o uno, porque quer tudo [...]. E o poeta não quer propriamente tudo, porque teme que neste todo não esteja, na verdade, cada uma das coisas, sem restrição, sem abstração nem renúncia alguma. Quer um todo desde o qual cada coisa essa unidade feita de subtrações. A coisa do poeta não é nunca a coisa conceitual do pensamento, mas a coisa completíssima e real, a coisa fantasmagórica e sonhada, a inventada, a que houve e a que não haverá nunca mais. Quer a realidade, mas a realidade poética não é apenas a que existe, a que é; mas também a que não é; abarca o ser e o não ser em admirável justiça criativa, pois tudo, tudo em direito a ser, também o que nunca pôde ser. O poeta tira da humilhação do não ser aquilo que geme dentro dele, tira do nada o próprio nada e lhe dá nome e rosto. O poeta não se esforça para que das coisas que existem algumas sejam e outras não alcancem esse privilégio, mas sim trabalha para que tudo o que existe e o quanto não existe, chegue a ser. O poeta não teme o nada. (Zambrano, 1996. p. 43)

Nos cabe, agora, descrever como tal razão opera. Antes disso, é importante ressaltar a importância do exílio para o pensamento zambraniano. Em sua fenomenologia dos tipos humanos, M. Zambrano faz a distinção entre banidos, refugiados e exilados. A diferença do exilado aos outros dois é a experiência radical de abandono. O refugiado, que projeta um futuro, tem relação com a história do lugar de origem. A pátria torna-se sem vida, como uma sepultura emparedada e o refugiado continua como alguém já morto que avança. O refugiado aguarda o regresso da continuação da história. Entretanto, o banido não permanece paralisado. Ele não se desvincula dos lugares nem do lar. Mantém-se fiel ao seu lugar de origem, permanece paralisado, pasmo pela expulsão. M. Zambrano o vê como uma figura estática. No entanto, o exilado é uma condição que surge quando ao ser banido há um desenraizamento com tal força que promove o que ela chama de “abandono radical”. O exílio, para M. Zambrano, significa a busca de um lugar possível de se estar consigo mesma. Para ela o exílio é principalmente a vivência do desenraizamento. A

perda das raízes é uma das características essenciais do “homem moderno”¹²⁷, o qual está imerso em um profundo niilismo. Com a experiência vivida no exílio, seu discurso poético toma mais força e o conceito de razão poética passa a ser tecido mais profundamente em seus textos. Seu conceito utiliza a linguagem da experiência e está relacionado à ação e à criação. María Zambrano acredita que a experiência criativa é fruto do silêncio, do vazio.

A razão racionalista, esquematizada, e mais ainda em seu uso e utilização do que nos textos originais da filosofia correspondente, oferece um único meio de conhecimento. Um meio adequado ao que já é ou ao que se encaminha com certeza; às “coisas”, em suma, tal como aparecem e acreditamos que são. Mas o ser humano teria que recuperar outros meios de visibilidade que sua mente e seus sentidos reclamam por já os terem possuído poeticamente, litúrgicamente ou metafisicamente (Zambrano, 2013. p. 86).¹²⁸

Todo o pensamento zambraniano é construído através de metáforas. A própria condição de exilada é estruturada nessas bases. O vazio, momento possível de ser encontrado através do exílio, faz uso da metáfora, ou através de uma racionalidade poética que se permite transitar por esta seara. A metáfora figura como um dos temas mais estudados na teoria literária e também na teoria da tradução. Em uma abordagem livre podemos pensar a metáfora como um artifício usado tanto pelo autor como pelo tradutor para apresentar algo carregado de sua poética. Esse tema já esteve em vários estudos acerca da fidelidade ou licença poética para a criação no âmbito do fazer tradutório. Neste capítulo pretendo sinalizar a possibilidade de se pensar a tradução, e a natureza de sua *praxis*, através do que chamamos de teoria da imaginação, apresentada como o Método proposto pela filósofa María Zambrano. Nesse sentido, penso a tradução usando seu maior recurso, a metáfora, a qual tem como fonte a razão poética em María Zambrano e como resultado a inovação semântica em Paul Ricoeur. Compreendo a metáfora como o elemento fundamental ao objetivo central da poética, a conversão do imaginário e, sobretudo, o que está no centro do método zambraniano e de sua ontologia. Articularei esses conceitos num

¹²⁷ Apesar do termo já ser ultrapassado, mantemos a expressão “homem moderno” para situar temporalmente o pensamento da filósofa.

¹²⁸ ZAMBRANO, M. Claros del Bosque, 2013. p. 86. La razón racionalista, equematizada, y más todavía en su uso y utilización que en los textos originarios de la filosofía correspondiente, da uno solo medio de conocimiento. Uno medio adecuado a lo que ya es o a lo que a ello se encamina con certeza ; a las « cosas » en suma, tal como aparecen y creemos que son. Mas el ser humano habría de recuperar otros medios de visibilidad que su mente y sus sentidos mismos reclaman por haberlos poseído alguna vez poeticamente, o litúrgicamente, o metafísicamente. Asunto que aquí ahora sólo queda indicado.

percurso elementar para que possamos aplicar tal possibilidade em uma tradução, ou a interpretação da razão poética como elemento fundante da teoria da imaginação de M. Zambrano. Início pelo elemento principal da hermenêutica filosófica, a compreensão a qual tem tratamento distinto entre Hans-Georg Gadamer e Paul Ricœur através dos conceitos de fusão de horizontes e hospitalidade linguística; desvelando uma possível aproximação do que compreendemos ser a autonomia da imaginação de María Zambrano com a proposta de hospitalidade linguística e a inovação semântica de Paul Ricœur; e por último a abordagem da teoria da imaginação como o método zambraniano e sua aplicação na prática tradutória, através da análise de um fragmento do texto *Amo mi exílio* e do poema [5], de autoria da filósofa.

6.1 COMPREENDER É TRADUZIR

A relação auto referencial do exílio, esse desamparo que o exilado enfrenta na relação com a imensidão do existir e a realidade, permite que seja possível pensar a tradução como este lugar de conter a si, e conter em si, tudo aquilo possível na vivenda diária. Estar no mundo na condição de exilado é aceitar que não há pátria, que há apenas a própria condição humana, nas dimensões do tempo, vinculadas às formas íntimas de vida. Essa condição também é a de interpretar o mundo a seu modo, diluir-se nele. Em seu texto *amo mi exilio*, sua expressão sobre a cumplicidade entre a metafísica e a política, é possível encontrar e compreender a metáfora do *homo viator*¹²⁹ como sua realidade paradigmática incontornável. É nessa condição que a razão poética opera tornando o próprio viver a tradução e o narrar-se passa a ser ampliada pela poesia.

Será impossível que não vejamos na poesia uma integridade maior que na metafísica; impossível que não vejamos nela o caminho de restauração de uma unidade perdida. Impossível, também que não a sintamos como a forma da comunidade, pois se a poesia é feita em palavras, é porque é a única coisa inteligível. Porque a palavra, enfim, seria esse sonho compartilhado. É isso que a poesia persegue: compartilhar o sonho, tornar comunicável a inocência primeira; compartilhar a solidão, desfazendo a vida, percorrendo o tempo no

¹²⁹ María Zambrano utiliza o conceito de “homem itinerante” ou “homem viajante” de Gabriel Marcel para circunscrever a qualidade de constante busca por verdade, sentido e completude que a racionalidade proporciona ao ser humano sem o aprisioná-lo em uma fórmula epistêmica ou moral.

sentido inverso, desfazendo os passos; desvivendo-se. O filósofo vive para frente, se afastando da origem, procurando a “si mesmo” na solidão, se isolando e se afastando dos homens. O poeta se desvive, se afastando do seu possível “si mesmo”; por amor à origem. E tanto é assim que o filósofo sempre contrapõe, de alguma maneira, a solidão fecunda para ele, diríamos, ética, com a comunidade. Heidegger fala do “ser” como a existência vulgar da qual o filósofo se afasta, salvando a si mesmo, Ortega y Gasset fala da massa, da desumanização da qual se deve sair, sendo autêntico, isto é, si mesmo. Mas é justo dizer que Ortega projetou a vida como uma dialética da solidão e companhia, dizendo que “viver é conviver”. [...] A poesia também desfaz a história; a desvive, percorrendo-a na direção contrária, para trás, em direção ao sonho primitivo de onde o homem foi arrancado. Em direção à vida virginal, inédita, que pulsa em todos os homens sob os acontecimentos do tempo. A poesia que nasceu na Grécia, presa ao tempo, sem querer renunciar a ele, agora o atravessa, o perfura, por não querer renunciar a ele, por não querer soltar o sonho primeiro, da inocência da pré-história. Filosofia e história caminham juntas para frente, movidas pela vontade, enquanto a poesia submerge sob o tempo, se soltando dos acontecimentos, em busca do primeiro e original; do indiferenciado, onde não existe nenhuma distinção culpada. (Zambrano, 2013. p. 86).¹³⁰

Ao longo de toda a vida e construção teórica, M. Zambrano parece incorporar esta condição de *mulier viator*, manifestada em sua vida através do movimento de quem vive o exílio integralmente e que aceita a metáfora como sua expressão.

Creio que o exílio é uma dimensão essencial da vida humana, mas ao dizer isto meus lábios queimam, porque eu queria que não voltasse a ter exilados, Se não fossemos todos seres humanos e sim pares cósmicos nunca conheceríamos o exílio. É uma contradição o que vou dizer: amo meu exílio, porque não o busquei, não o persegui. Não, eu o aceitei; e quando se aceita algo de coração, porque sim, custa muito renunciar a isto. (Zambrano, 2024. p. 25)

A experiência do exílio não constitui, em María Zambrano, um episódio biográfico contingente, mas uma condição estrutural de seu pensamento. O exílio opera como uma forma radical de despossessão: da pátria, da língua plenamente habitável, das instituições, da estabilidade histórica. Essa condição de desenraizamento não é superada nem compensada por uma reintegração posterior, mas assumida como modo de existência e, mais profundamente, como modo de pensar. Sendo incorporado em seu método. O pensamento zambraniano nasce,

¹³⁰ ZAMBRANO, M. Claros del Bosque, 2013. p. 86. La razón racionalista, esquematizada, y más todavía en su uso y utilización que en los textos originarios de la filosofía correspondiente, da uno solo medio de conocimiento. Uno medio adecuado a lo que ya es o a lo que a ello se encamina con certeza ; a las « cosas » en suma, tal como aparecen y creemos que son. Mas el ser humano habría de recuperar otros medios de visibilidad que su mente y sus sentidos mismos reclaman por haberlos poseído alguna vez poéticamente, o litúrgicamente, o metafísicamente. Asunto que aquí ahora sólo queda indicado.

assim, de uma vida que não encontra lugar definitivo e que, por isso mesmo, se mantém em permanente travessia.

Essa travessia não deve ser entendida apenas em sentido geográfico ou político. O exílio vivido por M. Zambrano é também ontológico e epistemológico. Ele a coloca numa posição de exterioridade em relação às formas dominantes da razão ocidental, permitindo-lhe perceber seus limites internos. A razão que se constrói a partir do exílio não pode ser totalizante, nem sistemática, nem triunfante. Ela se sabe ferida, incompleta, exposta à perda. É dessa consciência da fratura que emerge a razão poética, não como ornamento da filosofia, mas como resposta à impossibilidade de pensar a vida a partir de categorias que a violentam.

Nesse contexto, a metáfora não aparece como recurso estilístico secundário, mas como forma legítima de pensamento. A condição de quem vive no exílio integralmente impede a fixação conceitual e favorece um pensamento que se move por aproximações, imagens, iluminações parciais. A metáfora torna-se o modo adequado de dizer o que não pode ser encerrado em definições, porque nasce de uma experiência que não encontra repouso. Pensar metaforicamente é, aqui, aceitar a errância como método e a incompletude como verdade.

A figura da *mulier viator* ganha, assim, um sentido filosófico preciso. Não se trata apenas de uma mulher em deslocamento, mas de um sujeito que pensa a partir do caminho, e não da chegada. A condição feminina, o exílio e a recusa do pensamento sistemático convergem para uma filosofia que se constrói no entre-lugar: entre razão e poesia, entre palavra e silêncio, entre pertença e desterro. Esse entre-lugar não é um déficit, mas uma posição crítica privilegiada, pois permite à filosofia manter-se atenta ao que escapa às grandes arquiteturas conceituais.

O exílio, nesse sentido, não é apenas tema, mas princípio organizador da obra de María Zambrano. Ele determina o ritmo fragmentário de sua escrita, a preferência por formas breves, a recusa da conclusão definitiva. Pensar desde o exílio é pensar sem garantias, sem solo firme, mas também sem a pretensão de dominar o real. É desse lugar instável que sua filosofia se torna capaz de acolher o sofrimento, o trágico e o indizível, preservando a dignidade da experiência humana onde a razão instrumental falha.

Muitos teóricos se voltaram para o mecanismo do mundo intertextual evocado pela leitura e seu processo interpretativo e entre eles podemos destacar os críticos literários alemães Hans Robert Jauss e Wolfgang Iser, ambos intentaram discutir o

papel do leitor frente ao literário, mas já sem a apologia desse papel como romantizado e totalmente autônomo. Conforme Iser (1999, p. 4), “os significados em textos literários são, principalmente, gerados no ato da leitura; são o produto de uma difícil interação entre o texto e o leitor e não qualidades ocultas no texto”. Em uma busca hermenêutica pelo entendimento da relação texto/leitor e tomando caminho oposto aos teóricos alemães, P. Ricœur propõe recuperar a importância do texto para a validação da produção dos sentidos dos textos, de modo a ultrapassar as análises exclusivamente linguísticas do fenômeno literário. Considerando tanto a prosa quanto a poesia, Ricœur pensa a interação ficcional da leitura e vai além ao empreender seu estudo sobre a extensão da interpretação e do discurso figurativo, na possibilidade de reescrever a realidade atendendo desde a poesia até a filosofia.

A conversão do imaginário, eis o objetivo central da poética. Por meio dela a poética movimenta o universo sedimentado das ideias aceitas, premissas da argumentação retórica. Esse mesmo avanço do imaginário mina ao mesmo tempo a ordem da persuasão, pois se trata menos de resolver uma controvérsia, do que de gerar uma nova convicção. O limite da poética, então, é, como viu Hegel, a impotência da representação para se igualar ao conceito. (Ricœur, 2023. p. 387).¹³¹

Paul Ricœur aceita o discurso figurativo como fonte de novos significados, mas não como fonte confiável para o conceito, como explica em sua conferência *Rhétorique – Poétique – Herméneutique*, de 1986. Este é o elemento fundamental de seu livro *A metáfora viva*, 1975, a *inovação semântica*, o procedimento capaz, segundo o filósofo, de definir e valorizar o papel de distorção ou desvio assumido pelo discurso.

Em Paul Ricœur, o conceito de inovação semântica designa a capacidade da linguagem, sobretudo na metáfora e na narrativa, de produzir sentido novo, isto é, de dizer algo que não estava previamente disponível no sistema lexical ou conceitual da língua. A inovação semântica não consiste em acrescentar novos termos ao vocabulário, mas em reorganizar o sentido por meio de usos que rompem com as expectativas semânticas estabelecidas, abrindo novas possibilidades de compreensão do mundo.

P. Ricœur desenvolve esse conceito principalmente em sua teoria da metáfora viva. A metáfora, para ele, não é um ornamento retórico nem uma simples substituição

¹³¹ Ricœur, 2023. p. 387. Tradução: Flavia Renata Quintanilha.

de palavras, mas um acontecimento de sentido. Ao aproximar termos semanticamente distantes, a metáfora provoca um choque interpretativo que suspende o sentido literal e obriga o leitor a produzir uma nova pertinência semântica. É nesse esforço interpretativo que surge a inovação: o sentido novo não está dado nem no termo metaforizante nem no termo metaforizado, mas emerge da tensão entre ambos.

A inovação semântica está, portanto, ligada à imaginação produtiva. Diferentemente da imaginação reprodutiva, que apenas replica imagens já conhecidas, a imaginação produtiva cria novas redes de sentido. Para P. Ricœur, essa imaginação opera no interior da linguagem e é inseparável da interpretação. O leitor não descobre um significado oculto, mas participa ativamente da produção do sentido novo, acolhendo a proposta de mundo que a metáfora ou a narrativa oferece.

Esse conceito ultrapassa o campo da metáfora e se estende à narrativa. Ao configurar ações e acontecimentos em uma intriga, a narrativa reorganiza a experiência temporal e produz novas formas de inteligibilidade do agir humano. A inovação semântica ocorre quando a narrativa permite compreender a ação, o sofrimento ou a identidade de modos antes impensáveis. Assim como na metáfora, o sentido narrativo não é a simples soma dos eventos narrados, mas o resultado de uma configuração que transforma o significado da experiência.

Nesse sentido, a inovação semântica tem um alcance ontológico e ético. Ao produzir novos sentidos, a linguagem não apenas descreve o mundo, mas refigura a realidade possível. O mundo proposto pelo texto pode ser habitado pelo leitor, transformando sua compreensão de si e de sua ação. Nesse ponto, a inovação semântica articula-se à refiguração: o sentido novo produzido no texto encontra o mundo do leitor e o desloca. Assim, a inovação semântica é uma condição fundamental para que a linguagem exerça sua função hermenêutica, tornando possível pensar e viver de outro modo aquilo que ainda não tinha nome.

Não ignoro as dificuldades desta tese que defendi em *A metáfora viva*. No entanto, penso que o poder de referência não é uma característica exclusiva do discurso descritivo. As obras poéticas também designam um mundo. Se esta tese parece difícil de sustentar, é porque a função referencial da obra poética é mais complexa do que a do discurso descritivo e, de certo modo, altamente paradoxal. A obra poética, de fato, só revela um mundo com a condição de que a referência do discurso descritivo seja suspensa. O poder de referência da obra poética então aparece como referência secundária graças à suspensão da referência primária do discurso. Podemos então caracterizar, com Jakobson, a referência poética como uma referência dividida. Há, portanto, uma parte de verdade na tese comumente mantida na crítica literária, de que a linguagem poética só tem relação consigo mesma.

Ao aprofundar o abismo que separa os signos das coisas, a linguagem poética celebra a si mesma. É assim que a poesia é comumente considerada, um discurso sem referência. A tese que defendo aqui não nega a anterior, mas a constrói. Postula que a suspensão da referência, no sentido definido pelas normas do discurso descritivo, é a condição negativa para a liberação de um modo de referência mais fundamental. Ainda se objetará que o mundo do texto mantém uma função do texto, seu significado ou, para falar como Benveniste, sua intenção. Mas o momento hermenêutico é o trabalho do pensamento pelo qual o mundo do texto confronta o que convencionamos chamar de realidade, para redescrevê-la. Esse enfrentamento pode ir da negação, até mesmo da destruição – que ainda é uma relação com o mundo –, até a metamorfose e à transfiguração do real. Tal como modelos na ciência, cuja função última é redescrever o *explanandum* inicial. Esse equivalente poético da redescrção é a *mimesis* positiva, que falta a uma teoria puramente estrutural do discurso poético. O embate entre o mundo do texto e o mundo como um todo, no espaço da leitura, é o último desafio da imaginação produtiva. Ela engendra o que eu ousaria chamar de referência produtiva própria da ficção. (Ricœur, 2023. p. 390-391)

No terceiro e no sexto estudo em *A metáfora viva*, Paul Ricœur considera que a metáfora, ao ser apresentada como inovação semântica, desempenha um papel como teoria da argumentação, em relação à retórica, e como tragédia, para a poesia e o drama. Para ele a transição entre o nível semântico e o nível hermenêutico apresenta essa inovação como uma nova pertinência semântica ao rever o conceito de semelhança e colocá-lo em ação.

É com essa tarefa em vista que a hermenêutica pode, por sua vez, levantar uma pretensão totalizante ou mesmo totalitária. Onde quer que o significado seja constituído em uma tradição e requeira tradução, a interpretação está em ação. Onde quer que a interpretação esteja em ação, a inovação semântica está em jogo, e onde quer que comecemos a "pensar mais", um novo mundo é descoberto e inventado. Mas essa pretensão totalizante deve, por sua vez, submeter-se ao crivo da crítica. Basta trazer a hermenêutica de volta ao centro de onde parte sua pretensão, ou seja, os textos fundadores de uma tradição viva. No entanto, a relação de uma cultura com suas origens textuais cai sob uma crítica de outra ordem, a crítica das ideologias, ilustrada pela Escola de Frankfurt e seus sucessores K.O. Apel e J. Habermas. O que a hermenêutica tende a ignorar é a relação ainda mais fundamental entre linguagem, trabalho e poder. Tudo acontece aqui para ela como se a linguagem fosse uma origem sem origem. (Ricœur, 2023. p. 387).¹³²

Nesse sentido, Ricœur refuta Roman Jakobson sobre a indissociabilidade da semelhança à teoria da substituição e propõe deixar de ver na imaginação uma função da imagem, no sentido quase sensorial da palavra e passa a considerá-la como um "ver como...", como um aspecto da operação propriamente semântica que consiste em perceber o semelhante no dessemelhante. A inovação semântica, portanto, ao ser

¹³² Ricœur, 2023. p. 387. Tradução: Flavia Renata Quintanilha.

apresentada como metáfora, constitui o elemento que reescreve a realidade por ter uma função referencial, ontológica e criativa. Referencial, por se tratar da função poética que tal elemento carrega; Ontológica, por referir-se ao significado em si mesmo e toda sua complexidade; Criativa, por ampliar o seu campo semântico (sentido e significado).

Podemos então caracterizar, com Jakobson, a referência poética como uma referência dividida. Há, portanto, uma parte de verdade na tese comumente mantida na crítica literária, de que a linguagem poética só tem relação consigo mesma. Ao aprofundar o abismo que separa os signos das coisas, a linguagem poética celebra a si mesma. É assim que a poesia é comumente considerada, um discurso sem referência. A tese que defendo aqui não nega a anterior, mas a constrói. Postula que a suspensão da referência, no sentido definido pelas normas do discurso descritivo, é a condição negativa para a liberação de um modo de referência mais fundamental. Ainda se objetará que o mundo do texto mantém uma função do texto, seu significado ou, para falar como Benveniste, sua intenção. Mas o momento hermenêutico é o trabalho do pensamento pelo qual o mundo do texto confronta o que convencionamos chamar de realidade, para redescrevê-la. Esse enfrentamento pode ir da negação, até mesmo da destruição – que ainda é uma relação com o mundo -, até a metamorfose e à transfiguração do real. Tal como modelos na ciência, cuja função última é redescrever o explanandum inicial. Esse equivalente poético da redescritção é a mimesis positiva, que falta a uma teoria puramente estrutural do discurso poético. O embate entre o mundo do texto e o mundo como um todo, no espaço da leitura, é o último desafio da imaginação produtiva. Ela engendra o que eu ousaria chamar de referência produtiva própria da ficção (Ricœur, 2023. p. 391).¹³³

Entretanto, há uma tensão em jogo com relação à compreensão que se evidencia na discussão de P. Ricœur sobre a tradução, sobretudo na comparação com os comentários de Gadamer sobre esse tema. Em seu livro *Sur la Traduction* (2004), P. Ricœur salienta que entre duas línguas existe uma “irreducibilidade” (*Ibid.*, p. 19), e uma “diferença intransponível” (*Ibid.*, p. 18, 31). Para ele, uma tradução tenta a equivalência ou correspondência, mas nunca atinge a adequação. A equivalência é algo que só pode ser buscado, porque não temos base para reivindicar na tradução uma identidade de significado. Não podemos reivindicar identidade de significado porque entre os textos de partida e de chegada não há um terceiro texto que possa atuar como fonte comum para o significado de cada um dos textos. Em outras palavras: não há um terceiro texto subjacente; não há um horizonte, uma tradição, uma história, uma língua. Entre o texto original e a tradução não temos uma medida de significado ou compreensão independente e fundamentada. A natureza da equivalência é “produzida pela tradução e não pressuposta por ela” (*Ibid.*, p. 35). P.

¹³³ Ricœur, 2023. p. 391. Tradução: Flavia Renata Quintanilha.

Ricœur continua argumentando que os mesmos problemas encontrados na tradução entre idiomas também estão presentes em qualquer comunidade linguística. No diálogo interno entre línguas, o significado idêntico não pode ser encontrado. Nós, de fato, não mantemos uma linguagem, significado, história, tradição ou horizonte comum. Nossa condição humana é de “multiplicidade em todos os níveis de existência” (*Ibid.*, p. 33). Ao contrário de Gadamer, a compreensão não é um produto da comunalidade, seja ela pressuposta ou supostamente criada dialogicamente. Ricœur concorda com George Steiner, quando equipara todo ato hermenêutico a um ato de tradução, ou seja, a compreensão é a tradução. A tradução torna-se um modelo para a hermenêutica, ou ainda, a intuição é para Ricœur uma questão de interpretação (Kearney, 2006).

Apesar de compreender e aceitar o posicionamento proposto por P. Ricœur sobre a relação escritor/leitor, o que pode ser também aplicado ao tradutor, entendemos que o ponto principal proposto por María Zambrano é libertar o processo tradutório. Assim como Gabriel Marcel, ela entende a condição humana como uma busca por sentido, mas introduz a característica indissociável de que a interpretação proporcionada pela razão poética dilui essa dualidade escritor/leitor proposta por P. Ricœur. Ela não vê o limite tão claramente como o filósofo, ao contrário, não há limite. O lugar em que a poesia atua é livre e permite com que escritor/leitor sejam o mesmo, atuando como tradutor e realizador da criação.

6.2 A NATUREZA DO ENTENDIMENTO

Ao relacionarmos a compreensão com a própria tradução, defendo que o processo tradutório depende e se funda na teoria da imaginação. Essa afirmação não pretende deslocar a tradução para o campo da subjetividade arbitrária, nem reduzi-la a um exercício de criatividade desvinculado do texto de partida. Ao contrário, ela busca reconhecer que toda compreensão – e, portanto, toda tradução – envolve uma operação imaginativa anterior a qualquer formalização conceitual ou decisão técnica¹³⁴. Compreender não é apenas reconhecer estruturas semânticas já dadas,

¹³⁴ ZAMBRANO, María. **Notas de un metodo**. Madrid: Tecnos, 1989.

mas tornar presente aquilo que, no texto, se oferece de maneira indireta, fragmentária ou ainda não plenamente articulada.

A imaginação, nesse contexto, não deve ser entendida como faculdade de produzir imagens livres, mas como potência mediadora entre a experiência e a linguagem¹³⁵. É por meio dela que o sentido se torna habitável, isto é, capaz de ser acolhido pelo sujeito sem ser reduzido a esquemas prévios. A tradução, enquanto gesto de passagem entre línguas, depende dessa mediação imaginativa para sustentar o intervalo que separa e, ao mesmo tempo, relaciona o texto de partida e o texto de chegada. Sem a imaginação, a tradução se limitaria à repetição mecânica de correspondências formais¹³⁶, incapaz de responder à singularidade do texto. Essa dimensão imaginativa da tradução se torna particularmente visível quando se reconhece que o sentido não se apresenta como objeto estável, mas como processo. Traduzir implica acompanhar o movimento interno do texto, seus ritmos, suas imagens e suas zonas de indeterminação¹³⁷. A imaginação opera, assim, como espaço de escuta, no qual o tradutor se deixa afetar pelo texto antes de decidir como dizê-lo em outra língua. Não se trata de projetar imagens subjetivas sobre o texto, mas de acolher aquelas que nele já operam de maneira implícita, configurando modos possíveis de mundo.

Na perspectiva da razão poética, a imaginação não é um recurso auxiliar, mas uma via legítima de acesso ao real¹³⁸. Ela permite que o pensamento se aproxime daquilo que resiste à conceitualização direta, mantendo aberta a relação entre palavra e experiência. Ao fundar o processo tradutório na imaginação, reconhece-se que traduzir não é apenas transferir significados, mas recriar condições de sentido. Essa recriação não é arbitrária, pois permanece vinculada à experiência originária do texto, ainda que não possa reproduzi-la integralmente. Além disso, a imaginação desempenha um papel decisivo na relação entre compreensão e temporalidade. Traduzir exige a capacidade de sustentar o tempo da espera, de permanecer com o texto antes de resolvê-lo em escolhas linguísticas. A imaginação permite esse

¹³⁵ ZAMBRANO, María. **El hombre y lo divino**. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2007.

¹³⁶ RICŒUR, Paul. **Sur la traduction**. Paris: Bayard, 2004.

¹³⁷ RICŒUR, Paul. **La métaphore vive**. Paris: Seuil, 1975.

¹³⁸ ZAMBRANO, María. **Filosofía y poesía**. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1996

adiamento, essa suspensão produtiva na qual o sentido amadurece¹³⁹. Ela impede que a tradução se precipite em soluções imediatas, preservando a abertura necessária para que o texto possa ser verdadeiramente compreendido.

Ao reconhecer a imaginação como fundamento do processo tradutório, desloca-se também a noção de fidelidade. Ser fiel não significa reproduzir o mesmo, mas manter viva a tensão que atravessa o texto¹⁴⁰. A imaginação torna possível essa transição porosa e dinâmica, pois ela não fixa o sentido, mas o acompanha em seu devir. Traduzir, nesse horizonte, é um ato de atenção imaginativa, no qual o tradutor assume a responsabilidade de responder ao texto sem pretender encerrá-lo.

Assim, ao afirmar que o processo tradutório se funda no traço evidente que a teoria zambrana se inscreve como uma teoria da imaginação, sustento que a tradução participa de uma racionalidade ampliada¹⁴¹, na qual compreender, imaginar e dizer não são operações separadas, mas momentos de um mesmo gesto. A imaginação não se opõe à razão; ela a desdobra, permitindo que a tradução se constitua como experiência de sentido e não como simples operação técnica¹⁴².

Considerando o que foi exposto até agora, concordo com Paul Ricœur sobre a natureza do entendimento ser a metafórica. Esse posicionamento distingue-se daquele posto por H.-G. Gadamer em que o entendimento faz parte do conceito de fusão de horizontes, mas que de alguma maneira é inspiração para a proposta de hospitalidade linguística¹⁴³ apresentada por P. Ricœur. Para H.-G. Gadamer todo entendimento é aplicação, uma inter relação de um todo a uma nova parte.

O problema hermenêutico não é, portanto, um problema de domínio correto da língua, mas do entendimento certo sobre o assunto que se dá por meio da linguagem. [...] a exigência da fidelidade imposta à tradução não pode suprimir a diferença entre uma língua e outra [...] O entendimento implica que os interlocutores estejam dispostos a ele e procurem fazer valer em si mesmos o estrangeiro e o oposto. (Gadamer, 2002, p. 239-243)

¹³⁹ ZAMBRANO, María. **Claros del Bosque**. Barcelona: Seix Barral, 1986.

¹⁴⁰ RICŒUR, Paul. **Soi-même comme un autre**. Paris: Seuil, 1990.

¹⁴¹ ZAMBRANO, María. *Notas de un metodo*. Madrid: Tecnos, 1989,

¹⁴² RICŒUR, Paul. **Le conflit des interprétations**. Paris: Seuil, 1969

¹⁴³ Ricœur, 2004, p. 52: [...] parece-me que a tradução não implica apenas um trabalho intelectual, teórico ou prático, mas também um problema ético. Levar o leitor ao autor, levar o autor ao leitor, com o risco de servir e de trair os mestres, é praticar o que gosto de chamar de hospitalidade linguística.

Com isso, Gadamer acredita que a fusão de horizontes é capaz de superar a distância entre os elementos para permitir que ocorra a compreensão. “A linguagem é antes o meio universal no qual procede a compreensão mesma, a forma pela qual procede a compreensão e a interpretação” (Gadamer, 2002, p. 247). George H. Taylor (2011) defende que o momento de aplicação – “conceito nuclear da Hermenêutica Filosófica de H.-G. Gadamer, com o qual o filósofo critica o modelo gnosiológico e romântico da interpretação” (Portocarrero, 2010, p. 2) – é melhor descrito como metafórico, e que a apreciação do caráter da metáfora, de fato, torna mais inteligível e precisa a operação de aplicação. A aplicação não supera a distância, mas estabelece uma relação metafórica, uma “nova pertinência entre os termos, apesar de sua ‘distância’ entre si” (Ricoeur, 1975, p. 246, Tradução própria¹⁴⁴). O significado metafórico, escreve Ricoeur, tem o caráter de semelhança: a metáfora revela a estrutura lógica do semelhante porque, no enunciado metafórico, o semelhante é percebido apesar da diferença, apesar da contradição. A semelhança, portanto, é a categoria lógica correspondente à operação predicativa em que a aproximação encontra a resistência do estar distante. Em outras palavras, a metáfora realiza o trabalho da semelhança porque a contradição literal preserva a diferença dentro da afirmação metafórica, ou seja, igual e diferente não são apenas misturados e juntos, eles também permanecem opostos. Por esse traço específico, o enigma vive no seio da metáfora. Na metáfora, o mesmo opera apesar do diferente. Na metáfora, continua Ricoeur, “a identidade e a diferença não se fundem, mas se confrontam” (*Ibid.*, p. 199). A metáfora não cria uma fusão, uma unidade, um horizonte único. Nenhuma linguagem comum subjaz à metáfora ou é criada pela metáfora, porque a diferença é sempre mantida. Não há um terceiro texto, nada literal que assegure ou force a comunhão em toda a relação metafórica. Semelhança metafórica, diz Ricoeur, é a instância que possibilita que “o local do choque entre igualdade e diferença” (*Ibid.*, p. 196) permaneça intacto ou vivo. Consequentemente, se a compreensão é fundamentalmente metafórica, ela participa da mesma tensão irreduzível de semelhança e diferença encontrada na metáfora (Taylor, 2011), pois são criados do mesmo elemento racional e poético. Há, portanto, uma distinção entre P Ricoeur e H.-G. Gadamer sobre como articulam a metáfora em suas teorias e nos elementos

¹⁴⁴ Ce qui fait la nouvelle pertinence, c'est la sorte de « proximité » sémantique qui s'établit entre les termes en dépit de leur « distance »

pertinentes à relação metafórica de cada uma delas. Na interpretação de Weinsheimer (1991), o processo metafórico que ocorre na fusão de horizontes proposta por Gadamer não é de subsunção a um conceito comum subjacente, tampouco a de um horizonte ao outro. A metáfora é um caminho intermediário entre conhecimento absoluto e diferença insuperável. “A metáfora consiste em uma indiferenciação em que a diferença permanece operante. Justamente esse paradoxo é o que H.-G. Gadamer entende por fusão de horizontes” (*Ibid.*, p. 85, Tradução própria¹⁴⁵). Entretanto, para P. Ricœur, não há um texto intermediário, algo que possa ocupar este hiato entre textos. Uma das maneiras apresentada por P. Ricœur é a invenção de uma nova intriga – como propõe em *Temps et Récit* em seu estudo sobre a Poética de Aristóteles – que é possível através da inovação semântica a qual atua também como síntese:

Virtude da intriga, objetivos, causas, acasos, são reunidos sob a unidade temporal de uma ação total e completa. É esta síntese do heterogêneo que aproxima a narrativa da metáfora. Nos dois casos, o novo - o ainda não-dito, o inédito - surge na linguagem: aqui a metáfora viva, isto é, uma nova pertinência na predicação, ali uma intriga fingida, isto é, uma nova congruência no agenciamento dos incidentes. (Ricœur, 1994, p. 10)

A necessidade de uma hospitalidade linguística age, portanto, como um espaço aberto à realização da metáfora viva como a própria ação hermenêutica.

6.3 PARA ALÉM DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA

É longo e diverso o caminho que nos leva a considerar uma tradução como arte poética, ou apenas arte se tomarmos a arte, como a própria poesia. Ao pensarmos sobre a afirmação “tradução é arte”, podemos encará-la sempre como uma questão. Não como um problema, apesar de ser possível ser tomada desta maneira pela filosofia. Mas como a pergunta que se apresenta, mesmo por trás de uma aparente afirmação. Pois unir na mesma frase termos tão vastos, ou conceitos, como tradução e arte nos faz imediatamente pensar: Tradução é arte? Se nos aventássemos a responder esta questão pensando a arte como Aristóteles propôs,

¹⁴⁵ Metaphor consists in a non differentiation in which difference /remains operative. Precisely this paradox is what Gadamer means I by the fusion of horizons.

arte como técnica, seria então nosso trabalho aqui traduzir a técnica de desvelar lados em determinados pares linguísticos. Nesse sentido, a máquina tradutória que escolhesse o melhor substituto em outra língua faria desse ofício o objeto de arte perfeito ao final da tradução. Mas traduzir não se refere apenas a substituir palavras ou equiparar conceitos em línguas específicas. Ir ao cerne da questão é aceitar o pressuposto hermenêutico de que tudo é tradução, que compreender é traduzir e traduzir requer uma atividade orgânica de aplicação da arte poética. Não se trata apenas de escolher a melhor palavra e substituí-la numa sequência específica. A cada tradução feita, há uma ação que possibilita este fazer e que carrega uma realização viável pelo caminho que direciona à clareira do bosque, lugar este delineado pela filósofa María Zambrano como o espaço real, no qual se acessa a criação da palavra através da razão poética. É ela, a razão poética, o manancial infinito de criação que faz possível manifestar por palavras a essência de cada coisa existente na realidade, ou iluminar com palavras a alma das coisas.

Ao adentrarmos, como tradutores, na realidade do texto, acionamos esta razão que é própria humana e só assim conseguimos deixar nascer o novo texto na língua de seu tradutor. É uma maneira, com e pela razão poética, de se colocar na clareira da mensagem expressa pelo texto de partida e trazê-lo à luz através do texto de chegada. Evidentemente, isto não se dá apenas em pares linguísticos, em traduções interlinguísticas, mas também em traduções de gêneros, como vemos na tradução intersemiótica.

O processo ao qual me refiro é de que podemos pensar teoricamente as traduções, no âmbito da filosofia da tradução, considerando a teoria da imaginação proposta por María Zambrano, elaborada a partir de seu método.

[...] a experiência humana mais básica tem caráter de revelação, embora apenas reitere o que muitas vezes é conhecido. Porque nada é conhecido permanentemente. [...] Embora seja verdade que cada pensamento individual, por mais íntimo que seja, por mais profundo que brote na fonte da vida pessoal, responde ao pensamento total, sem que isso seja um obstáculo para que todo o pensamento ou que todos os pensamentos sejam incorporados e amplamente ignorados. O pensamento que é experiência renasce da ignorância e do esquecimento. Na plenitude do conhecimento nada pode surgir por si só. (Zambrano, 1989, p. 16, Tradução própria)¹⁴⁶

¹⁴⁶ [...] la más elemental experiencia humana tienes caracteres de revelación, aunque solamente reitere lo muchas veces sabido. Porque nada se sabe de modo permanente. [...] Aunque bien es verdad que todo pensar individual, por muy íntimo que sea, por muy de adentro de la fuente del vivir personal que brote, responde al pensamiento todo, sin que sea obstáculo para ello que el pensamiento todo o que todos los pensamientos sean en gran parte ignorados. El pensamiento

Qualquer experiência, a mínima experiência, tem elementos de revelação, pois nada se sabe de modo permanente. O pensamento/experiência renasce da ignorância e da dúvida, uma espécie de sombra clara, o tímido reflexo do nada criador a qual tentamos alcançar, mas onde nunca chegamos. Ao nos aproximarmos dela, alcançamos o absoluto, mas nunca pela lógica. A experiência precede todo método, mas o método está desde logo na experiência.

Nesse sentido, compreendemos o método zambraniano não como um caminho a ser seguido e pelo qual observaremos as coisas, mas como o próprio caminhar poético ao desvelar o texto. María Zambrano entende o método como a razão circular da vida, um método que se faz pela experiência, a qual não se faz sem um método. Para ela, a base fundadora de todo início é o amor. Enquanto os filósofos iniciam seu trabalho a partir de um problema, M. Zambrano começa tudo pelo amor e este amor só é percebido pela falta. Portanto, o fundo originário da vida, que é o amor, representa o *logos* para M. Zambrano. A inteligência que ama gera tudo em que há vida. Eis o princípio do método zambraniano, o viver. Em outras palavras, o princípio do método de viver é entrar na realidade. Em contrapartida, o cômputo da existência é dar-se uma forma e esta forma é dada pela palavra. O sentimento e a confiança é que nos qualificam a estar no mundo. Então, viver profundamente é adentrar na vida e dar palavra ao fundo sacro que nela existe. Por não haver um a priori da vida, a razão circular opera entre várias razões e depende de dois elementos, o silêncio e a atenção que age como um vaso vazio e receptivo.

O método deve estar desde o princípio em uma certa e determinada experiência, que por sua virtude chega a cobrar corpo e forma, figura quando a vida se manifesta pura contemplação mantida em seus passos.

A razão poética é um estado e não algo a ser acessado, não há materialidade. É algo, parafraseando Aristóteles, que sustenta a criação como forma e que manifesta-se em palavras pela criação. A forma, portanto, aqui representada, é como uma potência que poderá se realizar ou não. Da mesma maneira que a alma é a forma do corpo para Aristóteles, a razão poética é a forma de toda capacidade criativa do viver: o *logos*.

que es experiencia renace de la ignorancia y del olvido. En el lleno del saber nada puede brotar por sí mismo.

É a razão poética capaz de criar e recriar metáforas, sem que nada lhe falte. Sem que se deva seguir esta ou aquela fórmula. A razão poética tem um poder intrínseco de deslindar novas significações ao texto que implicará diretamente em novos caminhos para se chegar ao real. A vida oculta do texto só poderá ser acessada por uma razão livre e primitiva. Uma razão que não está submetida e nem guiada por regras e sim manifestada na existência. Quando M. Zambrano fala em uma razão que acessa o real, ela não está afirmando uma razão submissa à regras ou a um valor de verdade como propôs Platão, ela nos apresenta o momento originário da criação humana, a qual ainda se preserva e que mantemos em cada um de nós a capacidade de deixá-la existir.

Ao tomarmos a razão poética como o elemento originário do fazer e do pensar humano, compreendemos que a filósofa María Zambrano elaborou uma proposta de linguagem tão ampla que é também aplicável ao fazer tradutório. M. Zambrano acredita que novas metáforas, e até mesmo novas significações às metáforas já há muito conhecidas, são possíveis através do que ela chama “autonomia da imaginação”. Isso se dá quando o tradutor (ou mesmo o leitor) entra em contato com a realidade do texto e, ao ter esse contato, compreende, ou deixa iluminar, o que ali está sem manipular as palavras. Isto é, a compreensão atingida do texto, através de uma razão poética, liberta o novo texto que está a surgir. Assim, este novo texto apresenta-se primeiro em forma de imagem que persiste no decorrer da leitura, e que, em contato com este poder libertador e criativo da razão poética, elabora em uma nova imagem – nova formulação em nova língua ou gênero literário – manifestando-se enfim em uma nova metáfora. Iluminar o texto original com a nova linguagem que está sendo traduzida oferece este *status* que muitos podem dizer que é arte, mas, para María Zambrano, é a própria poesia ou arte poética se manifestando em nova forma, ampliando a “compreensão” ao mesmo tempo que preserva a essência original e seu significado.

Diante do que foi apresentado, defendo que o método zambraniano pode ser tomado como caminho de sua tradução, uma tradução nascida de um *logos* submerso que é realimentado por sua própria fonte, a razão poética.

6.4 TEORIA DA IMAGINAÇÃO E A *PRÁXIS* TRADUTÓRIA

Vimos, na primeira parte deste capítulo, que a teoria da metáfora proposta por Paul Ricoeur inaugura, em certa medida, um novo olhar à transição entre percepção e imaginação, atribui uma inovação que é configurada semanticamente e abre um caminho para um novo uso da linguagem, o metafórico, uso este que se apresenta de maneira distinta e ampliada ao que era empregado até então.

A metáfora permanece viva tanto tempo quanto percebemos, através da nova pertinência semântica - e de certo modo na sua espessura -, a resistência das palavras no seu emprego usual e, assim também, sua incompatibilidade no nível de uma interpretação literal da frase. O deslocamento de sentido que as palavras sofrem no enunciado metafórico, e a que a retórica antiga reduzia a metáfora, não constitui a totalidade da metáfora; é somente um meio a serviço do processo que se situa no nível da frase inteira e tem como função salvar a nova pertinência da predicação "bizarra" ameaçada pela incongruência literal da atribuição. (Ricoeur, 1994, p. 10)

Consequentemente, a inovação semântica pode ser reportada à imaginação produtora e, mais precisamente, ao esquematismo que é sua matriz de significação. A imaginação produtora apresenta novas espécies lógicas de assimilação predicativa, ou seja, ela provoca mudanças no espaço lógico ao esquematizar a operação sintética. É desse espaço que nasce a inovação semântica. O ponto de tensão está no momento de instaurar a similitude, perceber o semelhante. "A imaginação produtora, em obra no processo metafórico, é assim a competência de produzir novas espécies lógicas por assimilação predicativa, a despeito da resistência das categorizações usuais da linguagem" (Ricoeur, 1994, p. 10).

A articulação proposta por Ricoeur em sua teoria, que considera tanto a inovação semântica quanto a hospitalidade linguística, são os elementos fundamentais para sua concepção de hermenêutica, que tem como mote principal ampliar o conhecimento. Para Ricoeur (1986), a tarefa da hermenêutica, arte da interpretação, é permitir que o texto signifique em seu máximo potencial e não reduzi-lo a significar isto ou aquilo. Assim, a hermenêutica é próxima e intercambiável à poética, pela exigência que o trabalho de tradução lhe atribui e pela transferência operada por elas no processo de recontextualização, ao se transmitir o sentido de um texto de um espaço cultural para outro.

Consideramos ser este o ponto de proximidade entre a teoria da metáfora de Paul Ricoeur e o que entendemos ser a teoria da imaginação de María Zambrano.

Metáforas, alegorias e mitologias são elementos utilizados pela filósofa para construir uma linguagem amplamente aberta, cujo significado é completado em conexões com as experiências do tradutor/leitor.

Embora M. Zambrano comungue de um mesmo referencial que P. Ricoeur e, em certo sentido com H.-G. Gadamer, ela vai além com o que entende ser um ato hermenêutico. Enquanto os referidos filósofos tentam endossar o pensamento heideggeriano, ao manter a condição lógica da estrutura do entendimento, a filósofa busca sua fonte em uma raiz mais profunda, a fenomenologia husserliana e a realiza com a operação de clarificação dada pela razão poética. A razão poética, no meu entendimento, se firma como uma racionalidade que é naturalmente humana e que opera poeticamente, livre das regras ou determinações lógicas. O que não a desmerece, ao contrário, preserva o frescor inicial da criação das coisas e permite que se acesse o real do texto. Enquanto P. Ricoeur defende a existência de um mundo do texto separado do mundo real, Zambrano compreende a vida como a totalidade existente do real e que tem na razão poética a capacidade de trazê-lo à luz através das palavras que emanam da própria realidade.

Quando a filósofa fala de uma razão para entrar na realidade, refere-se a uma razão enamorada das coisas. Esta razão apaixonada, que é a razão poética, está ligada à vida, pois está profundamente enraizada nela. No momento em que a razão poética imerge na realidade, o mundo da alma e do existir são ligados. O momento em que a razão é tomada pela *epoché*, a mente então está liberta e a palavra que antes avizinhava a coisa a ser iluminada torna-se evidente. Com a razão livre, a palavra que surge dá luz à alma.

A metáfora é uma forma de relação que vai mais além e é mais íntima, mais sensorial, que a estabelece pelos conceitos e suas respectivas relações. É análoga a um juízo, mas ainda muito diferente. Pois, ao nomear a mariposa pela orquídea, ou o inverso, não se enuncia naturalmente o juízo “a orquídea é uma mariposa”, nem a mariposa tem como qualidade própria a orquídea. Não se trata, pois, da metáfora de uma identificação nem de uma atribuição, mas em outra forma de vínculo e unidade. Porque não se trata de uma relação “lógica”, mas de uma relação mais aparente e, por sua vez, mais profunda; de uma relação que chega a ser intercambiável entre as formas, e a alma oculta que as produz. (Zambrano, 1989, p. 120. Tradução própria)¹⁴⁷

¹⁴⁷ La metáfora es una forma de relación que va mas allá y es má íntima, má sensorial también, que la establecida por los conceptos y sus respectiva relaciones. Es análoga a un juicio, sí, pero muy diferente. Pues que al nombrar la mariposa por la orquídea, o a la inversa, no se enuncia naturalmente el juicio “la orquídea es una mariposa”, ni la mariposa tiene como cualidad propia la orquídea. No se trata, pues, em la metáfora de una identificación ni de una atribución, sino de outra forma de enlace y unidad. Porque no se trata de una relación “lógica” sino de una relación más

A realidade é suportar todas as palavras que dizemos. É pela razão poética que se chega ao cerne das coisas. É, em certa medida, um ato hermenêutico pelo qual o tradutor/leitor é tomado pela hospitalidade linguística através da qual opera todas as razões apresentadas por María Zambrano em *Notas de un Método*. É, sem dúvida, necessária a hospitalidade linguística apresentada por Paul Ricœur, mas ela é apenas um elemento inicial para a incursão a ser feita pelo tradutor.

Considerando o que foi exposto até aqui, proporemos a seguir um grande salto, o da teoria à prática. Buscaremos analisar um fragmento de texto, um poema e suas traduções, tendo como norteadores a teoria da imaginação zambraniana, através da metáfora viva de Ricœur e buscando uma adequação pela teoria do escopo, ou seja, “um escopo específico que exige que o texto meta cumpra as mesmas funções comunicativas” (Nord, 2009, p. 218, Tradução própria¹⁴⁸). Já no campo da inovação semântica, tentaremos ampliar o entendimento do texto base, para finalmente aplicar o método zambraniano, deixando a razão poética agir como dispositivo libertador da palavra até se chegar a uma poética própria de tradução. Assim, apresentamos os dois textos abaixo para ilustrar nossa análise:

aparente y a la vez má profunda; de una relación que llega a ser intercambiabilidad entre formas, colores, a veces hasta perfumes, y el alma oculta que los produce.

¹⁴⁸ Un escopo específico que exige que el texto meta cumpla las mismas funciones comunicativas

Quadro 1: Trecho de Amo mi exilio

texto-fonte	nossa tradução
<p>En mi exilio, como en todos los exilios de verdad, hay algo sacro, algo inefable, el tiempo y las circunstancias en que me ha tocado vivir y a lo que no puedo renunciar. Salimos del presente para caer en el futuro desconocido, pero, sin olvidar el pasado, nuestra alma está cruzada por sedimentos de siglos, son más grandes las raíces de las ramas que ven la luz. Es en la obra del amanecer, trágica y de aurora, en que las sombras de la noche comienzan a mostrar su sentido y las figuras inciertas comienzan a desvelarse ante la luz, la hora de la luz en que se congregan pasado y porvenir.</p> <p>(ZAMBRANO, 2000, p. 185)</p>	<p>Em meu exílio, como em todos os exílios, existe, na verdade, algo de sacro, algo inefável, o tempo e as circunstâncias em que fui obrigada a viver e a que não pude renunciar. Saímos do presente para cair num futuro desconhecido, mas sem esquecer o passado. Nossa alma está atravessada por sentimentos de séculos. São maiores as raízes que os ramos que veem a luz. É no espaço do amanhecer, trágica aurora, em que as sombras da noite começam a fazer sentido e as figuras ambíguas desvelam-se sob o efeito da luz, a hora iluminada em que passado e futuro se consagram.</p>

Fonte: Elaborado pela autora (2025).

O texto acima traduzido se refere a um fragmento da entrevista “Amo mi exilio” de María Zambrano publicado também em *A outra cara do exílio: a diáspora de 39 Universidad Complutense de Madrid*. Na tradução proposta, presente no quadro 1 acima, a escolha por “trágica aurora”, que no texto original se apresenta trágica y de aurora, contempla seu teor filosófico ao operar uma inovação semântica. Abandonar a sonoridade poética do termo “trágico amanhecer” abrange os dois pontos da filosofia de Zambrano. “Aurora” neste sentido faz alusão ao conhecimento, metáfora também usada por María Zambrano no livro *La tumba de Antígona*. Para a autora, o termo ocupa o status de estado iluminado que toma Antígona toda vez que aparece. Antígona, para a filósofa, é a representação do momento anterior da separação entre filosofia e poesia. Estar nesse espaço de amanhecimento é, portanto, estar tomada por esta vocação “Antígona”, o momento de esclarecimento quando se permite olhar

para trás e perceber que o passado a que se refere esta vocação, é a própria origem da história humana, lugar em que a racionalidade poética está intacta. É este o momento de amanhecimento do pensamento/conhecimento e que também remete ao surgimento da própria razão poética. O método, neste caso, é a própria compreensão de testemunhar esse momento trágico da vida e repleto de possibilidades de entendimento que o amanhecer da razão nos suscita.

Quadro 2: Poema [5]

texto-fonte	nossa tradução
<p>[5] ESTOY DEMASIADO rendida para escribir, demasiado poseída. Sólo podría hacer poesía, pues la poesía es <i>todo</i> y en ella uno no tiene que escindirse. El pensar escinde a la persona; mientras el poeta es siempre <i>uno</i>. De ahí la angustia indecible, y de ahí la fuerza y la <i>legitimidad</i> de la poesía. (ZAMBRANO, 2018, p. 31)</p>	<p>[5] Estou exausta demais para escrever, arrebatada ao limite. Entregue apenas à poesia, pois a poesia é <i>tudo</i> e nela o todo não se divide. O pensamento é a fenda na pessoa; enquanto o poeta é sempre <i>inteiro</i>. Daí a angústia indizível, daí a força e a <i>pureza</i> da poesia.</p>

Fonte: Elaborado pela autora (2025).

O poema acima traduzido compõe o livro *María Zambrano: Poemas*, editado por Javier Sánchez Menéndez. Destacam-se as palavras em itálico no texto de partida, em que tem as palavras “uno” e “legitimidad” traduzidas pelas palavras “inteiro” e “pureza”, respectivamente, no texto de chegada. Para esta tradução foi considerada, principalmente, a necessidade de se preservar o sentimento inicial que a filósofa apresenta no texto original, sem perder a melodia do poema. Tentou-se com esta tradução acomodar as palavras na mesma sensação que evoca o texto de partida, preservando não apenas significados metafóricos, mas também o ritmo e a forma possíveis para a língua portuguesa no texto de chegada. Por certo, a tradução de poesia demanda uma dose superior de hospitalidade linguística e de inovação semântica, tendo em vista não se perder, ou não proporcionar ao leitor uma fuga para outras interpretações do poema. Nessa tradução foi levada em consideração a

significação das palavras *poseída* e *legitimidad*, para que não se desviasse do caminho proposto pela filósofa, sem dar uma abertura para *dubiedade* em seu entendimento, visto que o poema carrega em si seu propósito maior. Por esta razão, a palavra *legitimidad* foi traduzida por “pureza”, levando em conta o referencial poético e também para não abrir a possibilidade de ser interpretada como algo no âmbito legal ou normativo, visto sua relação com a filosofia.

Traduzir M. Zambrano através de seu próprio caminho é, como ela mesma diz, chegar à verdade, pois “a verdade, toda verdade, sempre transcende com referência à vida” (1995, p. 10, Tradução própria¹⁴⁹). Entrar na realidade, testemunhar a abertura da clareira ou encontrar a alma de seu pensamento é o que intentamos neste estudo. As escolhas feitas nesta tradução apresentam, além do arrebatamento da tradutora pelo pensamento e poética de María Zambrano, toda sua potente significação. Cada palavra que surge, ao mesmo tempo que busca o inefável proposto pela autora, cumpre o ciclo do método zambraniano: deixar que a palavra surja do próprio clarão que se abre no centro de sua expressão. Permitir que a palavra ilumine a coisa, como seu elemento essencial. A palavra passa a ser a forma da alma expressa na poética da filósofa e da tradutora, em uma comunhão essencial do caminho.

Pensar em uma arte poética aos moldes zambranianos faz necessário compreender que o método proposto é autorreferente, ou seja, o método que María Zambrano delineia é o próprio caminho a se pôr em ação pela razão poética. Tal método não está constituído como norma, mas que é o uso prático da metáfora em toda a sua plenitude. Percorrer o caminho da tradução é fazer uso da razão poética, para que novas metáforas surjam. É ampliar e inovar a linguagem a tal ponto que ela represente o que se compreende e o que se traduz. Em outras palavras, é expor o ato hermenêutico em uma semântica própria.

O poético é uma forma de estar e de acessar o real, pensando que o real é a própria vida: a instância sacralizada pelo amor e desvelada pelas palavras. O fato de existir nesta imensa possibilidade fenomenológica transmuta novamente a pergunta em afirmação pela simplicidade de sua compreensão: tradução é arte.

¹⁴⁹ La verdad, toda verdad, es siempre trascendente con referencia a la vida.

6.5 A CAMINHO DE UMA TEORIA DA IMAGINAÇÃO

Mesmo não tendo sido proposta por María Zambrano, acredito que os elementos encontrados em toda a sua produção filosófica apontam para uma articulação teórica com grande possibilidade de ser considerada como uma teoria da imaginação, ou quem sabe, aos olhos de Karl Popper, como uma teoria metafísica da imaginação. Quais seriam, então, os elementos constitutivos de sua teoria?

A razão poética é o motor de toda a produção teórica de María Zambrano e é este o elemento fundamental de sua teoria da imaginação. Ela age como o manancial criativo de toda a criação de metáforas e ampliação da linguagem. É este também o caminho para compreendermos sua hermenêutica.

Considerando que um dos papéis fundamentais da filosofia é a crítica à razão, M. Zambrano cumpre sua característica filosófica. Assim como se insere ao fundamento da hermenêutica filosófica, que é o pluralismo semântico, ou seja, que os conceitos não são permanentes nem absolutos.

Ao pensarmos toda a complexidade que envolve a estrutura da razão poética na obra de María Zambrano, somos levados a considerar tal elaboração como sendo uma teoria da imaginação, pois se trata fundamentalmente em como articulamos a racionalidade por ela proposta, no sentido de produção de novas metáforas e novas significações para elas. Entramos com isto no âmbito da linguagem e como a compreendemos, bem como qual seu papel ao se tratar da constituição da língua. Neste ponto retomamos o primeiro capítulo, que abriu o caminho até aqui. Para que possamos estar verdadeiramente em linguagem é necessário aceitar o lugar e acessar este lugar quase que imperceptível disponível a todos, como M. Zambrano elabora em *“Claros del Bosque”*.

Continua lento e inexorável este germinar no campo da palavra, no seu próprio campo, naquele que é assim tratado, submetido com o risco de perder também o fôlego, se se revelasse. Quando se trata do anúncio, uma revelação acontece sempre assim naquele que a sofre. Não lhe é permitido dizer sim nem não. Nada. Mas não o nada que então menos do que nunca pode nadificar. E o silêncio a que está submetido é como uma vida mais elevada, e o deserto da palavra um enchimento mais apertado, prestes a abrir-se ainda mais do que a povoar-se, a explodir por já não poder conter

a palavra que se prepara para nascer; a palavra concebida. (Zambrano, 1989, p. 120, Tradução própria)¹⁵⁰

Receber o silêncio da palavra. Não o silêncio da voz que mantém o pensamento preso, mas chegar a tocar a natureza mesma da linguagem, o silêncio que a própria palavra carrega em si, seu silêncio originário que sempre esteve e sempre estará.¹⁵¹ O silêncio constitutivo existencial de nossa racionalidade, o berço da razão poética e, conseqüentemente, a fonte inesgotável de possibilidades quando aplicada à tradução.

6.6 DA TRADUÇÃO E DA RAZÃO POÉTICA

A análise da natureza hermenêutica do método zambraniano, desenvolvida ao longo deste capítulo, permite agora explicitar de modo mais direto as conseqüências dessa perspectiva para o campo da tradução. Não se trata de aplicar à tradução um conjunto de princípios externos, tampouco de converter a filosofia de María Zambrano em uma teoria tradutória normativa. O que se delinea é antes um método que emerge do próprio modo como M. Zambrano pensa a relação entre linguagem, experiência e real. A tradução aparece, assim, como uma prática filosófica exemplar, na qual a razão poética encontra uma de suas expressões mais concretas.

Como abordado anteriormente neste capítulo, a razão poética não se opõe à razão discursiva como seu negativo, mas se apresenta como uma razão que tem em si um alargamento. Ela nasce da insuficiência das formas tradicionais de racionalidade diante daquilo que excede o conceito: a experiência vivida, o sofrimento, o silêncio, a temporalidade interior. Nesse horizonte, compreender não é reduzir o real à clareza, mas permanecer fiel à sua complexidade. O método tradutório que se propõe a partir dessa perspectiva partilha dessa mesma exigência: ele não busca resolver o texto,

¹⁵⁰ Prosigue lento e inexorable este germinar en el campo de la palabra, em el propiamente suyo, en aquel que se ve así tratado, sometido con riesgo de perder el aliento también, si se revelara. Cuando se trata del anuncio, una revelación sucede siempre así en quien la padece. Ni decir sí ni no le está permitido. Nada. Mas no la nada que entonces menos que nunca puede nadificar. Y el silencio a que vive sometido es como una vida más alta, y el desierto de la palabra un lleno más apretado a punto de abrirse aun más que de poblarse, de estallar por no poder contener ya la palabra que se dispone a nacer; la palabra concebida.

¹⁵¹ AGAMBEN, G. **Ideia da prosa**. p. 78.

mas acompanhá-lo. Na visão de M. Zambrano, vivê-lo.

A experiência precede todo método. Pode-se dizer que a experiência é a priori e o método a posteriori. Mas isso só é válido como indicação, pois a verdadeira experiência não pode ocorrer sem a intervenção de algum tipo de método. O método deve ter estado, desde o início, numa certa e determinada experiência que, por virtude dele, ganha corpo, forma e figura. Mas foi indispensável uma certa aventura, e até uma certa perdição, na experiência; um certo andar perdido do sujeito em quem ela se forma. Um andar perdido que mais tarde se tornará liberdade. (Zambrano, 1989. p. 38. tradução própria)¹⁵²

A tradução, nesse contexto, deixa de ser concebida como operação de equivalência entre sistemas linguísticos e passa a ser entendida como experiência de mediação. Traduzir é situar-se em um entre-lugar, no qual nenhuma das línguas envolvidas permanece intacta. Esse entre-lugar não é um espaço neutro, mas um espaço de tensão, no qual o sentido se constitui precisamente a partir do que resiste à passagem. A razão poética fornece o horizonte no qual essa resistência não é percebida como falha, mas como condição.

Diferentemente de abordagens tradutórias orientadas pela transparência, o método aqui proposto reconhece que toda tradução carrega consigo um resto irreduzível. Há algo no texto que não se deixa dizer integralmente em outra língua, e insistir em fazê-lo seria exercer uma forma de violência conceitual. Traduzir, à luz da razão poética, implica aceitar essa perda sem transformá-la em derrota. É, segundo M. Zambrano, entregar-se a uma intimidade com o desconhecido. “Essa intimidade do ser só pode ser escutada e entendida a partir do silêncio”.¹⁵³

Esse deslocamento tem implicações éticas decisivas. Se, como foi argumentado ao longo da tese, a palavra é sempre resposta a algo que a antecede, então o gesto tradutório se inscreve no campo da ética antes mesmo de se inscrever no campo da técnica. O tradutor não é um sujeito soberano que decide sobre o sentido do texto, mas alguém que se deixa interpelar por ele. Traduzir é responder ao texto

¹⁵² La experiencia precede a todo método. Se podría decir que la experiencia es a priori y el método a posteriori. Mas esto solamente resulta valedero como una indicación, ya que la verdadera experiencia no puede darse sin la intervención de una especie de método. El método ha debido de estar, desde un principio, en una cierta y determinada experiencia, que, por la virtud de aquél, llega a cobrar cuerpo y forma, figura. Mas ha sido indispensable una cierta aventura, y hasta una cierta pérdida, en la experiencia; un cierto andar perdido el sujeto en quien se va formando. Un andar perdido que será luego libertad.

¹⁵³ "Esa intimidad del ser solo puede escucharse y atenderse desde el silencio." (Zambrano, 2027. p. 48)

estrangeiro, sabendo que essa resposta será sempre provisória e incompleta.

Nesse sentido, apesar de não ser o que buscamos aqui, o método tradutório inspirado em M. Zambrano aproxima-se de uma ética da atenção. Não se trata de aplicar regras, mas de sustentar uma escuta prolongada, capaz de acolher as ambiguidades e os silêncios do texto. Ou, além disso, abrir-se ao texto e tomá-lo como caminho, numa escuta que exige tempo, espera e, sobretudo, a suspensão do impulso de esclarecimento imediato. A razão poética ensina que nem tudo o que se compreende deve ser imediatamente dito, e que há formas de dizer que preservam mais do que esclarecem.

Outro aspecto central desse método reside na relação com o silêncio. Ao longo desta tese, o silêncio foi compreendido não como ausência de sentido, mas como dimensão constitutiva da palavra. Na tradução, essa compreensão adquire uma relevância particular. Há silêncios que precisam ser traduzidos como silêncio, isto é, preservados em sua opacidade. O método tradutório aqui proposto reconhece que nem toda lacuna deve ser preenchida e que, em certos casos, a fidelidade consiste precisamente em não dizer. Essa atitude contrasta com modelos tradutórios orientados pela completude e pela fluidez. Ao recusar a eliminação sistemática das rupturas e das asperezas do texto, o tradutor assume o risco de uma tradução menos transparente, mas mais fiel à experiência originária. Trata-se de uma fidelidade que não se mede pela facilidade da leitura, mas pela manutenção da tensão que atravessa o texto de partida. “É um ouvir no silêncio e ver no escuro” (Zambrano, 2020. p. 64)

O método tradutório que se delineia a partir da razão poética não se apresenta como universalizável no sentido técnico do termo. Ele não oferece um conjunto de procedimentos replicáveis, mas uma orientação fundamental do gesto tradutório. Cada tradução exige um modo singular de atenção, pois cada texto constitui um acontecimento único. Essa singularidade, no entanto, não implica arbitrariedade, mas responsabilidade diante do texto e do leitor. Nesse ponto, torna-se possível compreender a tradução como lugar privilegiado de manifestação da racionalidade poética. Traduzir é pensar com o texto, e não sobre ele; é habitar o intervalo entre línguas sem a pretensão de anulá-lo. O método proposto não busca resolver o conflito inerente à tradução, mas torná-lo habitável. Assim como a razão poética não elimina a tensão entre vida e pensamento, a tradução não elimina a tensão entre línguas, mas a sustenta.

Dessa forma, o método tradutório à luz da razão poética pode ser

compreendido como uma prática da entrega sem garantias. Ele exige do tradutor não apenas competência linguística, mas disposição ética e sensibilidade filosófica. Traduzir, nesse horizonte, é aceitar a fragilidade do sentido e reconhecer que toda palavra dita carrega consigo algo que permanece por dizer. Longe de ser uma limitação, essa fragilidade constitui a própria dignidade da tradução enquanto experiência humana e filosófica.

7 EU BUSCO A SINCERIDADE DAS FOLHAS

da força
precisa
o mundo
comprime
corpo e alma

esquece
abafado
invólucro
retém
desejo e esperança

a parte
silenciosa
e mínima
comporta
o som
infinito

paredes indissolúveis
frágeis
preservam
ranhura
e rigidez
o guardado
o nada
preenche
cápsula
solitária
acautelada

à sombra
do muito
o fio
emaranha
história e vida
transita
mão a mão

a clareira
do desconhecido
leva tudo
num só
caminho
em um
só
caminhar

indistinto

nada é
pronto
de certeza
e feitio

tudo é
malha
sem valor
envoltório
sutil
dominando
ânima

Flavia Quintanilha¹⁵⁴

Buscar a sinceridade das folhas é, antes de tudo, aceitar o desconhecido. É ter a disposição de alma em apenas ser. Em estar disponível para perceber o que se mostra no silêncio quando a clareira se abre, no breve momento em que ela se ilumina. É, também com isso, estar disposta a expor o pensamento enquanto gesto vulnerável. Ao longo deste percurso, a linguagem foi compreendida não como instrumento de representação, mas como lugar de acontecimento do real. A ética, por sua vez, deixou de se apresentar como sistema normativo para revelar-se como forma de habitar o mundo. A poesia, longe de ser um gênero estético, mostrou-se como racionalidade originária capaz de sustentar o pensamento onde o conceito já não alcança.

Este capítulo não inaugura um novo problema. Ele recolhe e deixa aparecer aquilo que, desde o início, esteve em jogo: a necessidade de pensar a linguagem a partir de sua força formadora e não apenas de sua função comunicativa. Ao reconhecer o silêncio como condição da palavra, tornou-se possível deslocar a tradução de um campo técnico para um campo existencial. Traduzir passou a significar interpretar o mundo, responder a ele, permitir que ele se diga sem a exigência de captura.

A razão poética, tal como elaborada por María Zambrano, ofereceu o eixo capaz de sustentar esse deslocamento. Não como alternativa marginal à razão filosófica, mas como sua origem esquecida. Ao reinscrever a imaginação no coração do pensamento, M. Zambrano permite compreender que toda racionalidade nasce de

¹⁵⁴ QUINTANILHA, F. R. **O silêncio do dia**. Florianópolis: Folha Editora. 2025. p. 40.

uma experiência sensível, temporal e afetiva. Pensar é sempre atravessar um limiar, e é nesse atravessamento que a linguagem se constitui.

Nesse horizonte, a tradução revela-se não apenas como prática ética, mas como condição de existência no mundo. O próprio viver. Traduzir não se aplica como compreensão plena, mas exige a entrega ao silêncio para se chegar ao real do mundo. Traduzir não é dominar o sentido, mas sustentar sua instabilidade. Há, nesse gesto, uma renúncia ao poder da fixação e uma aposta na abertura. A tradução torna-se, assim, uma forma de cuidado, de escuta e atenção ativa: cuidado com a palavra, com a alteridade, com aquilo que resiste à assimilação.

Ao longo da tese, a hermenêutica deixou de ser entendida como método de interpretação textual para assumir sua dimensão ontológica. Compreender é traduzir, não no sentido de reduzir o estranho ao familiar, mas de conviver com a distância que separa. Essa distância, longe de ser obstáculo, constitui o próprio espaço do encontro. É nela que a linguagem se mantém viva, e é nela que a ética se inscreve como prática e não como prescrição.

O percurso aqui desenvolvido exigiu abandonar a segurança de modelos totalizantes e aceitar a incompletude como condição do pensamento. Essa incompletude que abarca toda experiência humana. Entendo que toda tentativa de purificar a linguagem – de torná-la transparente, neutra ou universal – revela-se, em última instância, uma forma de violência. E ao apresentar minha ideia de linguagem pude perceber que ela carrega em si sua própria ética e sua própria poética, ambas enraizadas no silêncio originário que a sustenta.

A força que comprime o mundo não se manifesta apenas na violência visível ou nos dispositivos materiais de controle, mas, de modo mais profundo e persistente, naquilo que cala. Corpo e alma comprimidos, abafados, envoltos em invólucros que retêm desejo e esperança, dão testemunho de uma realidade em que o silêncio é frequentemente confundido com ausência, quando, na verdade, ele constitui o lugar originário da criação. A parte silenciosa e mínima – aquela que comporta o som infinito – não é o que nos fragiliza, é condição. É ali que algo se preserva, mesmo nas paredes aparentemente indissolúveis que cercam a experiência humana.

O silêncio ao qual me refiro não é o silêncio imposto, nem o silêncio da censura ou do medo. Trata-se de um silêncio original, constitutivo, que antecede a palavra e a sustenta. É desse silêncio que bebo como poeta, e é desse mesmo silêncio que bebo María Zambrano ao formular sua razão poética. Defendo que o princípio de tudo – do

universo, da vida, da linguagem – não é o verbo, mas o silêncio. Um momento atemporal que antecede toda criação. Mesmo quando recorremos a narrativas científicas como a teoria do Big Bang, somos levados a reconhecer que houve um instante anterior à expansão, um estado silencioso de densidade extrema. O mesmo ocorre com o poema: antes da palavra, há o silêncio que a torna possível.

Aceitar sem questionamento a afirmação teológica de que “no princípio era o verbo” é também aceitar uma determinada política do sentido, que privilegia o *logos* como instância inaugural e normativa. Tal aceitação não é neutra: ela forja caminhos e sustenta relações de poder sobre o pensamento e a ação humanas. María Zambrano mostra como a tradição filosófica, ao privilegiar o pensamento puro, abstrato e desvinculado da experiência sensível, destituiu de validade formas de conhecimento que não se submetiam à racionalidade conceitual. A poesia, entregue à imaginação, foi lançada fora da lei; a experiência, quando reconhecida, tornou-se empírica no sentido mais empobrecido do termo, incapaz de fundar princípios.

A pretensão do conhecimento filosófico, pelo menos na forma em que a “tradição” filosófica nos legou, é que o único conhecimento propriamente dito é aquele encontrado ou descoberto pela mente no pensamento mais puro, destituindo assim de valor, de validade objetiva, todos os conhecimentos e sentimentos englobados, como em Platão se torna ostensivo, dentro da poesia, entregue à imaginação, fora da lei. A experiência, portanto, não fazia lei, ou se faz, é lei não formulável, empírica, como se diria mais tarde. E assim, quando a filosofia quis voltar-se para a experiência, tornou-se ela própria empírica, renunciando aos princípios, ao ser mesmo, sem colher por isso, pelo menos até agora, a riqueza do conhecimento da experiência vertida nas formas tradicionais, como no Guia, por um lado, e como nos ritos seculares, por outro, como em certas formas da criação literária, pois é redundante dizer criação poética (Zambrano, 1995. p. 151).¹⁵⁵

É precisamente contra essa amputação que a razão poética se ergue. Pensar a constituição humana como portadora, desde o início, de uma racionalidade poética é afirmar que outro caminho para a humanidade é possível. Trata-se de deslocar a arte do lugar marginal ao qual foi confinada pela tradição filosófica e reconhecer que

¹⁵⁵ ZAMBRANO, M. 1995. p. 151. La pretensión del saber filosófico, al menos en la forma en que la «tradicón» filosófica nos lo ha legado, es que el único saber propiamente tal es el encontrado o descubierto por la mente en el pensar más puro, destituyendo así de valor, de vigencia objetiva, a todos los saberes y sentires englobados, como en Platón se hace ostensible, dentro de la poesía, entregada a la imaginación, fuera de la ley. La experiencia, pues, no hacía ley, o si la hace, es ley no formulable, empírica, como se diría más tarde. Y así, cuando la filosofía ha querido volverse hacia la experiencia, se há tornado ella misma empírica renunciando a los principios, al ser mismo, sin recoger por ello, al menos hasta ahora, la riqueza del saber de experiencia vertida en las formas tradicionales, como en la Guía, de un lado, y como en los ritos seculares, de otro, como en ciertas formas de la creación literaria, pues que resulta redundante decir creación poética.

ela sempre foi, e continua sendo, uma força estruturante da experiência humana. Não por acaso, aqueles que, de algum modo, preservaram o planeta até hoje foram os poetas: não apenas os que escrevem versos, mas todos aqueles que não sufocaram sua racionalidade originária e mantiveram viva a capacidade de escuta, criação e cuidado.

Para muitas pessoas, “deixar” o pensamento livre é o gesto mais arriscado que se pode realizar. A liberdade do pensamento ameaça diretamente aqueles que sustentam seu poder sobre corpos e mentes a partir de narrativas de escassez. Desde o nascimento somos bombardeados pela ideia da falta: não há emprego para todos, comida para todos, casa para todos, amor para todos. Essa narrativa produziu sofrimento e justificou a exploração ilimitada do planeta. Vive-se o paradoxo de um discurso que dissemina o medo e a escassez, enquanto sustenta a ficção de que os recursos são infinitos e que um modelo de produção linear pode se manter em um mundo finito. Controlar o discurso é controlar a massa – esse amontoado de pessoas que clamam por direitos, mas raramente se olham ou se reconhecem como parte de uma mesma teia, como já alertava M. Zambrano em *Horizonte del liberalismo*, 1930.

É nesse ponto que a razão poética se revela não apenas como alternativa epistemológica, mas como posição ética. Para M. Zambrano, a ideia do divino, quando apropriada por instituições e dirigentes, desloca o desejo humano para fora de si, tornando as pessoas escravas de uma instância supostamente superior. Esquece-se, assim, o elemento sagrado que é a própria razão poética, aquela que nos liga a tudo o que vive neste planeta. É ela que nos torna capazes de criar e recriar o mundo, de sentir e compartilhar, de nos comunicar não apenas entre humanos, mas com todas as formas de vida.

Ao elaborar minha compreensão de racionalidade poética em diálogo com os teóricos aqui apresentados, assumo a tradução como gesto central dessa experiência. Traduzir, nesse sentido, não é apenas operar entre línguas, mas interpretar o mundo, adentrar a realidade e permitir que ela se manifeste. A poesia nasce do silêncio e cria o mundo não no sentido de dominá-lo, mas de torná-lo habitável. É por isso que escolho este percurso para apresentar minha tese: porque não posso abandonar o caminho que me trouxe até aqui, nem separar teoria de prática, pensamento de vida. Minha escrita, meus poemas, minhas traduções, o jornal *poesi(A)* e o projeto *poesiamundo* não são apêndices ilustrativos, mas expressões concretas dessa racionalidade poética em ação. Em *O silêncio do dia* (2025), cada poema é marcado

pelo tempo exato de seu surgimento, como tentativa de preservar o instante silencioso que o antecede. Não se trata de fetichizar o momento, mas de reconhecer que o poema nasce de uma suspensão do mundo, de um intervalo em que a linguagem ainda não foi capturada.

vivo
 neste mundo
 realidade inventada
 por súplica
 meu espaço
 inóspito
 do adeus que não
 me disse

nem
 deste
 eu
 de
 outro

corpo
 canta sem dionísio
 pois cego e vil
 não és.

00:55¹⁵⁶

A palavra, compreendida a partir dessa perspectiva, não é artifício manipulável. Ela inaugura lugares, cria vínculos e nos devolve a nós mesmos. Operada poeticamente, a palavra pode ser e não ser ao mesmo tempo, sem incorrer em contradição. Quando me coloco a seu serviço, reconheço-me não apenas como criatura, mas também como criadora, alguém que vislumbra um mar de possibilidades ainda não exploradas.

Toda palavra requer um distanciamento da realidade à qual ela se refere; toda palavra é, um livrar-se para quem a pronuncia. Quem fala, mesmo que das aparências, não é um completo escravo; quem fala, mesmo que da mais caótica multiplicidade, já alcançou algum tipo de unidade, posto que embebido no puro pasmo, preso ao que muda e flui, não acertaria em dizer nada, mesmo que este dizer seja um cantar. (Zambrano, 2021. p. 20-21)

A razão poética, portanto, não busca purificar a linguagem, mas permitir que ela se realize. Ética e poética não são camadas adicionadas posteriormente, mas

¹⁵⁶ QUINTANILHA, F. R. **O silêncio do dia**. Florianópolis: Folha Editora. 2025. p. 37.

componentes originários da linguagem, nascidos do silêncio. Fazer com que a linguagem exista é deixar que a teia se teça sem o mínimo esforço de poder. Que exista apenas isso. E talvez seja precisamente esse gesto, tão simples quanto radical, o que ainda pode nos abrir outros modos de estar no mundo.

7.1 O MÉTODO QUE CAMINHA

Antes de seguirmos para o o final, é importante retomar o ponto fundamental desta tese, algo que está explícito em sua construção, que precisa ser também defendida: sua proposta de estrutura metodológica. Falar de método neste ponto da tese não significa introduzir um novo elemento, mas tornar visível algo que sempre esteve em operação. Algo que a própria escrita e pensamento zambrano nos invita. Entregar-se ao caminho, tomando o próprio método como o de caminhar do pensamento ao longo do percurso já traçado. Por isso, falar de método é, inevitavelmente, falar de caminho e de um caminho que não se deixa antecipar integralmente. E, em certo sentido, ele exige antes um gesto de recusa. Recusa de compreender a metodologia como um conjunto de procedimentos externos ao pensamento, como um instrumento aplicável a um objeto previamente delimitado ou como um protocolo neutro capaz de garantir resultados. Tal compreensão, ainda dominante em certos regimes de cientificidade, mostra-se insuficiente quando o que está em jogo é a linguagem enquanto experiência originária, a tradução enquanto modo de existir no mundo e a ética enquanto desdobramento da relação com o outro. O método, aqui, não precede o pensamento: ele caminha com ele.

A razão poética, tal como elaborada por María Zambrano, oferece aqui não apenas um horizonte teórico, mas um princípio metodológico decisivo. Pensar poeticamente não significa abandonar o rigor, mas deslocá-lo ao âmbito do sentido, e não como fechamento conceitual. O pensamento, nesse registro, não avança por acumulação, mas por aprofundamento no entendimento das possibilidades de construção de sentido que a própria teoria de M. Zambrano nos proporciona. Cada conceito só se deixa compreender quando é reconduzido à experiência que o sustenta. O método, assim, não conduz o pensamento; ele se deixa conduzir pelo que

pede para ser pensado.

A proposta metodológica que atravessa esta tese não se organiza a partir de um modelo técnico, mas de uma postura filosófica. Trata-se de compreender o método como caminho (*hodos*), como travessia que se constrói no próprio ato de pensar, ler, interpretar e escrever. Nesse sentido, não há separação rígida entre teoria, método e práxis: o modo de investigar coincide com o modo de se expor ao real. Tal compreensão encontra ressonância na tradição hermenêutica e, de modo singular, no pensamento de María Zambrano, para quem a razão não se exerce como domínio, mas como escuta atenta ao que se manifesta no entre da linguagem e do silêncio (Zambrano, 1986; 1996).

Eis a raiz fundadora desta tese, assumir uma metodologia hermenêutica que não se reduz a uma técnica interpretativa. Compreender é sempre traduzir, e traduzir é sempre assumir a insuficiência de toda equivalência. A tradução, aqui, não aparece apenas como objeto de reflexão, mas como modelo existencial do próprio pensar. Traduzir é habitar o intervalo, sustentar a distância entre mundos, aceitar que algo sempre escapa. O método que caminha aprende a não violentar esse elemento. Ele não se orienta pela pretensão de totalidade, mas pela possibilidade ao aparecer do sentido. Pensar, nesse horizonte, não é reduzir o real a categorias previamente estabilizadas, mas permitir que ele se diga de maneira fragmentária, descontínua e, por vezes, obscura. A razão poética, tal como elaborada por María Zambrano, não rejeita o rigor, mas redefine sua natureza: rigor não como fechamento conceitual, mas como atenção radical àquilo que emerge. Essa forma de racionalidade sustenta todo o percurso desta tese e informa, de maneira decisiva, sua metodologia.

A interlocução com Paul Ricœur reforça esse entendimento ao conceber a compreensão como mediação longa, atravessada pela linguagem, pela narrativa e pela alteridade. No entanto, neste momento do percurso, tais mediações ainda não se organizam como uma ética formalizada, mas como condição ontológica do existir. O método acompanha essa mediação sem pretender encerrá-la. Ele reconhece que todo sentido é provisório, que toda interpretação permanece aberta à revisão, e que o pensamento só se sustenta quando aceita sua própria incompletude.

Ao articular filosofia da linguagem, ética e estudos da tradução, esta pesquisa assume que compreender é sempre traduzir. Traduzir não apenas entre línguas, mas

entre mundos, experiências, tempos e formas de vida. Tal concepção desloca a tradução de um campo estritamente técnico para o âmbito de uma ontologia hermenêutica, aceitando que a tradução é inerente à existência e linguagem do ser. Traduzir passa a significar habitar o intervalo, sustentar a não coincidência, assumir o risco da interpretação. O método, nesse contexto, não consiste em buscar equivalências estáveis, mas em acompanhar o movimento do sentido, respeitando seus limites e suas resistências. A hermenêutica aqui mobilizada não se reduz a um procedimento interpretativo, mas se apresenta como condição do existir. Em consonância com Paul Ricœur, a compreensão é entendida como mediação longa, atravessada pela linguagem, pela narrativa e pela alteridade (RICŒUR, 2014). No entanto, antes de alcançar sua formulação ética, essa mediação é pensada ontologicamente, como modo de ser-no-mundo. O método que caminha acompanha essa mediação sem pretender encerrá-la, reconhecendo que toda interpretação permanece aberta à revisão, ao deslocamento e ao outro.

Esse posicionamento metodológico implica também uma tomada de posição quanto ao lugar do sujeito da pesquisa. Não se trata de um sujeito neutro, exterior ao que investiga, mas de um si implicado, atravessado pela linguagem que interpreta. A escrita, nesse sentido, não é mera exposição de resultados, mas parte constitutiva do próprio método. Escrever é pensar; pensar é traduzir; traduzir é escolher. Cada escolha carrega uma responsabilidade, ainda que essa responsabilidade não se formule inicialmente em termos normativos. O método se revela, assim, como ética em estado nascente. Assim como seleção dos autores – interlocutores como María Zambrano e Paul Ricœur – e das tradições com as quais este trabalho dialoga não obedece a critérios de representatividade ou de exaustão do campo, mas à possibilidade de estabelecer um diálogo vivo. O método que caminha não busca consenso nem síntese totalizante. Ele se mantém atento às tensões, às diferenças de registro e às zonas de fricção entre os pensamentos e identifica o que há de fecundo resultante dessas tensões. O diálogo e interlocução filosófica é compreendida como exposição ao outro, onde nenhuma voz se impõe como fundamento último, e não como incorporação ou superação. Essa escolha metodológica recusa tanto a hierarquização rígida das tradições quanto a justaposição acrítica de discursos.

Do mesmo modo, a recusa de uma metodologia instrumental não implica ausência de rigor. O rigor aqui se manifesta na coerência interna do percurso, na

atenção às palavras, na precisão conceitual e na fidelidade às fontes. Cada citação, cada diálogo, cada deslocamento conceitual responde a uma necessidade interna do pensamento e não a uma exigência formal externa. Tudo o que está aqui age conscientemente ao propósito desta tese. O método que caminha exige tempo, escuta e disposição para o inacabamento.

É arriscado aceitar o inacabado. Assumir um método que caminha é aceitar que a pesquisa não se encerra em resultados conclusivos, mas se oferece como caminho possível. Essa abertura não fragiliza o trabalho; ao contrário, é ela que lhe confere força filosófica. Ao propor uma metodologia fundada na razão poética, na hermenêutica e na tradução entendida como modo de existir, esta tese não apresenta um modelo a ser aplicado, mas uma possibilidade a ser habitada. O método, assim compreendido, não conduz a um ponto final, mas sustenta o movimento contínuo do pensar, do interpretar e do estar no mundo.

7.2 TRADUÇÃO, RAZÃO POÉTICA E ÉTICA DO DIZER

Pensar a tradução a partir da razão poética implica deslocá-la de sua compreensão instrumental e reinscrevê-la como experiência fundamental da linguagem. Não se trata de negar a dimensão técnica que atravessa o ato tradutório, mas de reconhecer que toda técnica repousa sobre uma concepção prévia do que seja compreender, dizer e existir em linguagem. Nesse sentido, a tradução não pode ser reduzida a um procedimento de equivalência, pois ela antecede e excede qualquer formalização metodológica. Traduz-se porque se está no mundo, e estar no mundo é já interpretar. Paul Ricœur contribui decisivamente para esse deslocamento ao afirmar que a linguagem só se torna significativa quando aceita a distância que a separa do vivido imediato. O texto, ao se autonomizar de seu autor e de sua situação de origem, inaugura um espaço de interpretação que não pode ser totalmente controlado (Ricœur, 1986). Essa distância, longe de ser uma perda, constitui a própria possibilidade do sentido. A tradução, nesse quadro, não visa abolir a distância entre línguas ou culturas, mas habitar essa distância, reconhecendo-a como lugar ôntico – e porque não dizer ético – de encontro.

No entanto, Ricœur mantém ainda um compromisso explícito com a ideia de

mediação, entendida como busca de compreensão mútua e de reconhecimento do outro. Sua noção de “hospitalidade linguística” supõe a abertura à alteridade, mas preserva a esperança de que algo do sentido possa ser compartilhado (Ricœur, 2004). É precisamente nesse ponto que a razão poética introduz uma inflexão decisiva: nem tudo o que importa pode ser traduzido em termos de compreensão recíproca. Há zonas de silêncio, opacidade e resistência que não se deixam integrar sem violência.

María Zambrano oferece uma chave fundamental para pensar essa tensão. Ao propor a razão poética, ela não pretende fundar um novo método, mas restituir ao pensamento sua dimensão originária, anterior à cisão entre razão e vida. Pensar, para M. Zambrano, é um gesto que envolve corpo, tempo, sofrimento e esperança. A linguagem não nasce do conceito, mas da necessidade de dizer o indizível, aquilo que ainda não encontrou forma (Zambrano, 1995). Traduzir, sob essa perspectiva, não é esclarecer o obscuro, mas guardar a obscuridade como parte do sentido.

A razão poética não busca a transparência, mas a fidelidade ao vivido. Por isso, ela não se acomoda facilmente às exigências de um discurso normativo ou universalizante. Sua verdade é frágil, intermitente, muitas vezes inaudível. Ainda assim, é nela que se preserva aquilo que resiste à captura: o silêncio originário da palavra, o intervalo em que o sentido ainda não se cristalizou. Traduzir poeticamente é aceitar esse intervalo, sustentar o vazio sem preenchê-lo apressadamente, é entregar-se ao mistério aceitando-o como abertura à realidade inovadora.

George Steiner, por sua vez, radicaliza a compreensão da tradução ao concebê-la como condição ontológica da linguagem. Para ele, todo ato de compreensão é já um ato tradutório; mesmo dentro de uma mesma língua, estamos constantemente traduzindo entre tempos, registros, experiências e mundos (Steiner, 1998). Essa concepção dissolve a fronteira entre original e tradução, deslocando o foco para o movimento incessante do sentido. Não há ponto zero da linguagem: há sempre passagem, deslocamento, perda e recriação.

Entretanto, Steiner ainda sustenta uma confiança quase trágica na possibilidade de acesso ao outro, mesmo reconhecendo a violência potencial que acompanha todo ato interpretativo. Sua ética da tradução exige responsabilidade, escuta e humildade diante do texto alheio, mas não abandona a ideia de que algo pode, e deve, ser compreendido. A razão poética, tal como a mobilizo nesta pesquisa, não nega essa exigência ética, mas a reinscreve em outro horizonte: o da coexistência com o intraduzível.

É nesse ponto que a tradução se revela não apenas como prática intelectual, mas como gesto existencial. Traduzir não é apenas dizer de outro modo, mas decidir como estar diante do outro – e, por vezes, decidir não dizer. O silêncio, aqui, não é falha nem recusa, mas forma de cuidado. Há experiências que não pedem tradução, mas escuta; não pedem equivalência, mas presença.

Assumir a tradução como racionalidade poética implica também reconhecer seu caráter ético-político. Ao contrário de uma concepção neutra da linguagem, esta abordagem reconhece que toda forma de dizer institui mundos possíveis e exclui outros. Traduzir é sempre escolher, e toda escolha carrega abandonos. Nesse sentido, a tradução não pode ser separada de uma responsabilidade pelo mundo que ajuda a configurar.

Minha prática poética e tradutória se inscreve exatamente nesse horizonte. O gesto de escrever, traduzir e editar – seja nos poemas, seja no jornal *poesi(A)* ou no projeto *poesiamundo* – não se orienta pela busca de consenso ou pela adaptação a regimes de inteligibilidade dominantes. Trata-se, antes, de abrir espaços de respiração, de criar fissuras no discurso hegemônico, de permitir que outras formas de vida encontrem abrigo na linguagem.

Essa concepção exige uma redefinição do próprio estatuto metodológico da pesquisa em Estudos da Tradução. Em vez de aplicar modelos prévios a objetos delimitados, proponho um movimento inverso: deixar que a prática interrogue a teoria, que a experiência poética desestabilize categorias estabelecidas. Não se trata de abandonar o rigor, mas de deslocá-lo. O rigor aqui não se mede pela repetição de fórmulas consagradas, mas pela fidelidade ao processo vivido, à escuta atenta e à responsabilidade pelo dizer.

Traduzir, nesse sentido, é um modo de existir. É aceitar que o mundo não se oferece como dado, mas como tarefa. Uma tarefa que não se cumpre pela dominação do sentido, mas pela disposição ao encontro. A razão poética, ao recusar a soberania do conceito, não empobrece o pensamento; ao contrário, devolve-lhe sua espessura ética, temporal, afetiva e poética. Ela nos lembra que pensar é sempre arriscar-se, e que toda tradução digna desse nome começa no silêncio.

7.3 TRADUÇÃO COMO PRÁXIS: AUTORIA, CUIDADO E RECUSA

Pensar a tradução como racionalidade poética exige, em última instância, reconhecer que ela não se esgota no domínio da teoria. A tradução acontece no corpo, no tempo e na relação. Ela se manifesta como gesto situado, atravessado por escolhas que não são apenas técnicas, mas existenciais. Traduzir é sempre tomar posição, ainda que essa posição se apresente sob a forma da escuta, da suspensão ou da recusa.

Ao deslocar a tradução do campo exclusivo da equivalência linguística para o campo da experiência, torna-se possível compreendê-la como uma *práxis* de cuidado. Cuidado com a palavra, com o outro, com o mundo que se deixa entrever por meio da linguagem. Essa noção de cuidado não se confunde com proteção paternalista nem com zelo moralizante; trata-se, antes, de uma atenção radical ao modo como o sentido se constitui e circula. Traduzir, nesse horizonte, é decidir como deixar o mundo falar e, sobretudo, quando não falar por ele.

Essa dimensão praxica da tradução aproxima-se de uma ética da responsabilidade que não se apoia em normas universais, mas na singularidade das situações. Cada gesto tradutório responde a um contexto específico, a relações de poder concretas, a histórias que não podem ser abstraídas sem violência. É nesse sentido que a tradução, compreendida como razão poética, se afasta de modelos normativos e se aproxima de uma ética da presença.

quando a coisa
se põe ao vivo
peito e mais
vibra na imagem
e é tudo vida

daquilo
envolto em papel
universo e todo
em tudo
a todo pano

sei lá o que tem nesse lugar
é mata
é coração
é poder
nebulosa que brinca
minha correnteza e parte

é segredo dentro do segredo

ponta fita e colante
une a memória e dimensão
01:23¹⁵⁷

Figura 1: Capa do livro “O silêncio do dia”, de Flavia Quintanilha



Fonte: Folha Editora (2025)

¹⁵⁷ QUINTANILHA, F. R. **O silêncio do dia**. Florianópolis: Folha Editora. 2025. p. 13.

No âmbito prático, os projetos autorais que atravessam este trabalho – a escrita poética, o jornal *poesi(A)*, o *poesiamundo* – não funcionam como ilustrações de um arcabouço teórico previamente estabelecido. Eles constituem, ao contrário, lugares de produção de pensamento. São espaços em que a linguagem é experimentada em sua potência e em seus limites, em que o silêncio não é apagado, mas acolhido como parte do dizer. Nessas práticas, a tradução aparece não apenas como passagem entre línguas, mas como exercício constante de hospitalidade e resistência.

O jornal *poesi(A)*, por exemplo, nasce da recusa a um regime acelerado de produção discursiva que transforma a palavra em mercadoria. Sua temporalidade própria – deliberadamente deslocada da lógica da urgência – instaura outro ritmo de leitura e de escuta. Cada texto ali publicado carrega consigo a marca de um tempo que não é o do consumo imediato, mas o da maturação. Traduzir, nesse contexto, significa desacelerar o sentido, permitir que ele se forme sem a pressão da transparência ou da eficácia.

Figura 2: Capas do Jornal Poesi(A)



Fonte: Jornal Poesia (2025)

Este cuidado de colocar no mundo algo que possa ser não apenas inovador, mas sim transformador, reafirma o que apresento aqui como racionalidade poética. Todas as mulheres envolvidas na feitura desse tabloide manifestam seu lado poético, e participam com suas criações. Um exemplo é a coluna *gaveta de Liège*, de autoria de Isabela Melin, em que ela resgata as histórias da avó a qual também foi colunista em um jornal local em Joinville, e as escreve com licença poética.

E a seção “*Todo dia ela faz poesia*”, na qual publicamos as poetas que têm um longo percurso de publicações.

Figura 3: Coluna Gaveta de Liège, Jornal Poesia(A)

O JOGO DAS BRUXAS
 .gaveta de Liège
 ISABELA MELIM colunista(A)

Na sala de estar, onde o relógio da parede marcava o tempo com seu tique-taque melancólico, e o aroma de café misturava-se ao perfume floral da lavanda, a avó da minha infância reinava com maestria. Era uma senhora de cabelos castanhos claros, cuja tintura era eventualmente feita por mim. Assim como as unhas bem desenhadas e cor-de-rosa que faziam parte daquela toilette para compor um figurino especial, uma espécie de farda sagrada para as noites de jogatina com as amigas.

Égua era uma mulher de rituais. Toda quinta-feira, por volta das cinco da tarde, a mesa da sala era transformada em um campo de batalha amigável, onde as cartas eram distribuídas como se fossem peças de um quebra-cabeça prestes a ser montado. O baralho gasto e manuseado, era o protagonista dessas tardes, e as cartas pareciam quase vivas em suas mãos, movendo-se com agilidade e graça, como se ela fosse uma feiticeira encantando o destino.

Eu, uma menina de oito anos, acompanhava essas tardes como quem espriava pela fresta de uma porta mágica. Sempre era recebida com um sorriso de canto de boca, uma mistura de carinho e de leve advertência, que dizia sem palavras: "Hoje, Isabela, é dia de jogar sério". E lá estava eu, sentada no braco do sofá, absorvendo cada detalhe, cada risada e cada suspiro.

À sala parecia tomar vida própria nesses dias, era um acontecimento! As amigas da minha avó, sempre pontuais, chegavam uma a uma, trazendo consigo biscoitos de nata, bolos de fala e histórias antigas que se entrecruzavam ao jogo como se fossem suas regras. Eram quatro senhoras ao todo, cada uma com um jeito distinto

de embaralhar as cartas e uma risada que eu aprendi a diferenciar com o tempo. Havia a Dona Carmem, que não aceitava perder de jeito nenhum, e a Dona Olga, que ria até das próprias derrotas, como se o baralho fosse um velho amigo zombeteiro.

De início, eu apenas observava, maravilhada com a complexidade do jogo que parecia tão simples. As vezes, Dona Carmem me chamava para segurar suas cartas enquanto ela pegava um pedaço de bolo, e eu, orgulhosa, segurava aquelas cartas como se fossem um segredo de Estado. Aos poucos, as senhoras começaram a me ensinar os truques do jogo, e eu fui entendendo que jogar cartas não era apenas sobre ganhar ou perder; era uma arte, uma dança silenciosa entre o acaso e a estratégia.

Às treze anos, já não me sentia mais uma espectadora. Minha avó, com aquele brilho nos olhos que só as avós têm, me convidou a sentar na mesa. Era como se ela estivesse me dizendo: "Você cresceu, está pronta para fazer parte disso". Lembro-me do peso das cartas em minhas mãos, do som delas batendo na mesa e do coração acelerado, esperando por algum sinal de aprovação das senhoras. E quando, na primeira rodada, consegui uma vitória inesperada, o sorriso de orgulho da minha avó foi o prêmio mais valioso que eu poderia ter recebido.

As noites de quinta-feira seguiram assim por anos. Cresci entre aquelas cartas, aprendendo não só a jogar, mas também a observar, a ler nas entrelinhas, a entender os silêncios e os olhares que diziam mais do que as palavras. Minha avó era uma mestra nisso. Sua forma de jogar era quase poética, como se cada carta que ela colocava na mesa fosse um verso,

uma parte de uma história que ela conhecia de cor, mas que adorava reinventar.

Com o tempo, as amigas de minha avó começaram a faltar às quintas-feiras. Primeiro foi Dona Carmem, que um dia não veio, deixando um vazio na mesa e uma saudade no ar. Depois, Dona Olga, e assim, uma a uma, foram deixando a jogatina para trás, até que restamos apenas eu e minha avó, com aquele velho baralho nas mãos.

As últimas partidas, já não havia tanto entusiasmo. Eu sabia que minha avó sentia falta das amigas, mas mesmo assim, ela nunca deixava de me ensinar um novo truque ou de me contar uma história antiga enquanto embaralhava as cartas. Foi numa dessas tardes que ela me disse: "Isabela, jogar cartas é como a vida. As vezes ganhamos, às vezes perdemos, mas o importante é saber jogar com o que temos".

Quando ela partiu, levei comigo aquele baralho. As cartas, agora gastas pelo tempo e pelo amor com que foram jogadas, são o que restou daqueles momentos. De vez em quando, ainda as tiro da gaveta e as espalho sobre a mesa, sentindo a presença dela ao meu lado, ouvindo sua voz suave a me ensinar mais uma lição.

ISABELA MELIM professora da UFSC, Membro do Núcleo de Pesquisa em Informática, Literatura e Linguística e do GT de História Literária da ANPOEL, Editora-chefe da revista Texto Digital e líder do Núcleo de pesquisas em Poesia Brasileira

Primavera de 2024 | n.05

TODO DIA ELA FAZ POESIA
 SOLANGE PADILHA

Meu corpo escreve cruzando fagulhas

A foto é antiga. Sou eu tentativa de encontrar pedras fósseis O âmbar que atrai electricidade alquimista e velha bruxa a voar na velocidade da luz

Beijos escapam por onde vaga a linha rapidamente curva meu corpo com esses beijos mancha sua boca e se espalha na folha como se no gozo pulasse do desenho à galáxia púrpura.

Rever bela Reverbera Ver-te afeta a fera

Ela disse sou uma escritora como se isso fosse um mantra lascas de dinamite feminina. Com ela linto vocábulos avessos da moeda partida dos heróis e de escribas Eu e Ela Insurgências

Fonte: Jornal Poesia (2024)

Apoderar-se do termo “poeta” ao nos referirmos às mulheres que fazem poesia é uma lembrança de que a poesia é originalmente feminina e que nos pertence o termo desde seu nascimento. Apesar de haver uma corrente entre as estudiosas e escritoras que desejam resgatar o termo “poetisa” e dar a ele o valor devido, acredito que o termo sempre foi inadequado, não apenas por não ter o mesmo valor que damos à própria poesia, mas, principalmente, por ter sido usado pejorativamente durante séculos. Sim, a poesia é filha do silêncio e mãe de toda criação, um poder gerador que apenas as mulheres têm.

Já o projeto *poesiamundo* assume explicitamente a tradução como forma de relação com o planeta. Traduzir o mundo, aqui, não é interpretá-lo a partir de um centro epistemológico, mas reconhecê-lo como multiplicidade viva, irreduzível a categorias totalizantes. A tradução torna-se, assim, um gesto de escuta ampliada – uma tentativa de responder ao mundo sem capturá-lo. Esse gesto se alinha a uma ética que recusa a exploração ilimitada e afirma a interdependência entre os seres.

Figura 4: Poesiamundo, Jornal Poesia(A)

02 | JORNAL poesia(A)

Inverno de 2025 | n.06

JORNAL poesia(A) | 03

poesiamundo)

Existem momentos em que a vida exige uma pausa, por respeito ao corpo ou à saúde emocional ou psíquica, ou por todos esses e outros motivos. Acredito, que se não ouvimos as orientações para essas pausas, o destino, ou melhor, a densa do destino, se encarrega de lhe impor a pausa devida. Essa deusa, que com o tear da Roda da Fortuna, busca em sua face tripartida a equilibrar partilha, sina e destino. É fato que quase nunca entendemos tudo o que se coloca diante de nós, mas as vezes, em raros momentos de visão desperta, compreendemos que aquele era o melhor a acontecer. Não é diferente comigo. Pelo contrário, sempre foi assim. Posso nomear cada uma das interferências da Fortuna em meu caminho, mas hoje vou contar apenas um trecho dele:

flavia quintanilha

DANÇANDO COM AS MOIRAS

Revista e movimento de Clara

O que considero "o primeiro ano do jornal poesia" tem um percurso de 14 meses, vivido nas primeiras 5 edições. É preciso deixar claro, antes do relato, que tenho uma característica de entregar-me àquilo que acredito como um hiperfoco que me impulsiona levada no fluxo dos acontecimentos. Quem acompanha o jornal poesia(A) desde seu primeiro número sabe disso, e conhece parte dessa aventura. Mas como as narrativas são incompletas, vemos apenas aquilo que conseguimos, diante da escolha de quem se mostra. Iniciamos as atividades com apoios valiosos das escritoras que enviaram seus poemas, das conselheiras com suas contribuições nas colunas e que até hoje atuam junto comigo na curadoria dos poemas, das colaboradoras, das autoras convidadas, das assinantes e dos assinantes que desde antes do primeiro número impresso já haviam depositado seu apoio naquilo que ainda era projeto. Tudo isso e minha devoção à poesia moveu cada movimento feito para dar vida e manter o jornal pulsando. Compreendi, nessa vida de editora do jornal poesia(A), que além de poeta como essência minha, existe algo superior que me lança em algo ainda maior, a poesia. A compreensão da poesia como a própria arte, aquilo que faz tudo existir e ser e que transforma minha de-

voção em sina. Eu sei, apenas aceitar. Aceito o movimento desse tear, dessa roda que gira e gira e que me fez ir até vocês, leitoras e leitores, com a poesia que se materializa em jornal. Em correr pelo Brasil levando uma parte, não toda, da história da poesia feita por mulheres, através de seus poemas, crônicas, contos, imagens. Sina minha em não pensar duas vezes ao investir tudo o que tenho, para proporcionar uma pausa poética em sua vida. Sina em não escapar dos dentes ferozes de um neoliberalismo capitalista travestido em festa literária interseccional, e que arranca com dentes famintos o pouco de editoras minúsculas como eu. E que mesmo, após o massacre de outubro passado, nos levantamos lentamente e dos escombros e dividas voltamos com uma edição ainda mais forte e bela. Mas a pausa a qual me referi no início, não foi a dívida que nos fez ver o precipício da falência. Foram duas fraturas, poeticamente instaladas na força do apoio e movimento. Tive que ficar 4 meses quieta, até que meu tornozelo se recuperasse. Tempo o bastante para olhar profundamente para isso tudo e saber que se existe uma grande força que rende nos parat é porque temos um grande desígnio.

Partilha na chegada de Liberman

Mas a Roda da Fortuna continua a girar e nossa força, dedicação e alegria é feita da partilha pelo amor à poesia. Nessa mesa farta de afetos, desde nossos primeiros dias, entre pessoas que vieram e se foram, permanecem as que comungam do espaço poético que o jornal poesia(A) abre. Espaço que nos proporciona reduzir a velocidade e olhar para o

mundo como fonte infinita da poesia. Espaço revolucionário, por reafirmar e amplificar as vozes das poetas e suas raízes. Integar esse lugar, somar respeito e afetos e ao mesmo tempo compartilhar sonhos é o que nos fortalece e que me faz compreender o significado da partilha. Quando fui abruptamente parada, estava vendo a melhor maneira de conversar com Maria Teresa Horta e já havia gravado a conversa com a Heloísa Teixeira. A possibilidade de falar com essas duas mulheres extraordinárias é combustível o suficiente para continuar. A conversa com Helô foi transformadora. Em pouco tempo sai de nosso encontro virtual cheia de ideias e energia para tocar em frente, criamos novos projetos, ela integrou o conselho do jornal, fazemos de poesia e política – podem ler parte da conversa na página 12 e ouvir a conversa na íntegra em nosso podcast – mas poucos dias depois sofri o acidente que me fez parar por meses e nesse período perdimos a Maria Teresa e a Helô. Com isso cai em um lugar ainda mais profundo. Questiono minha existência, a existência do jornal e a razão de estarmos num mundo tão árido. Confesso que, diante das necessidades materiais, da impossibilidade de me locomover, das dores físicas, da ausência de todos que só estavam em contato por vaidade, quase desisti. A partir daí, fui me conectando com quem realmente importa, com quem entendo por que existe o jornal poesia(A), com aquelas pessoas que não silenciam quando é necessário marcar afeto. Quando estamos enfermos, queremos mesmo um alô com carinho. Essas mesmas pessoas que mantiveram sua contribuição para o jornal, mesmo sem saber quando ele voltaria e se voltaria. E

depois dessa peregrinação ao recôndito da dívida, em um momento singular e quase invisível da passagem de uma gavota ao voar à beira mar, eu ali sentada e vendo, ela a passar em minha frente e ao olhar em meu olho percebi que fazíamos parte do mesmo, da todo, e só podemos fazer o que viemos para fazer. A gavota não reclamava naquele dia de vento, que tornava quase impossível seu voo. Ela já estava ali quando cheguei, e fiquei por horas até ela passar em minha frente. Ela apenas voava. Não desistia, nem fraquejava. Ela apenas era ela e fazia aquilo o que tinha que fazer. Ao perceber seu desígnio, percebi o meu próprio e tudo se acalmou em mim. Pude emergir de meu mergulho, viva.

Dança na chegada de Atropos

A partir da Maria Teresa Horta, da Heloísa Teixeira, da Claudia Silva (amiga que também se foi nesse período), mulheres que fizeram da sua vida o amor à poesia, essa arte que faz tudo pulsar, me entristeceu como nunca podia imaginar. Mas foi só ver que a tesoura de Atropos não tem hora nem lugar preciso, me faz acreditar que só posso fazer o que tenho para fazer. Só tenho o agora. Não sei quando o destino irá me retirar de cena, mas enquanto estiver aqui estarei pela poesia. Pelo jornal poesia(A). Convido, amorosamente, você que lê esse número, a vir caminhar comigo. Conceda esse espaço em seus dias. Apoie nossa existência pelo nosso site jornalpoesia.com.br, pelo apoio@jornalpoesia.com.br, pela lei de renúncia fiscal para a conta no Banco do Brasil 001, agência 0108-2, conta corrente 125.532-6. Junte-se à revolução poética das mulheres!

poesi(A)

Inverno de 2025 | ano 2 | n.06

ISSN 2965-6869
CNPJ 40.056.073/0001-97

DISTRIBUIÇÃO NACIONAL
cada número pelo site ou
POR ASSINATURA

EDITORA
Flavia Quintanilha

PROJETO GRÁFICO
E ILUSTRAÇÃO
Danielle Hegmann

CONTATOS
Londrina | PR | (43) 99115023
Florianópolis | SC | (48) 9855-5844
e-mail: info@jornalpoesia.com.br
Instagram: [jornalpoesia](https://www.instagram.com/jornalpoesia)
www.jornalpoesia.com.br

CONSELHO EDITORIAL
Constância Lima Duarte - UFMG
Clis Lira - Universidade da Georgia
(de memória) Heloísa Teixeira - UFPAJAL
Isabela Melini - UFSC
Jayme Santos - UFSC
Mônica de Faveri - UDESC
Maria Alice Bragança - AGES
Patricia Peres - UFSC
Priscila Monteiro - Universidade de Coimbra

Fonte: Jornal Poesia (2025)

Essa concepção de tradução como práxis também implica reconhecer o valor da recusa. Nem tudo deve ser traduzido; nem toda experiência se deixa dizer sem perda ou violação. Há momentos em que a tradução mais ética é a suspensão, o silêncio, a preservação do não-dito. Essa recusa não é negação do outro, mas respeito por sua alteridade. Sustentar o intraduzível é reconhecer que o mundo não se oferece inteiramente à linguagem, e que essa incompletude é constitutiva da experiência humana.

Ao assumir essa posição, a tradução se distancia de projetos universalizantes que pretendem integrar toda diferença a um sistema homogêneo de sentido. Em vez disso, ela se inscreve como prática situada, consciente de suas limitações e de seus riscos. Traduzir não é salvar o outro pela compreensão, mas conviver com aquilo que escapa. Essa convivência exige humildade, paciência e disposição para o erro.

A autoria, nesse contexto, deixa de ser compreendida como instância soberana de controle do sentido. O autor – seja poeta, tradutor ou pesquisador – torna-se um mediador precário, alguém que sustenta a passagem sem dominá-la. Escrever,

traduzir e pesquisar convergem, assim, para um mesmo gesto: o de habitar a linguagem sem se apropriar dela. A escrita acadêmica, quando atravessada por essa consciência, deixa de ser mero dispositivo de validação institucional e se transforma em espaço de experimentação ética.

Essa perspectiva redefine também o lugar da pesquisa em Estudos da Tradução. Em vez de buscar modelos explicativos universais, propõe-se uma atenção radical às práticas concretas e aos modos de existência que elas engendram. O conhecimento não se apresenta como acúmulo de dados, mas como transformação do olhar e da escuta. Pesquisar, aqui, é deixar-se afetar pelo objeto, ou, mais precisamente, pelo encontro que o objeto possibilita.

Não se trata, portanto, de concluir este capítulo com uma síntese ou com proposições normativas. A razão poética resiste ao fechamento. Ela opera por abertura, por clarões que surgem e se retraem. A tradução, compreendida como práxis ética, permanece em movimento, sempre inacabada. O que este percurso oferece não é uma resposta definitiva, mas um modo de estar em linguagem – atento ao silêncio, responsável pelo dizer, aberto ao mundo.

Talvez seja justamente nesse gesto – discreto, insistente, incompleto – que a tradução revele sua potência mais profunda: não a de explicar o mundo, mas a de tornar possível a vida em comum, mesmo quando o sentido falha, mesmo quando as palavras não bastam.

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Falo daqui, dos confins do mundo, para onde aqueles primeiros vieram.
 Uns sem vontade, obrigados, fugidos, roubados, escravizados,
 e alguns nas mãos da impiedosa ganância de fundar além-mar a fortuna.
 Eu, um resultado de várias gerações que se deu mulher.
 Carrego em mim todas elas, carrego em mim cada uma delas.
 Sou resultado da narrativa limitada.
 Limitada daquilo que foi testemunhado, inventado.
 Moralismo, puritanismo e minha origem foi chicoteada, violentada,
 apaziguada no tempo do que esquecemos
 e refizemos ao re-narrar a história.

Flavia Quintanilha¹⁵⁸

Faço aqui meu papel, tornar-me narradora não apenas de minha própria vida, mas de meus pensamentos levados a público. Escolho, como ficou claro, um percurso tortuoso até encontrar o que vim para buscar. Ironicamente, ou como a deusa do destino assim ordenou, tenho também a raiz na filosofia e na poesia, como María Zambrano. Não por escolha, mas por pura devoção. Nada se explica por ser eu filha de duas divindades, mas aclara o sentido das escolhas e a compreensão pelo caminho que tomei. Filosofia, poesia, ética, justiça, cuidado, hermenêutica, tudo para mim poesia, poesia, poesia. É aqui que defendo minha própria existência.

Inicialmente, definir minha ideia de linguagem serve como uma espécie de bússola para apontar o caminho. Assim, adentrar nos meandros da ética até chegar a sua raiz inicial, que se mostra maior que ela mesma, e ao fazê-lo em comunhão pelo veículo da poesia é, antes de ser ousado, necessário. O caminho a ser aberto deve, sem dúvida, considerar o que já foi feito pelas teorias no âmbito da filosofia moral e a isso tecer sua reverência. Mas soluções vêm de ações inovadoras e ousadas, da possibilidade de sair do círculo posto pela tradição e aceitação quase como um senso comum e abrir a trilha de uma nova possibilidade. Certamente não coloco esta tese como a precursora desse tipo de pensamento ou discurso, visto os inúmeros teóricos que citei aqui, mas reconheço e defendo o frescor da ideia ao ver as grandes transformações que estamos sendo chamados a realizar. Penso que este é sem dúvida o papel do filósofo, perceber a mudança que está latente e preparar o campo para que essa semente fecunde. Unir duas grandes áreas como sendo cooriginárias

¹⁵⁸ QUINTANILHA, F. R. **O silêncio do dia**. Florianópolis: Folha Editora. 2025. p. 21.

e em certo sentido interdependentes convida-nos a partir em busca da linguagem selvagem que há muito deixamos de ouvir. Nesta corajosa busca nos é imposto abrir mão de estruturas que foram criadas ao longo da história. Deixar de ver o mundo como “isto” ou “aquilo” nos liberta da realidade dual, soterra definitivamente o maniqueísmo que ainda vive disfarçado entre ideias de bem e dever e nos lança para a esfera *noética*, abertos para o ser que se tornará “qualquer”, como dito por Giorgio Agamben, pois a “singularidade exposta como tal é *qual-quer*, isto é, amável” e somente daí poderemos realizar algum tipo de transformação.

O amor é um estado de reunião e participação aberto aos homens: o ato amoroso a consciência é como a onda que, vencido o obstáculo, antes de se desmanchar, ergue-se numa plenitude na qual tudo – forma e movimento, impulso para cima e fora da gravidade – alcança um equilíbrio sem apoio, sustentado em si mesmo. Quietude do movimento. E do mesmo modo que através de um corpo amado entrevemos uma vida mais plena, mais vida que a vida, através do poema vislumbramos o raio fixo da poesia. Esse instante contém todos os instantes. Sem deixar de fluir, o tempo se detém, repleto de si. (PAZ, 1982, p. 29)

Atingir essa liberdade em termos spinozistas é evoluir para uma realidade em que o amor será sempre a norma e a criação será ilimitada. Há amor sem regras? Há limites para a liberdade de expressão? Para muitos não há amor sem regras. Pensar assim é o limite que ainda nos mantém enlaçados com a razão prática de Kant. Tem-se feito um esforço para remodelar este modelo de razão agarrada ao deontos, e se deixa passar o ponto ontológico da questão. Como se, ao darmos atenção a um lado, o outro lado se desequilibra. Minha saída é encarar não a razão, mas a racionalidade como uma função meta que é a própria linguagem. É o que J-P Sartre chama de consciência (o si) e P. Ricœur poética da vontade. Com a expectativa de atender a cada uma das exigências que a vida nos propõe ao fundamentar uma razão que se narra e quer e sabe disto. Tudo, tudo seria simples caso o ser humano não tivesse esta capacidade de explicar, pensar e formular através da ação linguística. Mas a capacidade de linguagem exige que se realize naturalmente. Tudo o que está no planeta está para o planeta. Quando nos vemos aptos a modelar essa capacidade linguística contaminamos a base de toda a linguagem. E saímos em busca de algo que filtre isso, que a purifique. Intencionalidade, moralidade, onde a linguagem carrega em si sua célula ética e poética. Essas duas grandezas também não estão e podem estar sujeitas à indiferença humana. São elas, a ética e a poética componentes de uma linguagem originária, o silêncio. Fazem com que a linguagem se realize e

também com que a teia se faça e se mantenha sem um mínimo esforço de poder. Que exista!

Toda a tradição essencialista, com as formulações de ideia de moral e de conduta foram fórmulas úteis no sentido de conter e aprimorar a ação humana e a expressão sobre o humano, mas nada irá dissociar, deter, lapidar essa lida. Os acontecimentos, a nossa interferência no mundo não passa de uma cultura construída sobre fundamentos nada confiáveis. Falácias bem elaboradas travestidas de normas, limites, o cercado. Como um lugar bem preparado para receber o bebê e dali ser possível controlá-lo na desculpa de cuidar dele, de não o deixar se ferir. E se as bases são falaciosas, é hora de deixar de ser. Já que tudo está às claras, não há mais o que sustente esta forma de vida! Nossa forma destruidora de habitar o planeta. Nem mesmo o planeta está para isso.

É urgente o momento de admitirmos que o caminho percorrido até aqui foi o que fizemos, e isso não pode ser mudado. Mas é possível que se trace um outro trajeto. Que se realize de outra maneira, o poético. Não há outra opção a não ser o deixar ser. Na liberdade de expressão que entendo como sendo a realização daquilo que ofereço aqui nesta tese. Não um resultado, um caminho. O ser que é pela linguagem originária ouve e sabe o que ouviu, fala e sabe o que diz. E por este motivo não abordo aqui a imposição de sanções quanto ao que se deve ou não veicular publicamente, como uma espécie de mentor ou tutor das manifestações públicas, mas que o próprio uso público da razão é capaz de nos fazer pensar e escolher outro caminho.

Para além do momento ético de meu percurso, que mostra o que me motiva à busca de novos caminhos, penso a tradução como o existir no mundo através de uma racionalidade que opera poeticamente. Ela, a poesia, a arte de perceber a realidade. Ela que adentra na clareira proporcionada pela realidade e lá, no silêncio existencial, cria. Viver é interpretar! Ser capacitado pela razão poética é imaginar um outro mundo.

Tecer o que entendo como a teoria da imaginação de María Zambrano, uma teoria fundamentada na razão poética, me possibilita pensar a tradução como toda ação de se estar no mundo. Se pensarmos na tradução em si, entre línguas, ela está e liberta aquela pessoa que traduz a criar, a ser também, em certo sentido, um autor. Essa estrutura dada pela própria filósofa me possibilita traduzir sua própria teoria, visto

que para ela a palavra é aberta e a razão poética é pura criação. Também me coloca na possibilidade de defender a existência de uma racionalidade poética que nos faz estar no mundo sem sucumbir à razão tradicional e nem à mentira da ideia de falta. Essa razão proposta pela M. Zambrano também nos torna humanos-humanizados. Nada de todos contra todos, humanar-se.

A reflexão desenvolvida ao longo deste trabalho permite afirmar que a razão poética não constitui uma alternativa marginal à racionalidade filosófica, mas um modo legítimo de pensar que se mantém fiel à complexidade da experiência humana. Ao recusar a redução do sentido à clareza conceitual, María Zambrano abre um espaço no qual linguagem, ética e tradução se entrelaçam de maneira indissociável.

Nesse percurso, a tradução revelou-se não apenas como prática linguística, mas como figura paradigmática de uma racionalidade que opera na mediação, no risco e na escuta. Traduzir, assim como pensar poeticamente, é aceitar a incompletude como condição e reconhecer que toda compreensão é sempre provisória. Essa atitude não enfraquece o pensamento, mas o torna mais atento às exigências do real.

Acredito que é tempo de buscarmos outras alternativas a se estar no mundo, por essa razão a criação do jornal *poesi(A)*. Uma estratégia para tirar algumas pessoas um pouco das telas e proporcionar que entrem em contato com algo que as sensibilize. Pelo mesmo motivo, e também pela minha manifestação no mundo, realizar-me, através da *poesiamundo*. É urgente que possamos nos manifestar através daquilo que nos faz amar. Abandonar o que nos oprime, o que nos tolhe, o que nos sufoca e nega nossa humanidade. É tempo de resgatar nossa racionalidade primitiva, aquela que nasceu do silêncio e se manifesta pela poesia.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. L'archiologia. **Instituto Italiano per gli studi Filosofici 2019**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qPINXrSDAr8>. Acesso em 07 dez. 2025.
- AGAMBEN, G. **La voce**. Instituto Italiano per gli studi Filosofici 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Qkvlp4hUpL4>. Acesso em 07 dez. 2025.
- AGAMBEN, Giorgio. **Ideia da prosa**. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- AGAMBEN, Giorgio. **Quando a casa queima: sobre o dialeto do pensamento**. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Belo Horizonte: Âyiné. 2021. 96 p.
- ANSCOMBE G.E.M., **Modern Moral Philosophy**, Philosophy, vol. 33, No. 124 (jan. 1958), pp. 1-19
- ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução de Ana Maria Valente. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.
- BARROS, Manoel de. **Meu quintal é maior que o mundo: antologia**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015.
- BEJAMIN, W. **Escritos sobre mito e linguagem**. Tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. Rio de Janeiro : Editora 34, 2013.
- BERMAN, Antoine. **L'épreuve de l'étranger**. Paris: Gallimard: Paris, 1984.
- BOSI, Alfredo. **O ser e o tempo da poesia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- BUNDGAARD, A. (2020). **Om María Zambrano Claros del bosque**. In J. Sengupta Carstensen, & A. Vermehren Holm (Eds.), Tidsskrift for naturkritik, Nr.5 Jan-Dec 2020 (1.udgave ed., Vol. Nr.5, pp. 147-151). Ny Jord.
- FANON, Frantz. **Les damnés de la terre**. Paris: François Maspero, 1961.
- FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- FANON, Frantz. **Peau noire, masques blancs**. Paris: Éditions du Seuil, 1952.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- GADAMER, H-G. **Verdade e método: complementos e índice**. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis : Vozes, 2002.

GILLIGAN, Carol. **On "Difference and The Contribution of Feminist Care Ethics"**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=sRv4AY82kU0>. Acesso em: 18 dez. 2025.

GILLIGAN, Carol. **On Women and Moral Development**. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=2W_9MozRoKE. Acesso em: 18 dez. 2025.

GILLIGAN, Carol. **Une voix différente: pour une éthique du care**. Trad. V. Nurock, préf. S. Laugier, Champ Flammarion, 2008.

GREISCH, Jean. **L'âge herméneutique de la raison**. Paris : Les Éd. du Cerf, 1985.

GREISCH, Jean (org.). **Philosophie, poésie, mystique**. Paris: Beauchesne, 1999. 160 p. (Collection Le point theologique, 18).

GULLAR, Ferreira. Não-coisa. *In*: **Recanto das Letras**. Disponível em: <https://www.recantodasletras.com.br/poesias/6614069>. Acesso em 08 dez. 2025.

GULLAR, Ferreira. No corpo. *In*: **Recanto das Letras**. Disponível em: <https://www.recantodasletras.com.br/poesias/6898127>. Acesso em 08 dez. 2025.

HEIDEGGER, Martin. **Poetry, language, thought**. New York : Harper & Row, 2000.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução de Fausto Castilho. Ed. alemão-português. Rio de Janeiro: Vozes, 1982.

HEIDERMAN, Werner (org.). **Antologia bilingue de clássicos da teoria da tradução**. v 1. 2 ed. rev. e ampl. Florianópolis: NUPLITT, 2010. p. 234-248

HILST, Hilda. **Júbilo, memória, noviciado da paixão**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

HIRSHFIELD, Jane. **Nine gates: entering the mind of poetry**. New York: Harper Collins Publishers Inc, 1997.

ISER, W. **O ato da leitura: uma teoria do efeito estético**. Tradutor Johannes Kretschmer. v. 2. São Paulo : Editora 34. 1999.

JEFFERS, Robinson. **Carmel Point**. Disponível em: <https://poets.org/poem/carmel-point>. Acesso em: 18 dez. 2025.

JORNAL POESIA. Disponível em: <https://www.jornalpoesia.com.br/>. Acesso em 07 dez. 2025.

JORNAL POESIA, Londrina, n. 1. set. 2023, 16 p.

JORNAL POESIA, Londrina, n. 2. dez. 2023, 16 p.

JORNAL POESIA, Londrina, n. 3. fev. 2024, 16 p.

JORNAL POESIA, Londrina, n. 4. maio 2024, 16 p.

JORNAL POESIA, Londrina, n. 5. set. 2025, 24 p.

JORNAL POESIA, Londrina, n. 6. jun. 2025, 24 p.

KEARNEY, R. Introduction: Ricœur's philosophy of translation. *In*: Ricœur. P. **On translation**, London and New York : Routledge, 2006.

KITTAY, Eva. 2011. The Ethics of Care, Dependence, and Disability. *In* **Ratio Juris**. vol. 24 No. 1 March 2011 (49–58).

KOLODY, Helena. Viagem infinita, 1999. *In*: DEMARCHI, Ademir (org.). **101 poetas paranaenses: V.1 (1844-1959)**: antologia de escritas poéticas do século XIX ao XXI. Curitiba: Biblioteca Pública do Paraná, 2013. Disponível em: https://www.bpp.pr.gov.br/sites/biblioteca/arquivos_restritos/files/documento/2021-03/101_poetas_paranaenses_v1.pdf. Acesso em 08 dez. 2025.

LOPARIC, Zeljko (org.). **Winnicott e a ética do cuidado**. São Paulo: DWWeditorial, 2013.

MIDGLEY, Mary. **Besta e homem**: as raízes da natureza humana, 1979. Tradução de Ana Beatriz de Katina Katinsky e Regina Andres Rebollo. Disponível em: <https://criticanarede.com/bestaehomem.html>. Acesso em: 09 dez. 2025.

MIGNOLO, Walter D. **The darker side of Western modernity**. Durham: Duke University Press, 2011.

MIGNOLO, Walter D. and WALSH, Catherine E. **On decoloniality**: concepts, analytics, praxis. New York : Duke University Press 2018.

MIRANDA, Antonio. **Metapoema**. Disponível em: https://www.antoniomiranda.com.br/poesia_ilustrada/portugues/metapoema.html. Acesso em: 09 dez. 2025.

MUNDO. *In*: Dicionário PRIBERAM da Língua Portuguesa. Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/mundo>. Acesso em: 08 dez. 2025.

NORD, Christiane. **El funcionalismo en la enseñanza de la traducción**. Mutatis Mutandis, v. 2, n° 2, 2009, p. 209-243.

NUNES, Benedito. **Introdução da filosofia da arte**. 4. ed. São Paulo: Ática, 1999. Disponível em: <https://cultureinjection.wordpress.com/wp-content/uploads/2021/04/nunes-benedito.-introducao-a-filosofia-da-arte.pdf>. Acesso em 08 dez. 2025.

PAZ, Octavio. **O arco e a lira**. Tradução de Olga Savary. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

PAZ, Octavio. **Os filhos do barro**: do romantismo à vanguarda. Tradução de Olga Savary. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

PAZ, Octavio. **Signos em rotação**. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. Rio de Janeiro: Perspectiva, 1996.

PELLAUER, David. **Comprender Ricoeur**. Tradução de Marcus Panchel. São Paulo: Vozes, 2009.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 17. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2023. 512 p.

PLATÃO. Sophistês. In: **Œuvres complètes**. Paris: Les Belles Lettres, 1994.

PLATÃO. **O sofista**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.

PLATÃO. Théétète. In: **Œuvres complètes**. Paris: Les Belles Lettres, 1994.

PLATÃO. **Teeteto**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.

PORTOCARRERO, Maria Luísa. **Conceitos fundamentais de hermenêutica filosófica**. Coimbra, 2010. Disponível em: https://www.uc.pt/fluc/uidief/textos_publicacoes/conceitos_de_hermeneutica. Acesso em 07 dez. 2025.

POUND, Elza. **ABC da poesia**. Tradução de Augusto de Campos e José Paulo Paes. 11. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

QUINTANA, Mário. **Esconderijos do tempo**. Porto Alegre: L&PM, 1980. Disponível em: <http://www.jornaldepoesia.jor.br/quinta.html#ospoemas>. Acesso em: 08 dez. 2025.

QUINTANILHA, F. R. **O silêncio do dia**. Florianópolis: Folha Editora, 2025

QUINTANILHA, Flavia Renata. "Retórica - poética - hermenêutica" de Paul Ricoeur. **KÍNESIS - Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia**, Marília (SP), Vol. XV, nº 38, julho 2023, p. 380-392. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/14344>. Acesso em 07 dez. 2025.

RICŒUR, Paul. **Da metafísica à moral**. Tradução de Sílvia Menezes e António Moreira Teixeira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997

RICŒUR, PAUL. **Do texto à acção**. Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: Editora Rés, 1991.

RICŒUR. P. **La métaphore vive**, Paris: Éditions du Seuil, 1975.

RICŒUR, Paul. **Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique**. Paris: Éditions du Seuil, 1969.

RICŒUR, P. **O justo: vol. 1: a justiça como regra moral e como instituição justo**. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

RICŒUR, P. **O justo: vol. 2: justiça e verdade e outros estudos**. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

RICŒUR, P. **Sobre a tradução**. Tradução de Patrícia Lavelle. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2012.

RICŒUR, P. **Sur la traduction**, Paris : Bayard, 2004.

RICŒUR, Paul. *A função hermenêutica do distanciamento*. Tradução Hilton Japiassu. In: **Interpretação e ideologias**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

RICŒUR, Paul. Narratividade, fenomenología y hermenéutica. In: **Anàlisi 25**, 2000, p. 189-207. Disponível em: <https://raco.cat/index.php/Analisi/article/view/15057>. Acesso em 07 dez. 2025.

RICŒUR, Paul. **O discurso da ação**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70. 2013.

RICŒUR, Paul. **O si-mesmo como outro**. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes. 2014.

RICŒUR, Paul. Rhétorique-Poétique-Herméneutique. In: MEYER Michel, **De la métaphysique à la rhétorique, essais à la mémoire de Chaïm Perelman avec un inédit sur la logique**, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1986. p. 143-155. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/S0012217300012634>. Acesso em 07 dez. 2025.

RICŒUR, P. **Tempo e narrativa**: tomo I. Tradução de Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papyrus, 1994.

RICŒUR, P. **Tempo e narrativa**: tomo II. Tradução de Marina Appenzeller. Campinas, SP: Papyrus, 1994

RICŒUR, P. **Tempo e narrativa**: tomo III. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas, SP: Papyrus, 1994

SARTRE, Jena-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Tradução de João Batista Kreuch. Rio de Janeiro: Vozes, 2017

SHELLEY, Percy Bysshe. **Uma defesa da poesia e outros ensaios**. Tradução de Fabio Cyrino e Marcella Furtado. São Paulo: Landmark, 2008.

SIMMS, Karl. **Paul Ricœur**. London: Routledge Critical Thinkers, 2003.

SNYDER, Gary. **Re-habitar**: ensaios e poemas. Tradução de Luci Collin. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2005.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética: edição bilingue (latim-português)**. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. 3. ed. rev. e ampl. Bilingue (Latim/Português). São Paulo: Autêntica Editora, 2007.

STEINER, George. **Après Babel une poétique du dire et de la traduction**. Paris: Éditions Albin Michel, 1998.

STEINER, George. **Depois de Babel: questões de linguagem e tradução.** Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Curitiba: Editora UFPR, 2005.

SZYMBORSKA, Wisława. **Poemas.** Tradução de Regina Przybycien. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

SZYMBORSKA, Wisława. **Poemas.** Tradução de Regina Przybycien. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

TAYLOR, George H. Understanding as Metaphoric, Not a Fusion of Horizons. 104-118. In: Francis J. Mootz III e George H. Taylor (eds.), **Gadamer e Ricoeur: Critical Horizons for Contemporary Hermeneutics.** Continuum, 2011, 297 p.

TODOROV, Tzvetan. **A literatura em perigo.** Tradução de Caio Meira. 5. ed. São Paulo: Difel, 2012.

TODOROV, Tzvetan. **Literature and its theorists: a personal view of twentieth-century criticism.** Ithaca: Cornell University Press, 1987.

VERGÈS, Françoise. **Le féminisme décolonial.** Paris: La Fabrique Éditions, 2019.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial.** Tradução de Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

WALSH, Catherine. **Pedagogías decoloniales.** Quito: Abya-Yala, 2013.

WEINSHEIMER, J. **Philosophical hermeneutics and literary theory.** New Haven & London: Yale University Press, 1991.

ZAMBRANO, María. **Amo meu exílio.** Tradução de Flavia Renata Quintanilha. Florianópolis: Folha Editora, 2024.

ZAMBRANO, María. Amo mi exilio. Source: Renacimiento, No. 27/30, **Las Literaturas del Exilio Republicano de 1939 (2000)**, p. 184-185. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40515566>. Acesso em 07 dez. 2025.

ZAMBRANO, María. **Claros del Bosque.** Barcelona: Seix Barral, 1986.

ZAMBRANO, María. **Delirio y destino.** Madrid: Cátedra, 2012.

ZAMBRANO, María. **El hombre y lo divino.** Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2007.

ZAMBRANO, María. **El sueño creador.** Madrid: Alianza Editorial, 2023.

ZAMBRANO, María. **Filosofia e poesia.** Tradução de Fernando Miranda. São Paulo: Moinhos, 2021.

ZAMBRANO, María. **Filosofía y poesia.** México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

ZAMBRANO, María. **La Confesión: género literario.** Madrid: Fundación María Zambrano & Ediciones Siruela, 1995.

ZAMBRANO, María. **Notas de un metodo**. 2 ed. Madrid: Mondadori, 1989.

ZAMBRANO, María. **Persona y democracia**. Madrid: Alianza Editorial, 1996.

ZAMBRANO, María. **Poemas**, Edición de Javier Sánchez Menéndez. Sevilla: La Isla de Siltolá, 2018, 212 p.