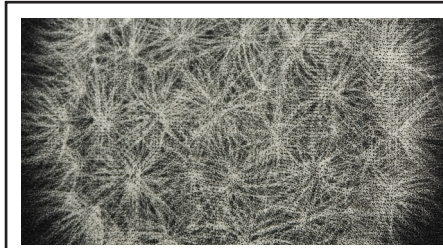
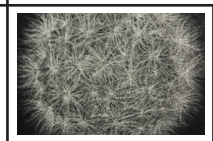


ARTIGOS





LEITURA E ESCRITA NO CAMPO FILOSÓFICO-EDUCACIONAL

Nadja Hermann*

Resumo – O artigo apresenta a leitura na perspectiva da hermenêutica filosófica, conforme a propôs Hans-Georg Gadamer (1900-2002), pelas suas possibilidades de expor como se produz o sentido daquilo que se lê, para além de uma interpretação tradicional. Situa a leitura e a compreensão de textos no horizonte da historicidade e das condições culturais, capaz de enfrentar a questão da pluralidade de sentidos. Com isso, a leitura se afasta de um ato da mera subjetividade, assim como também de uma ideia equivocada de que qualquer interpretação seria possível, para colocá-la na interação entre texto e leitor. Num segundo passo, o artigo inventaria as consequências disso para a escrita de textos filosóficos, bem como apresenta os diferentes tipos de escrita, que se constituíram na tradição da filosofia ocidental.

Palavras-chave: leitura, escrita, interpretação, hermenêutica filosófica, Hans-Georg Gadamer.

Reading and writing in the educational–philosophical field

Abstract – This article presents the act of reading from a philosophical hermeneutic perspective, as proposed by Hans-Georg Gadamer (1900-2002), due to the possibilities of exposing the production of meaning in what is read to a level beyond the traditional interpretation. It places reading and text comprehension on the horizon of historicity and cultural conditions, with these being able to defy the issue of the plurality of meanings. This being so, the act of reading distances itself from an act of mere subjectivity, and also from the erroneous idea that any interpretation is possible, to be placed it in the interaction between the text and the author. Eventually, the article describes the consequences of such perspective for the writing of philosophical texts and the different types of writing which constitute the traditional western philosophy.

Keywords: reading, writing, interpretation, philosophical hermeneutics, Hans-Georg Gadamer.

“Melhorar o estilo – isso significa melhorar o pensamento e nada mais.”
(Nietzsche)

* Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Pesquisadora do CNPq.

PRELÚDIO

Leitura e escrita remetem-se reciprocamente, embora exijam habilidades específicas. Estão inter-relacionadas pelo próprio caráter da compreensão e pelo modo como nossa cultura estabeleceu as formas de transmissão cultural. Quem lê interpreta o sentido daquilo que alguém escreveu, e quem escreve o faz para um leitor que esteja disponível a descobrir, interpretar, decodificar sentidos. E ambos, leitor e escritor, estão envolvidos com o pensamento, a linguagem e a compreensão. Ambos falam de sentido, de caminhos que se abrem, de perspectivas que se configuram.

O que, porém, é isso que chamamos leitura? E o que é escrita? A escrita se relaciona com a comunicação do pensamento? Que papel tem a leitura no mundo simbólico? Que tipo de atividade a leitura descreve? Lemos sinais em diferentes materiais, ambientes e circunstâncias – como o sintoma num corpo, uma estrela no céu, uma letra num código: a tudo isso denominamos leitura? Toda a leitura é uma interpretação?

Atualmente, cresce o interesse pelo sentido da leitura, em diversos aspectos: histórico, antropológico, cultural, filosófico, sobretudo pela importância que ela assume na cultura do humanismo. Sloterdijk (2000, p. 7) a ela se refere como "uma comunicação propiciadora de amizade", decisiva para o próprio desenvolvimento da filosofia: "Que a filosofia escrita tenha logrado manter-se contagiosa, desde seus inícios, há mais de 2500 anos, até hoje, deve-se ao êxito de sua capacidade de fazer amigos por meio do texto". Ou seja, todos os humanismos se desenvolveram graças à ação transformadora da leitura, que estabelece uma comunicação entre o leitor e o escritor.

Alberto Manguel (1997, p. 20), em *Uma história da leitura*, oferece uma multiplicidade de exemplos de leitura, que ele nomeia "a mais civilizada das paixões":

[...] desde o amante que lê o corpo da amada, o psiquiatra que lê os sintomas perturbadores da alma, o pescador que lê as correntes do oceano, até o arquiteto japonês que lê a terra sobre a qual será erguida uma casa, para protegê-la das forças malignas. E, contudo, em cada caso é o leitor que lê o sentido; é o leitor que confere a um objeto, lugar ou acontecimento uma certa legibilidade possível, ou que a reconhece neles; é o leitor que deve atribuir significado a um sistema de signos e depois decifrá-lo. Todos lemos a nós e ao mundo à nossa volta para vislumbrar o que somos e onde estamos. Lemos para compreender, ou para começar a compreender.

Hans-Joachim Griep (2005), na obra *Geschichte des Lesens*, considera a posição de Manguel "muito literária", pois o que se produz é um "princípio de legibilidade do mundo, uma metáfora". A leitura – afirma Griep – "é um produto da evolução". Como nós lemos ou podemos ler é especificamente cultural. Contudo, encontramos semelhança em todas as culturas na decifração de sinais. O significado da leitura é metafórico, porque ele é deduzido daquilo que nós compreendemos e que lhe está subjacente. E seu conceito não é inequívoco, pois há uma multiplicidade de indicações culturais específicas para esse fenômeno.

De acordo com Griep (2005, p. 9-12), desconhecemos um fundamento para o começo da leitura. Se os mais antigos registros arqueológicos encontrados para oferecer significado e informação são as pinturas das cavernas (há aproximadamente 50 mil anos), daí não se deduz que o caminho da escrita seria uma passagem de imagens mais rudes, como o desenho de animais, para a escrita complexa de caracteres e de palavras. Essa é uma visão muito linear e nos conduziria ao erro. Sobre o começo dessa atividade para a humanidade, há duas narrativas reveladoras de sua importância para o desenvolvimento da cultura. Uma delas refere-se à leitura de sinais no espaço, de estrelas no firmamento, como forma de orientação espacial e temporal; a outra é a leitura de sintomas do corpo doente, como um modo de sobrevivência das tribos. Ambas, segundo Griep (2005, p. 11), teriam "fortes pressuposições para o desenvolvimento da cultura e da ética".

A leitura e a escrita relacionam-se, portanto, com o próprio desenvolvimento do espírito e estão perpassadas pela dimensão histórica e cultural e pelas inovações tecnológicas. Podemos lembrar aqui as consequências da descoberta da imprensa na ampliação dos sistemas educacionais, no crescimento da capacidade de leitura e na maioria do indivíduo e da ciência, de um modo impen-sável para o homem medieval. Isso abre perspectivas que não mais cessam, como observa Griep (2005, p. 221): "O leitor entra na infinita galáxia de Gutemberg".

Pode-se ainda referir a alfabetização obrigatória, a partir da época moderna, como expressão de um desiderato político-social e a inclusão, nos currículos escolares, dos clássicos como uma demonstração da força da leitura para o humanismo burguês e de sua pretensão formadora. Ou seja, os livros alcançam um papel decisivo na formação, e saber ler passou a ser distintivo do acesso à cultura, o que justificaria a existência de cânon de leitura¹. Ainda na perspectiva do humanismo, a leitura assume um valor estético e artístico que pode nos transformar. Essa é a posição defendida por Harold Bloom: a leitura como uma atividade solitária, uma atividade do sujeito consigo mesmo, que atinge nossa interioridade. O leitor resgata, por meio da obra, aquilo que lhe pertence, que adquire brilho e possibilidade de recuperação pela arte. A leitura de textos literários nos remete ao outro de nós mesmos, uma forma de adquirir sabedoria. A crença de Bloom (2000) na leitura aparece também na obra *Shakespeare: a invenção do humano*, em que destaca a capacidade de os personagens shakespearianos se recriarem, e com isso o dramaturgo inventa o humano, nos ensina a entender os sentimentos humanos. Em *How to read and why?*, Bloom (2001, p. 28) faz uma afirmação surpreendente: "Shakespeare lê você de um modo muito mais completo do que você pode

1 – Harold Bloom (1995, p. 12), famoso crítico literário e humanista, publicou, em 1994, *O cânone ocidental*, no qual defende a existência de uma lista de obras de qualidade literária, de leitura obrigatória em nossa cultura. Os autores, que têm Shakespeare na centralidade, passando por Cervantes, Montaigne, Tolstói e chegando a Borges e Beckett, entre outros, foram escolhidos tanto pela "sublimidade" como pela "natureza representativa". No conjunto, as obras permitiriam enfrentar a diluição dos valores da cultura estética e literária, iniciada por volta dos anos 1970, em consequência de ideologias como o feminismo, o marxismo e o historicismo. A obra causou polêmica porque muitos a consideram um saudosismo insustentável, outros a acusam de elitismo cultural e outros ainda reclamam da incompletude do cânone.

lê-lo", argumentando que a leitura desse clássico proporciona diversos registros, dependendo da condição interpretativa do leitor, se o lê na juventude ou na idade adulta, à luz de quais repertórios. Por meio das grandes obras, os leitores acabam encontrando-se a si mesmos, o que não deixa de ser uma dimensão formadora da leitura.

Não é muito diferente a posição de Santayana (1995), que atribui às grandes obras literárias uma possibilidade de ajuda ao desenvolvimento pessoal. Além disso, reconhece uma aproximação entre filosofia e poesia, o que o leva a denominar Lucrecio, Dante e Goethe como poetas-filósofos, indicando o movimento da leitura entre a poética e a filosofia, que, como veremos mais adiante, repercute nas formas da escrita do texto filosófico.

Associados à ampliação dos sistemas escolares, livro e leitura produziram uma sociedade moldada pela escrita, segundo análises históricas de Certeau (1994), que acaba impondo um "sentido literal" à leitura. Essa literalidade é efeito de um poder social que autoriza, por parte de "clérigos", determinadas interpretações. A criatividade do leitor em interpretar, rompendo com o poder social, cresce na medida em que se afrouxam os mecanismos de controle, como se observa no período da Reforma. O leitor escapa a essa conformação, trapaceia, "insinuando sua inventividade nas brechas de uma ortodoxia cultural" (CERTEAU, 1994, p. 268). Na mesma perspectiva, Chartier (1988) reconhece os direitos do leitor na apropriação e produção de significados. Toda a história da leitura, diz Chartier (1988, p. 77),

[...] supõe, em seu princípio, essa liberdade do autor que desloca e subverte aquilo que o livro pretende lhe impor. Mas essa liberdade leitora não é jamais absoluta. Ela é cercada por limitações derivadas das capacidades, convenções e hábitos que caracterizam, em suas diferenças, as práticas de leitura.

Em confronto com a posição do humanismo clássico, o desconstrutivismo opera com uma estratégia de leitura que ultrapassa a intenção do autor, deslizando no texto, em busca de outro significado, de aporias que traem as intenções aparentemente explícitas do texto. De acordo com essa estratégia, não há sentidos preestabelecidos, senão que se há reinventá-los marginalmente. O texto é afetado pela ambiguidade, utiliza-se de metáforas, figuras diversas para opor-se ao mito idealista de que é possível uma fixação de sentido.

Com Proust (1997, p. 33) ocorre uma ruptura no papel tradicional conferido à leitura, não como uma desvalorização, mas na perspectiva de um acautelamento quanto aos seus pretendidos alcances para a vida espiritual, ou seja, "os limites de seu papel derivam da natureza de suas virtudes". Destaca que ela é uma "iniciação" e não pode ser elevada à condição de uma disciplina: "A leitura se encontra no umbral da vida espiritual, pode introduzir-nos nela, mas não a constitui" (PROUST, 1997, p. 39). Assim, distingue entre o papel "saudável" da leitura – quando "abre em nosso interior a porta de instâncias às quais não chegaríamos sós" – daquilo que se converte em papel "perigoso" quando

[...] em vez de despertar-nos à vida pessoal do espírito, a leitura tende a suplantá-la, quando a verdade já não se nos apresenta como um ideal que não está a nosso alcance pelo progresso íntimo de nosso pensamento e o esforço de nossa vontade, senão como algo material, abandonado entre as folhas de um livro como um fruto amadurecido por outros e que não temos mais que nos molestar em tomá-los das estantes das bibliotecas na continuação passivamente, em perfeita harmonia de corpo e mente (PROUST, 1997, p. 43).

Embora não seja objetivo desta breve introdução discutir se a pressuposição do caráter formador da leitura para o humanismo clássico se efetiva, e o que realmente permanece da leitura de um livro², é inegável a proximidade da leitura e da escrita com o desenvolvimento da filosofia e seu papel na formação do estudante de filosofia. Assim como não seria exagero destacar a relação entre escrever bem e ler, pois a experiência no ensino universitário aponta que o texto escrito pelos alunos reflete a estrutura estilística e argumentativa dos autores que leem, seja por um certo mimetismo, seja, então, pelo esforço de contrapor-se a determinadas influências.

Mesmo numa época em que os laços de comunicação e o vínculo social não mais resultam apenas das sínteses culturais promovidas pela leitura – uma vez que hoje estamos numa sociedade midiática e diante da revolução da internet –, a leitura é relevante e decisiva para a própria filosofia. Gadamer (1993a, p. 24) alertou para a importância do acesso aos clássicos da filosofia, por meio da leitura:

Faz parte da mais elementar experiência do trabalho filosófico que, quando se tenta compreender os clássicos da filosofia, eles fazem valer uma pretensão de verdade que a consciência contemporânea não pode rejeitar nem passar por alto. A ingênua autoconfiança do presente pode muito bem se rebelar contra isso [...]. Mas com toda a segurança, o pensamento será muito mais débil se alguém se nega expor-se a esta prova e preferir fazer as coisas a seu modo e sem olhar para trás. Temos que admitir que na compreensão dos textos dos grandes pensadores se conhece uma verdade que não seria alcançável por outros caminhos, mesmo que isso contradiga o padrão da pesquisa e do progresso.

Dado o estreito vínculo entre leitura, escrita e compreensão e o caráter valioso e insubstituível da leitura para os estudos filosóficos, busco apresentar a leitura na perspectiva da hermenêutica filosófica, conforme a propôs Hans-Georg Gadamer, pelas suas possibilidades de expor como se produz o sentido daquilo que se lê, para além de uma interpretação tradicional, situando a compreensão que resulta da leitura de textos no horizonte da historicidade e das condições culturais, capaz de enfrentar a questão da pluralidade de sentidos. Com isso, a leitura se afasta de um ato da mera

2 – Sobre isso, ver o interessante artigo de Antonio Gómez Ramos (2007).

subjetividade, assim como de uma ideia equivocada de que qualquer interpretação seria possível, para colocá-la na interação entre texto e leitor. Num segundo passo, pretendo inventariar as consequências disso para a escrita de textos filosóficos, bem como apresentar os diferentes tipos de escrita que se constituíram na tradição da filosofia ocidental.

LEITURA COMO EXPERIÊNCIA HERMENÊUTICA

Em sua principal obra, *Verdade e método*, publicada na Alemanha, em 1960, Hans-Georg Gadamer apresenta uma teoria da compreensão, que decorre dos textos que interpretamos e não mais opera com a tentativa de restaurar o sentido do passado, anteriormente dado pelo autor. Não conseguimos compreender a mudança radical que Gadamer faz no conceito compreensão se não o situamos como um ato do intérprete, no qual atua a historicidade. Embora as origens da hermenêutica sejam bastante recuadas no tempo³, a reformulação de Gadamer a situa como um modo de filosofar típico do século XX que tematiza a compreensão da experiência humana no mundo, um mundo que desde já se dá interpretado. Seu problema central é, então, a interpretação.

Gadamer recolheu as lições de Nietzsche, de que *não há fatos, mas apenas interpretações* e de Heidegger (1995), que em *Ser e tempo* afirma a temporalidade de toda a compreensão. Como consequência, todas as teorias produzidas são formações históricas, e isso muda pela base nosso arcabouço conceitual, atingindo o próprio conceito de verdade. Não podemos nos reportar ao passado, abstraído a época à qual pertencemos. O sentido do texto ultrapassa o autor, está entre o texto e o leitor. A hermenêutica defenderá, então, a perspectiva do próprio sujeito na participação viva das tradições históricas que nos determinam. Nas palavras de Gadamer (1993b, p. 43):

Ter um sentido histórico significa pensar expressamente no horizonte histórico que é coextensivo com a vida que vivemos e temos vivido. A consciência histórica não ouve mais belamente a voz do passado, senão que reflete sobre ela, trazendo o contexto em que está enraizado, para ver nela o significado e o valor relativo que lhe convém.

Como essa historicidade atua na constituição do sentido é o ponto de partida da hermenêutica. Para tanto, o filósofo formula um conjunto de elementos que constituem a compreensão: a estrutura da pré-compreensão (pré-juízos), a história efetual, o diálogo, a linguagem. Esse conjunto categorial fundamenta a hermenêutica e encaminha para o significado da leitura como uma experiência interpretativa.

3 - Segundo Palmer (1989, p. 44), o significado mais antigo refere-se à interpretação bíblica, ligado à necessidade de regras que orientassem a exegese das Escrituras. Sua pesquisa indica que, provavelmente, o uso mais remoto do termo aparece em 1654, no título da obra de J. C. Dannhauer, *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum*.

A pré-compreensão e a historicidade constituem os pressupostos da interpretação, que Gadamer retoma da estrutura circular da compreensão heideggeriana. Essa estrutura não pode ser descrita pelas categorias epistemológicas do sujeito e do objeto, uma vez que a compreensão do ser não é a compreensão do objeto, e nada compreendemos se não compreendemos a totalidade. O que aparece como objeto é o que deixamos aparecer, o que vem à luz.

Isso não significa que sujeito e objeto sejam modos de ser homogêneos. A correlação entre eles está sobre isso que é o modo de ser da historicidade, que traz implicações decisivas para a compreensão. Essa pressupõe pré-compreensão e não ocorre sem uma projeção antecipatória de sentido. Assim, ler e compreender um texto ou uma situação consiste na elaboração de um projeto prévio de sentido, que será substituído por novos projetos, até que opiniões equivocadas sejam superadas. Portanto, nunca temos uma compreensão desde já fechada. Há a necessidade de abrir-se à opinião do outro (expor-se), entregar-se ao texto. Essa receptividade é incompatível com um autocancelamento do intérprete; ao contrário, uma consciência hermenêutica pressupõe a incorporação das opiniões prévias e pré-conceitos, pelas quais o leitor se torna ativo na produção de sentido. Aqui se evidencia, em sua inteireza, a diferença entre a tradição epistemológica do iluminismo, com suas pretensões de isenção do sujeito cognoscente, e a experiência hermenêutica do compreender.

Os esquemas interpretativos prévios dados pela pré-compreensão impedem o abandono dos *pré-juízos* ou pré-conceitos como desejava o iluminismo. Assim, Gadamer recupera os preconceitos como constitutivos da realidade histórica do ser, revelando seu caráter produtivo. Não se trata de aceitá-los ou refutá-los, tampouco devem ser confundidos com o uso corrente do termo, mas de reconhecer que eles são a base do processo interpretativo, constituindo-se na orientação prévia de nossa experiência. Isso tem "suas conseqüências no que Heidegger ensinou sobre a produtividade do círculo hermenêutico e que eu formulei dizendo que não são tanto nossos juízos como nossos pré-juízos que constituem nosso ser" (GADAMER, 1994, p. 217).

A reabilitação do preconceito e o reconhecimento da existência daqueles que podem ser legítimos decorrem de nossa finitude e historicidade. Para demonstrar a distinção entre preconceitos legítimos e ilegítimos, Gadamer se vale da teoria iluminista, que distingue os preconceitos de precipitação, como forma de equívoco que conduz ao erro, daqueles provenientes da autoridade, condenáveis por não permitir o uso crítico da razão. Essa distinção apoia-se na oposição excludente entre autoridade e razão. O iluminismo tem uma atitude desfavorável diante da autoridade, submetendo-a sempre à crítica da razão, mas Gadamer quer demonstrar, contra a pretensão iluminista, que a autoridade só é fonte de preconceitos quando ela "usurpa o lugar do juízo". Nossa compreensão tanto de um texto como de uma situação se dá no horizonte de uma tradição à qual pertencemos, à qual estamos sujeitos, de modo que a historicidade é condição de possibilidade de nossa compreensão.

As considerações sobre a pré-estrutura da compreensão lançam outra perspectiva para o ato de ler. Ou seja, ele não se realiza sem o peso da historicidade, daquilo que constitui nossos esquemas interpretativos prévios. Assim, a pré-compreensão é o limiar que dá acesso à leitura do texto. Como o observa Nunes (1999, p. 76):

[...] na nossa situação, só interpretamos o que já compreendemos previamente, na medida de nossa facticidade, isto é, como *ser-no-mundo*, já circunscritos por objetos, vivendo em determinado estado de conexão com os outros. O "círculo hermenêutico" é, pois, uma expressão da nossa própria finitude.

Numa perspectiva hermenêutica, a leitura traz também a estrutura de inversão, da negatividade da experiência dialética. O que significa a negatividade? Diante de uma experiência, damos-nos conta de que aquilo que vivenciamos *não* é o que tínhamos pensado, *não* é o que havíamos suposto. Quando a consciência avança nisso e retorna, é que ela se faz consciência, ou se faz unidade consigo mesma – sabe-se a si mesma. A experiência então reconhece o estranho, o outro. Nesse esquema, ela é sempre superação e não pode ser pensada nos termos que a ciência concebe a experiência. Não se trata também de uma experiência que ensina isto ou aquilo, mas da experiência que "forma parte da essência histórica do homem".

Nesse aspecto, Gadamer lembra a dimensão educativa da experiência, que defrauda expectativas, trazendo a dor do crescimento. O que o homem aprende pela dor é a percepção de seus limites, por isso a experiência humana é a experiência da finitude. O homem experimentado

[...] sabe que não é dono nem do tempo nem do futuro, pois conhece os limites de toda a previsão e insegurança de todo plano. [...] A experiência hermenêutica não tem seu fim, nem dá acesso a uma forma suprema de saber (Hegel), senão que nela é onde em verdade a experiência está presente por inteiro e no sentido mais autêntico. A experiência ensina a reconhecer o que é real (GADAMER, 1993a, p. 433).

Nessa medida, um texto, um livro é um tu diante de nós, que nos interpela, tem algo a nos dizer e pode questionar nossos projetos prévios de sentido, nossos preconceitos, levando a revisá-los. A leitura é uma experiência que exige quebrar a resistência para abrir-se ao texto, para deixar valer a palavra do autor. Esse diálogo com o texto é feito a partir de um horizonte em que atuam os preconceitos e que são, como foi afirmado anteriormente, o limiar de acesso à leitura. A tradição age como um tu, que nos interroga, que nós não controlamos e que possibilita ampliar nosso horizonte interpretativo. Gadamer (1993a, p. 372) usa a ideia de horizonte para referir nossas possibilidades compreensivas como "o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que é visível, a partir de um determinado ponto". Desse modo, o horizonte simboliza o pensamento humano determinado pela sua finitude. Dependendo do horizonte, podemos ter uma leitura mais estreita, mais ampliada ou mais aberta, pois o "intérprete e o texto têm seu próprio horizonte e a compreensão supõe uma fusão desses horizontes" (GADAMER, 1994, p. 111).

A abertura ao outro (texto) implica fazer valer algo que o outro tem a dizer, superando o dogmatismo. Na experiência hermenêutica, isso significa reconhecer as pretensões da tradição, contra a certeza metodológica. Por isso, Gadamer (1993a, p. 23) afirma: "Compreender e interpretar textos

não é somente uma instância científica, mas pertence, com toda a evidência, à experiência humana do mundo".

A leitura, como interpretação, é um diálogo entre o texto e leitor que abre sentidos. Esse diálogo tem pressuposta "a estrutura da pergunta e resposta". O texto interroga o leitor e abre possibilidades de sentido que vão além do próprio texto. A pergunta traz a questionabilidade de algo, e o compreender do texto é resultado do processo de perguntar.

Uma pergunta deve ter um sentido, uma orientação, que a coloca sob uma determinada perspectiva. Destaca-se, desse modo, a importância da pergunta como *abertura*, que não fixa as respostas; ao contrário, o perguntar consiste em "deixar a descoberto a questionabilidade do que se pergunta". A pergunta que não tem essa abertura é uma pergunta aparente, como ocorre, muitas vezes, no processo pedagógico e retórico. Aí ela se transforma em um mera técnica, reduzindo suas possibilidades. Em vez de abrir-se, fecha-se no limite da resposta que já está sendo esperada.

Essa abertura, entretanto, encontra seu limite no horizonte em que se situa a pergunta, ou seja, nos pressupostos que a sustentam. As dúvidas sobre esses pressupostos deixam, por sua vez, a pergunta aberta. Portanto, é próprio da formulação da pergunta essa dualidade entre abertura e limitação.

Quando lemos, o texto nos faz perguntas, que exigem deixar o tema vir à luz. O diálogo entre o leitor e o texto possibilita condições de reflexão sobre um entendimento ainda não disponível, ou seja, oportuniza ao leitor fazer uma autorreflexão sobre seus próprios pontos de vista.

A primazia da pergunta para a compreensão, diz Gadamer, aponta, de maneira mais originária, a inadequação do método. Não há um método para ensinar a perguntar e é justamente com Sócrates que se criam os pressupostos – o perguntar e o querer saber pressupõem um saber que não se sabe, e as perguntas são conduzidas por meio da arte de desconcertar. O texto pergunta ao leitor e a pergunta abre o horizonte do outro, conduzindo o leitor para fora de suas próprias reservas.

O impulso daquele que não aceita opiniões preestabelecidas é o que promove a pergunta, proveniente da negatividade da experiência. Isso ocorre porque, em determinados momentos, dado o tipo de experiência a que nos submetemos, a pergunta se impõe e não é mais possível nem iludir-se, nem permanecer nas opiniões prévias. É essa dinâmica que faz da leitura uma experiência hermenêutica, uma experiência interpretativa. Nela se dá o esclarecimento dos pressupostos teóricos do texto, das convenções culturais às quais está vinculado, como também a história das interpretações do texto que está sendo lido. O leitor confronta-se com essas suposições e circunstâncias, e isso resulta em revisão de sua própria posição. Nesse diálogo com o texto, criam-se as condições para se estabelecer aquilo que Gadamer chamou de "fusão de horizontes".

A verdadeira interrogação pressupõe abertura e, conseqüentemente, desconhecimento da resposta. A dialética entre pergunta e resposta desmobiliza a firmeza das opiniões dominantes, pois põe a descoberto o que até então não havia surgido. A arte de perguntar, diz Gadamer (1993a, p. 444), "é a arte de seguir perguntando e isso significa que é a arte de pensar. Chama-se dialética porque é a arte de conduzir um autêntica conversação". Por isso, o leitor que fica atento às perguntas do texto e também o interroga subverte a literalidade.

Assim, pretende-se mostrar que a leitura é uma interpretação, mas não qualquer interpretação. Ao contrário, a leitura como uma experiência hermenêutica e uma experiência do pensar pode produzir acordo que resulta do diálogo entre leitor e texto. A citação de Gadamer (1993a, p. 466-467), a seguir, explicita como é possível a leitura produzir sentido, num acordo entre leitor e texto:

O que um texto quer dizer não se pode comparar com um ponto de vista fixo, inamovível e obstinado, que só coloca a quem tenta compreendê-lo uma questão: como o outro pode chegar a uma opinião tão absurda. Nesse sentido a compreensão não é meramente "uma compreensão histórica" que reconstrói a gênese do texto. Antes, o que se está *compreendendo é o texto mesmo*. Mas isto quer dizer que no redespertar o sentido do texto se encontram desde já implicadas as idéias próprias do intérprete. O próprio horizonte do intérprete é, desse modo, determinante, não como um ponto de vista próprio que se mantém ou se impõe, mas antes, como uma opinião ou possibilidade que se aciona e coloca em jogo e que ajuda a apropriar-se de verdade do que diz o texto.

O sentido produzido pela leitura de um texto não cessa de se renovar na história, ele não é fechado, embora não seja uma arbitrariedade. Isso é exemplarmente conhecido nas interpretações dos clássicos da filosofia, em que texto e intérprete produzem um fecundo diálogo em diferentes tempos históricos, criando novas compreensões, novas iluminações; ou seja, outros compreenderão de modo diferente: "Toda a atualização na compreensão pode compreender-se como uma possibilidade histórica do compreendido" (GADAMER, 1993a, p. 451).

A defesa, porém, da contribuição produtiva do intérprete na compreensão não autoriza "o privado e o arbitrário dos preconceitos subjetivos, já que o tema em questão – o texto que se quer entender – é o único critério que se faz valer" (GADAMER, 1994, p. 111). No debate com Derrida, em 1981, Gadamer (1994, p. 323) afirma: "Eu procurei não esquecer o limite implícito em toda a experiência hermenêutica de sentido". Mais tarde, em 1987, volta a reafirmar a diferença, a pluralidade de sentidos: "A hermenêutica retém uma experiência e não é nenhum método de constatar o sentido 'correto', como se esse sentido pudesse ser algum dia alcançado desse modo" (GADAMER, 2007, p. 82).

Que o sentido surja do encontro, do diálogo entre o texto e o leitor implica, segundo Zarader (2006, p. 7), "que não há 'sentido original': não há sentido unívoco e compacto *do* texto, entendido independentemente de sua leitura", mas não há também "sentido pura e simplesmente *segregado* pelo intérprete, independente das injunções do texto". Para Gadamer, portanto, a leitura é uma interpretação que resulta do encontro entre leitor e texto.

Iser (1999, p. 10) também entende a leitura como uma interação entre texto e leitor, numa perspectiva hermenêutica, em que ambos participam de

[...] um jogo de fantasias; jogo que sequer se iniciaria se o texto pretendesse ser algo mais que uma regra do jogo. É que a leitura só se torna um prazer no momento em que nossa produtividade entra em jogo, ou seja, quando os textos nos oferecem a possibilidade de exercer nossas capacidades.

ESCRITA COMO ACONTECER DA COMPREENSÃO

A leitura de um texto, como vimos, põe em movimento toda nossa experiência de mundo, um processo interpretativo. E a experiência de mundo vive na linguagem, tanto para pensá-la como para escrevê-la. Interpretação e escrita estão interligadas. Isso aparece em *Ser e tempo*, de Heidegger (1995, p. 219), parágrafo 33, no qual se lê: "O discurso é uma articulação da compreensibilidade". Ao escrevermos, nossas ideias tornam-se mais claras e articuladas para nós mesmos, explicitando a compreensão na própria escritura.

A escrita é a comunicação de algo que se compreende por meio de caracteres que podem ser decifrados, lidos e interpretados mediante outro ato de leitura que configura novos sentidos. A interpretação de um texto escrito ultrapassa a intenção do autor, pois o texto é indissociável do leitor.

Ao escrever, o autor lança o mesmo jogo de perguntas e respostas com que abrimos nosso horizonte quando queremos compreender algo. As respostas a essas perguntas, que vão constituir a cadeia interconectada de argumentos e exposição das ideias, é uma plausibilidade. Encontramos uma só resposta certa quando estamos trabalhando com esquemas predeterminados, mas, quando compreendemos algo, podemos ponderar entre as respostas que sejam mais plausíveis, que tenham mais razoabilidade, e, a partir disso, expor com clareza os argumentos que darão força a essa plausibilidade. Portanto, na escrita, o próprio autor é desafiado pelo rumo que toma o nexos argumentativo. O sentido de um texto é aquilo que se articula na interpretação e que, como observa Heidegger (1995, p. 211), "já se prelineou como possibilidade de articulação". Nesse sentido, a escrita depende de atos de leitura de textos, teorias, circunstâncias, experiências, ou seja, daquilo que essas leituras nos provocam, nos questionam.

Ao explicitarmos o que compreendemos na escritura do texto, fazemos isso de um modo articulado com nossas vivências, pré-conceitos, escolhas teóricas e também com nosso modo de ser, estilo e imaginação teórica. Não há uma univocidade conceitual, ou seja, os conceitos expressam as formações históricas, as rupturas, o contexto de sua gênese. Por isso, a produção textual, resultante de nossa interpretação, deve estar perscrutando a historicidade que preside toda a compreensão. Nesse sentido, Gadamer (2007, p. 11) afirma:

[...] venho seguindo há muito tempo o princípio metodológico de não empreender nada sem uma prestação de contas histórico-conceitual. É preciso prestar contas de nossa pré-conceptualidade para o nosso filosofar, na medida em que procuramos esclarecer a implicação dos termos conceituais com os quais a filosofia lida.

A escrita do texto filosófico pode assumir diferentes formas que se constituíram historicamente, como dissertações, teses, estudos sistemáticos, ensaios (Montaigne, Erasmo, Benjamin, Adorno), diálogos (Platão), cartas (Voltaire, Schiller), aforismos (Nietzsche, Adorno, Wittgenstein), romances (Rousseau), confissões autobiográficas (Agostinho, Rousseau), poemas (Bruno, Dante, Lucrecio),

textos dramatúrgicos (Sartre). Apesar da variação de suas formas de escrita, um texto filosófico exige a paciência do conceito como ensinou Hegel, ou seja, a elaboração do pensamento conceitual, um trabalho laborioso e minucioso, que busca evidenciar a compreensibilidade da coisa mesma. E essa articulação da compreensibilidade do texto não separa forma e conteúdo, pois a própria perspectiva hermenêutica nos ensina que não há separação entre pensamento e linguagem. Portanto, seria uma trivialidade supormos que o pensamento é soberano, e que depois encontraríamos as palavras adequadas para exprimi-lo. Mais trivial ainda seria pensarmos que é possível acrescentar ornamentos e adereços prescindíveis ao texto apenas para torná-lo mais comunicativo.

Os modos de escrever textos filosóficos aqui referidos podem ser agrupados em dois grandes tipos, que estão associados com a tradição da própria filosofia: os textos de caráter poético e os textos de caráter científico e sistemático. Gagnebin (2004, p. 13), referindo-se à obra *Literarische Formen der Philosophie*, de Gottfried Gabriel e Cristhiane Schildknecht, afirma que

[...] a filosofia, desde seu nascimento, oscila entre duas formas de saber/sabedoria, entre *Dichtung* (a criação poética no sentido amplo) e a *Wissenschaft*, a ciência no sentido mais rigoroso. No decorrer de sua história, podemos, então, observar um movimento pendular: quando se aproxima demais da poesia, a filosofia envereda novamente para o lado da ciência – e quando esta última ameaça abocanhá-la, ela se volta novamente para uma dimensão de sabedoria mais poética. Esta observação tem o mérito de apontar para o estatuto ambíguo da atividade filosófica, desde seu início grego.

Ao refletir sobre esse estatuto ambíguo do discurso filosófico, Gagnebin trabalha com a hipótese de que as formas de exposição, apresentação e enunciação do texto mantêm uma íntima relação com a constituição da verdade e do conhecimento. Ou seja, a forma que a escrita assume participa "inseparavelmente da transmissão do conhecimento ou da busca de verdade que o texto filosófico visa" (GAGNEBIN, 2004, p. 14). Há casos exemplares dessa inseparabilidade. Gagnebin refere os diálogos de Platão como um exemplo em que a força literária é constitutiva. Gadamer (1996, p. 63) também destaca a qualidade literária dos diálogos platônicos, em que há "tanto uma imitação da vida como uma fusão entre argumentação teórica e ação dramática". Nesse sentido, destaca que o argumento mais consistente em *Fédon* para sustentar a imortalidade da alma "não é propriamente um argumento, mas o fato de que Sócrates mantém-se, até o fim, firme em suas convicções. O cenário próprio da narração desempenha o papel do argumento". A frequente intervenção de mitos nos diálogos platônicos é, para Gadamer (1996, p. 64), "o prolongamento da argumentação dialética numa direção em que não se dispõe de conceitos e argumentos lógicos".

Outro aspecto literário do diálogo platônico é a ignorância socrática, forma pela qual o interlocutor tem que enfrentar seu próprio não saber. Gadamer cita a exemplar conclusão do *Lisis*, em que nenhum dos interlocutores obtém êxito em definir o que é amizade. Essa conclusão negativa é própria dos "diálogos refutatórios" (GADAMER, 1996, p. 64) e mostra que nem toda a intencionali-

dade é abrangida pela definição conceitual. Os grandes pensadores gregos como Platão preservaram a mobilidade da linguagem.

Há ainda outros exemplos em que a escrita não separa forma e conteúdo, como o caso de Nietzsche, em que o estilo, de acordo com Hans-Martin Gauger (1994), se caracteriza pela vivacidade, sensualidade, clareza, objetividade e consciência da língua. A força do estilo é um modo de expressar o pensamento filosófico que já rompeu com os grandes sistemas e inova na forma de enunciação. Na passagem da apresentação de "Aurora", em *Ecce Homo* de Nietzsche, Gauger (1994) destaca a sensualidade do estilo, na perspectiva de um pensamento que passa pelo sentir, provocado pela força das imagens e pela musicalidade das metáforas:

Que o leitor se despeça do livro com uma cautelosa reserva diante de tudo o que até agora veio a ser honrado e mesmo adorado sob o nome da moral, não está em contradição com o fato de que em todo o livro não se encontre uma só palavra negativa, um ataque, uma malícia – que na verdade ele seja banhado pelo sol, redondo e feliz como um animal marinho que toma sol entre os rochedos. Afinal, era eu mesmo esse animal marinho: quase cada frase do livro foi pensada, *pescada* na profusão de rochedos perto de Gênova, onde me encontrava só e partilhava ainda segredos com o mar. Ainda hoje, ao tocar casualmente este livro, quase cada frase se me torna uma ponta, a qual puxo para novamente retirar da profundidade algo incomparável: toda sua pele vibra de suaves tremores de recordação. A arte em que ele sobressai não é pequena: reter por um pouco coisas que deslizam leves e sem ruído – não com a crueldade daquele jovem deus grego, que simplesmente trespassava a pobre lagartixa, porém ainda com algo pontiagudo, com a pena... (NIETZSCHE, 1988a, p. 329-330).

Nos *Nachgelassene Fragmente 1882-1884*, Nietzsche (1988b, p. 39) trata da doutrina do estilo em que afirma a convicção da inseparabilidade entre estilo e pensamento: "O estilo deve evidenciar que acreditamos nos nossos pensamentos, e não só pensar, mas *sentir*". E no aforismo seguinte diz: "O tato do bom prosador na escolha de seus recursos consiste em que ele progride até *encostar* na poesia, mas sem nunca transgredir os seus limites". Ou seja, mesmo quando o estilo assume um caráter literário, ele está intrinsecamente articulado com o tipo de conhecimento filosófico em questão.

O ensaio é outro escrito filosófico bastante utilizado para conferir liberdade ao espírito e permitir o movimento entre o literário e o conceitual. Rompendo com a pretendida objetividade científica, opera no espaço em que a separação entre ciência e arte já ocorreu, mas que não deve ser hipostasiada. É uma revolta contra a doutrina sistemática, para falar com Adorno, que não reconhece o efêmero e o mutável. Nessa medida, o ensaio luta contra a pretensão de definir: "Pois percebe que exigir definições estritas contribui há muito tempo para eliminar, mediante a manipulação dos significados dos conceitos através de sua fixação, o elemento irritante e perigoso das coisas que vive nos conceitos" (ADORNO, 1986, p. 176).

O modo como o ensaio articula sua escrita coordena a mobilidade da linguagem entre o pensamento conceitual e o artístico, trazendo aquilo que escapa à lógica discursiva. Poderíamos ter a fina crítica às pretensões de conhecimento da natureza humana sem a forma cética dos *Ensaaios* (1580) de Montaigne? Logo na abertura dos *Ensaaios*, ele diz: "Na verdade o homem é de natureza muito pouco definida, estranhamente desigual e diverso" (MONTAIGNE, 1972, p. 14). Na *Apologia de Raymond Sebond* (Livro II de *Ensaaios*, Capítulo XII), Montaigne (1972, p. 213) mostra que não sabemos o que é a natureza humana:

Consideremos, pois, um momento o homem isolado, abandonado à si próprio, armado unicamente de graça e conhecimento de Deus, o que constitui sua honra e toda sua força, e o fundamento de seu ser; e vejamos o de que é capaz com esse equipamento. Que me explique pelo raciocínio em que consiste a grande superioridade que pretende ter sobre as demais criaturas. [...] Será possível imaginar algo mais ridículo do que essa miserável criatura, que nem sequer é dona de si mesma e que está exposta a todos os desastres e se proclama senhora do universo? Se não lhe pode conhecer apenas uma parcela, como há de dirigir o todo?

Não se trata de uma argumentação sistemática, mas de uma liberdade do pensamento, livre da verdade acabada, em que a razão não pode descobrir a natureza das coisas. A reflexão ensaística desenvolvida por Montaigne se ajusta ao modo de filosofar cético, em que a razão, que seria o atributo exclusivo do homem, além de não nos dar acesso ao conhecimento, não passa de "devaneios e sonhos". O estilo é errante, com muitas digressões, entremeado por citações poéticas. De acordo com Hendrick, (2003, p. 91), as conclusões de Montaigne nos *Ensaaios* são tanto implícitas como explícitas, permitindo ao leitor chegar às suas próprias conclusões e encontrar justificativas para seus próprios pontos de vista.

Os escritos filosóficos aproximam-se de uma instância poética, porque a exigência de expressividade ultrapassa a separação entre arte e ciência, e isso reflete a ambiguidade da atividade filosófica desde seu início na Grécia, como referimos anteriormente. Na citação que segue, embora longa, Santayana (1995, p. 18) expõe de modo preciso essa relação:

Os raciocínios e investigações na filosofia são laboriosos; só de um modo artificial e com escassa graça pode a poesia vincular-se a eles. Mas a visão da filosofia é sublime. A ordem que revela o mundo é algo belo, trágico, emocionante; é justamente o que, com maior ou menor proporção, se esforçam todos os poetas em alcançar.

Na filosofia mesma os raciocínios e as investigações não são partes preparatórias e subordinadas, meios para alcançar um fim. Culminam na intuição ou no que, no mais nobre sentido da palavra, pode chamar-se *teoria*, *θεωρία*, quer dizer, uma firme contemplação de todas as coisas segundo sua ordem e valor. Tal contemplação é do tipo imaginativo. Ninguém pode alcançá-la sem que tenha alargado seu espírito e amansado seu coração. O filósofo que chega a ela é, por um momento,

um poeta. E o poeta que dirige sua apaixonada imaginação em direção à ordem de todas as coisas ou para algo que se refere ao conjunto é, por um momento, filósofo.

A existência desse movimento entre o poético e o filosófico não autoriza, contudo, uma total dissolução das fronteiras entre filosofia e literatura. O desconstrucionismo é uma corrente contemporânea que opera com a dissolução dessas fronteiras e isso tem gerado o mal-entendido de que tudo pode ser um jogo livre de interpretações, sem nenhuma justificativa para a escritura do texto. Há uma verdade que o texto filosófico quer transmitir, que não autoriza uma liberdade absoluta nem ao escritor, nem ao leitor. É equivocado e até deletério o abandono do pensamento conceitual em favor de elementos estéticos e literários aguados, que, sem força expressiva, tornam-se pálidos reflexos da poética. Os riscos aqui são imensos, pois, como ressaltou Adorno (1986, p. 170), produzem uma "escrevinhação":

Arrancada da disciplina da acadêmica falta de liberdade, a própria liberdade espiritual perde a liberdade e se torna servil, indo ao encontro da necessidade pré-formada da clientela. A irresponsabilidade em si mesma – momento de toda a verdade que não se desperdice na responsabilidade de manter o *status quo* – torna-se, então, responsável diante das necessidades da consciência estabelecida; os maus ensaios não são menos conformistas que as más dissertações.

Qual é, porém, a forma, na maioria dos casos, do escrito filosófico na vida universitária? São, basicamente, teses e dissertações, de caráter discursivo racional e sistemático, que estão mais próximas do movimento da filosofia em direção à ciência e ao pensamento objetivante. Tais teses e dissertações resultam de um processo de ensino e aprendizagem acadêmicos – pois são escritas por alunos de cursos de mestrado e doutorado – e estão submetidas a um conjunto de regras, produzidas consensualmente por pesquisadores da área das ciências humanas a respeito do que seja uma pesquisa. Nessa medida, as regras dispõem sobre:

- aspectos formais: organização do texto, normas técnicas definidas por agências reguladoras (como uso de citações, referências bibliográficas, notas etc.); qualidade estética da apresentação;
- aspectos da formulação da pesquisa: delimitação do objeto de estudo, delimitação da temática, qualidade da abordagem do problema, articulação argumentativa, domínio teórico, clareza e rigor de linguagem, relevância do tema, bibliografia pertinente;
- aspectos de conteúdo: fundamentação das posições, argumentações e teses, coerência metodológica, coerência interna da argumentação, rigor acadêmico na apresentação das conclusões.

A adoção dessas regras tem consequências estilísticas e literárias específicas, como bem observa Gagnebin (2004, p. 18):

Não se usam citações, por exemplo, da mesma maneira numa dissertação de mestrado, restrita ao rastreamento claro de uma temática bem definida, exercício típico da *Schulphilosophie*, ou num ensaio mais amplo, obra de maturidade de um pensador singular, meditação própria da *Weltphilosophie*⁴. Não há o mesmo tipo de argumentação nas *Confissões* de Santo Agostinho, na *Crítica da Razão Pura* ou *Além do bem e do mal*: e isso não só porque Agostinho, Kant e Nietzsche são três pensadores individuais diferentes, mas também porque as formas literárias confessional, sistemática e aforística implicam exigências específicas.

É preciso destacar que, muitas vezes, olhamos com suspeita e certo desconforto para as normas técnicas de elaboração de textos ou metodologias de elaboração de trabalhos científicos. A própria terminologia já traz a predominância da racionalidade científica, decorrente da tradição do pensamento objetivante, que não consegue pensar aquilo que escapa à previsibilidade. Não se deseja invalidar tais regras, que possuem legitimidade e nos oferecem algumas demarcações para a produção textual. Mas nem sempre o texto filosófico se coaduna com os moldes dissertativos sugeridos nos manuais de metodologia científica, quando seu pensar exige uma forma mais poética. A decisão a respeito requer sabedoria e sensibilidade, mas em nenhum caso seríamos dispensados do esforço reflexivo, da experiência do pensar, do trabalho de elaboração do pensamento. A hermenêutica reconhece que o texto filosófico não se restringe à racionalidade de explicação causal e que pode negociar com outras experiências como aquelas vividas pela poética. Como lembra Nunes (1999, p. 15):

O ceticismo dos poetas pode servir de estímulo aos filósofos, mas os poetas, em troca, podem aprender dos filósofos (vejam a ironia e o humor que há nisso) a arte das grandes metáforas. Dessas imagens úteis pelo seu valor didático e imortais pelo seu valor poético são exemplos: o rio de Heráclito, a esfera de Parmênides, a linha de Pitágoras, a caverna de Platão, a pomba de Kant etc. Também os filósofos podem aprender dos poetas a conhecer os becos sem saída do pensamento, a sair pelo telhado desses mesmos becos sem saída... Isto é, sair com relativa clareza, vendo a natural aporética de sua razão, sua profunda irracionalidade e a tornarem-se tolerantes e respeitosos para com quem a usa pelo avesso.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. O ensaio como forma. In: COHN, G. (Org.). *Theodor W. Adorno*. São Paulo: Ática, 1986. p. 167-187.

4 - Gagnebin (2004, p. 17) retoma a diferenciação kantiana entre *Schulphilosophie*, que significa a filosofia mais técnica e erudita, e *Weltphilosophie*, a filosofia que é "[...] um exercício de meditação, de reflexão, uma prática teórica que retoma os problemas fundamentais da existência humana e, em particular, pode assumir uma posição ético-política no debate da cidade, no espaço público comum dos cidadãos".

- BLOOM, H. *O cânone ocidental*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1995.
- _____. *Shakespeare: a invenção do humano*. Tradução José Roberto O'shea. São Paulo: Objetiva, 2000.
- _____. *How to read and why?* New York, London, Toronto, Sydney: Touchstone Book, 2001.
- CERTEAU, M. de. *A invenção do cotidiano 1: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- CHARTIER, R. *A aventura do livro: do leitor ao navegador*. São Paulo: Editora da Unesp, 1988.
- DERRIDA, J. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989.
- GADAMER, H.-G. *Verdad y metodo*. 5. ed. Salamanca: Sígueme, 1993a.
- _____. *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos, 1993b.
- _____. *Verdad y metodo II*. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 1994.
- _____. *Leben und Seele*. In: _____. *Der Anfang der Philosophie*. Stuttgart: Philipp Reclam, 1996. p. 54-66.
- _____. *Gesammelte Werke*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.
- _____. *Romantismo primevo, hermenêutica e desconstrutivismo*. In: _____. *Hermenêutica em retrospectiva: a virada hermenêutica*. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 65-82.
- GAGNEBIN, J. M. *As formas literárias da filosofia*. In: DUARTE, R.; SOUZA, R. T. (Org.). *Filosofia e literatura*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p. 11-20.
- GAUGER, H.-M. *O estilo de Nietzsche. Exemplo: Ecce Homo*. In: TÜRCKE, C. *Nietzsche: uma provocação*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, Goethe Institut, 1994. p. 43-68.
- GRIEP, H.-J. *Geschichte des Lesens: Von den Anfängen bis Gutenberg*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Parte I. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.
- HENDRICK, P. *Montaigne and Sebond: scepticism, faith and imagination*. In: BERTRAND, R. (Org.). *O cepticismo e Montaigne*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2003. p. 83-104.
- ISER, W. *O ato da leitura: uma teoria do efeito estético*. São Paulo: Editora 34, 1999. v. 1.
- MANGUEL, A. *Uma história da leitura*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- MONTAIGNE, M. *Ensaio*. Tradução Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag; Berlin, New York: de Gruyter, 1988a. v. 6.
- _____. *Nachgelassene Fragmente 1882-1884*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag; Berlin, New York: de Gruyter, 1988b. v. 10.

NUNES, B. *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999.

PALMER, R. *Hermenêutica*. Tradução Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1989.

PROUST, M. *Sobre la lectura*. Valencia: Pré-Textos, 1997.

RAMOS, A. G. Lo que queda de un libro: memórias, restos, identidad. *Revista Educação*, Porto Alegre, ano XXX, v. 2, n. 62, p. 259-275, maio/ago. 2007.

SANTAYANA, G. *Tres poetas filósofos: Lucrécio, Dante, Goethe*. Madrid: Tecnos, 1995.

SLOTERDIJK, P. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

ZARADER, M. Hermenêutica e restituição. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL DA SOCIEDADE BRASILEIRA DE FENOMENOLOGIA, 3. 2006, Porto Alegre. Palestra (texto digitado).