

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

O ATO DE COMPREENDER:
Uma ontologia do diálogo na hermenêutica filosófica de
Hans-Georg Gadamer

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião como requisito parcial à obtenção título de Doutor em Ciência da Religião por ANA MARIA ZINSLY CALMON Orientador: Prof. Dr. Faustino Teixeira

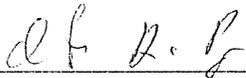
Juiz de Fora

2008

Tese defendida e aprovada, em 11 de agosto de 2008, pela banca constituída por:



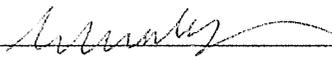
Presidente: Prof. Dr. Volney Berkenbrock



Titular: Prof. Dr. Olinto Antônio Pegoraro



Titular: Prof. Dr. Luiz Bernardo Leite Araújo



Titular: Prof. Dr. Eduardo Gross



Orientador: Prof. Dr. Faustino Teixeira

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Prof. Dr. Faustino Teixeira, por seu acolhedor acompanhamento ao longo deste percurso.

À filósofa Donatella Di Cesare, por sua disponibilidade e interesse; e de especial modo por me ter enviado, tão gentilmente, a sua monografia sobre Gadamer, de fundamental importância no desenvolvimento deste estudo.

Ao Prof. Dr. Volney Berkenbrock que me presenteou com os livros de Gadamer publicados pela Editora Vozes.

À minha amiga Clara Ventura, que me regalou com toda a bibliografia em italiano e pelo apoio incondicional de sua amizade.

Ao Prof. Dr. Terence Walsh, em cujo belíssimos seminários romanos sobre Kant, Hegel e Heidegger conquistei condições para me arriscar a este percurso acadêmico.

E, sobretudo, a Erika Louise, minha filha, exercício diário de diálogo e compreensão, por seu apoio afetivo sem o qual este trabalho não teria sido possível.

AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) pelo fomento financeiro dos estudos que culminaram neste trabalho

Para meu pai, Ricardo Calmon,
com amor e admiração

RESUMO

O presente trabalho apresenta uma reconstrução da hermenêutica dentro de um paradigma historiográfico com o objetivo de destacar a especificidade da hermenêutica filosófica. Contempla o acontecer da verdade na arte e na existência a partir da concepção que Gadamer elabora em *Verdade e Método*; e analisa, através do fio condutor da linguagem, o compreender na relação dialógica. Como último, defende em modo assertivo, a possibilidade da hermenêutica gadameriana fornecer bases filosóficas para um diálogo inter-religioso.

Palavras-chave: hermenêutica filosófica, diálogo, dialética, linguagem, compreensão e diálogo inter-religioso.

ZUSAMMENFASSUNG

Die vorliegende Arbeit stellt eine Rekonstruktion der Hermeneutik innerhalb eines historischen Paradigmas dar, mit der Zielsetzung, die Besonderheit der philosophischen Hermeneutik hervorzuheben. Sie diskutiert das Vorkommen der Wahrheit in der Kunst und in der Existenz, basierend auf dem Konzept, das Gadamer in *Wahrheit und Methode* ausgearbeitet hat. Darüber hinaus analysiert sie mithilfe der Sprache das Verstehen im dialogischen Verhältnis. Schlussendlich hebt sie die Fähigkeit Gadamers Hermeneutik hervor, philosophische Grundlagen für einen inter-religiösen Dialog bereitzustellen.

Schlüsselwörter: philosophische Hermeneutik, Dialog, Dialektik, Sprache, Verständnis und inter-religiöser Dialog

SUMÁRIO

Introdução	1
Capítulo 1: Os pressupostos	
1. 1. Um aceno biográfico.....	8
1. 2. Preliminares semânticos e históricos da hermenêutica.....	28
1. 3. A hermenêutica clássica: Schleiermacher e Dilthey.....	39
1. 4. O aporte fenomenológico e o conceito da vida	49
1. 5. A hermenêutica da facticidade de Heidegger	56
Capítulo 2: O acontecer da verdade na arte e na existência	
2. 1. A questão do método no indagar pela verdade.....	66
2. 2. A discussão com a estética kantiana.....	72
2. 3. O jogo do recíproco revelar-se	78
2. 4. A transcendência da arte: êxtase e transmutação.....	82
2. 5. A influência da origem e notas críticas.....	92
Capítulo 3: O ato de compreender	
3. 1. O círculo hermenêutico e a estrutura prévia da compreensão	98
3. 2. O valor positivo dos preconceitos na pré-compreensão	107
3. 3. O conceito de experiência e a análise da experiência hermenêutica	111
3. 4. O efeito do “trabalho da História” no ato do compreender	119
3. 5. A relação entre compreender e aplicar	126
3. 6. Um horizonte histórico circunscrito à finitude	134
Capítulo 4: O diálogo na hermenêutica gadameriana	
4. 1. A ‘virada lingüística’ da hermenêutica.....	145
4. 2. A íntima relação entre falar e pensar	166
4. 3. Uma ontologia do diálogo	183
4. 4. Os limites da linguagem e do diálogo.....	200
4. 5. Bases filosóficas para um diálogo inter-religioso.....	212
Conclusão	231
Lista de abreviaturas	233
Bibliografia	234

INTRODUÇÃO

Escrever uma tese é um exercício acadêmico. Mas a execução desse exercício revela aspectos que ultrapassam em muito este âmbito. O tema escolhido, ainda que possamos apresentar outras motivações, é, mormente, uma espécie de “acerto” com a própria história. Na minha história, o diálogo, o outro e o ato do compreender sempre tiveram um lugar central.

Quando li a entrevista que Gadamer concedeu a Riccardo Dottori, em 2000, intitulada *L'ultimo Dio. La lezione filosofica del XX secolo* — na qual o filósofo enfatiza a necessidade urgente de um diálogo entre as grandes religiões mundiais — eu morava em Roma e estava terminando um mestrado sobre *A crítica da razão pura*, de Kant, na Pontifícia Universidade Gregoriana. Como meu mestrado anterior tinha sido sobre *As condições de possibilidade de um conceito de Diálogo Inter-religioso*, surgiu o desejo de aprofundar o estudo em uma tese que trabalhasse a hipótese de uma fundamentação filosófica desta forma de diálogo através da hermenêutica gadameriana.

Voltando ao Brasil, aceitei o convite do amigo e professor Faustino Teixeira, da Universidade Federal de Juiz de Fora, que já havia sido meu orientador e gentilmente continuou me apoiando neste estudo. Pude, então, empreender esse empenhativo percurso.

O projeto inicial estava circunscrito a esta forma específica de Diálogo, o inter-religioso. Porém, após um ano de leituras, tendo já escrito o esboço do primeiro capítulo e, principalmente, depois de concluído o seminário sobre Gadamer com o professor Faustino, a proposta da tese transformou-se. Ao longo do seminário constatamos que a concepção de diálogo que o filósofo elaborara de modo acurado no último período de sua obra — mais exatamente nos quarenta anos que sucederam à publicação de *Verdade e Método* — fornecia, sim, as bases filosóficas para um diálogo inter-religioso e seguramente fomentava a sua promoção — mas fazia-o tanto quanto para qualquer outro autêntico diálogo, independente da especificidade de seu acontecer.

Destarte, durante o exame de qualificação, concordamos que seria mais interessante focar a estrutura do compreender na relação dialógica e a temática da tese definiu-se como *O ato do compreender. Uma ontologia do diálogo na hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*.

Quanto à bibliografia utilizada, gostaria de justificar o porquê da escolha de determinadas obras e por que outras foram descartadas. Reconheço que, em se tratando de uma tese de doutorado, a obra de Gadamer deveria, naturalmente, ter sido lida e referendada pelas edições originais em alemão. Porém, meu conhecimento da língua alemã, adquirido em alguns anos de estudo, embora seja suficiente para reconhecer conceitos e conferir no texto original (com a ajuda de dicionários) a tradução de trechos é-me insuficiente para ler o autor no original.

Escolhi, então, com a anuência do meu orientador, trabalhar diretamente com as traduções de Gadamer em língua italiana. Não apenas por ser o idioma estrangeiro que melhor compreendo, mas, principalmente, porque essas traduções para o italiano superam em quantidade e importância todas as traduções em outras línguas, até mesmo na tão difundida língua inglesa. Assim sendo, utilizei a edição bilíngüe de *Verdade e Método* da Bompiani, na tradução de Gianni Vattimo, tantas vezes elogiada pelo próprio Gadamer, e que se tornou um clássico. Todas as citações em italiano traduzidas para o português são de minha autoria.

De fundamental importância para a realização deste trabalho, foi conhecer a filósofa Donatella Di Cesare e sua obra. Di Cesare foi assistente de Gadamer durante seis anos em Heidelberg e, atualmente, é professora de Filosofia da Linguagem na Universidade “*La Sapienza*” de Roma. É a autora de numerosos livros e artigos sobre Filosofia da linguagem, hermenêutica filosófica, filosofia contemporânea, filosofia hebraica, entre outros.

Di Cesare tem um sólido conhecimento sobre a vida e a obra de Gadamer. Escreveu importantes livros sobre o tema, tais como: *Utopia do compreender*, em 2003; *Hermenêutica da Finitude*, em 2004 e, principalmente, a excelente monografia *Gadamer*, publicada em 2007 e traduzida para o alemão pela Mohr Siebeck. Excetuando os escritos do próprio autor, esta monografia é a principal obra de referência sobre a hermenêutica filosófica. Em inúmeros artigos, Di Cesare retrata, com poética sensibilidade, os momentos vividos na companhia do filósofo.

Graças à sua cordial amizade e ao apoio de seus textos, muitas dificuldades foram superadas e pude prosseguir no estudo mesmo quando me parecia impossível continuar.

Utilizei como método de pesquisa um enfoque diacrônico, através do qual busquei compreender o fato em sua evolução no tempo.

O trabalho divide-se em quatro capítulos. Comecei com um resumo da biografia de Gadamer, lembrando a famosa passagem de Heidegger, que iniciou um curso sobre Aristóteles com as palavras: “Nasceu, viveu e morreu”, para sublinhar que o importante é o pensamento e a obra, e não a vida do filósofo. Porque, certamente, é disso que se trata. Mas, no caso de Gadamer, o aceno biográfico justifica-se por dois motivos. Primeiro, porque é possível esboçar a gênese da hermenêutica filosófica a partir da análise dos momentos vividos pelo filósofo — que, durante sua longa e bela vida de 102 anos, pôde testemunhar o inteiro século XX como interlocutor dos endereços filosóficos mais importantes, na Europa como também nos Estados Unidos onde, a partir dos anos setenta, lecionou em diversas universidades; e especialmente porque alguns desses episódios permitem avaliar, ainda que somente em linhas gerais, tanto a influência de Heidegger no pensamento de Gadamer quanto as significativas diferenças entre os dois filósofos — o que não deve ser subestimado, pois conhecer o ponto de inserção do pensamento de Gadamer no projeto heideggeriano de uma ontologia fundamental é um pressuposto indispensável para realmente compreender-se aquilo que ele intenciona em *Verdade e Método*.

Como a hermenêutica se tornara uma palavra de moda, nomeando qualquer tipo de interpretação, considerei oportuno evidenciar a especificidade da hermenêutica gadameriana, distinguindo-a de uma hermenêutica técnica, entendida como arte de interpretação. Comecei com uma breve análise da semântica e do desenvolvimento histórico do termo “hermenêutica” — bem como, da aplicabilidade desta “arte” aos mais diversos domínios do saber. Busquei responder questões básicas de modo a circunscrever o âmbito do estudo.

O objetivo do primeiro capítulo foi esboçar uma reconstrução da hermenêutica dentro de um paradigma historiográfico. Este é o paradigma que Gadamer emprega em suas obras e que lhe rendeu várias críticas. A essência dessas críticas refere-se à contradição expressa em, de um lado, mostrar que a História da hermenêutica encontra o próprio *telos* na hermenêutica filosófica e, de outro, que esta adquire um perfil definido justamente ao acentuar a ruptura em relação à hermenêutica clássica.

Ainda assim, escolhi trilhar o mesmo itinerário historiográfico gadameriano, tanto pelo inegável caráter elucidativo de sua taxonomia, — que sistematiza as diversas “hermenêuticas” indicando suas diferenças — como para contemplar, além das críticas a ele endereçadas, também os seus inquestionáveis méritos, isto é: de ter dialogado com as tradições das ciências do espírito e de ter mostrado como Schleiermacher unificou a hermenêutica na arte universal do compreender; de ter explicitado como Dilthey ampliou-a em uma metodologia das ciências do espírito; ter demonstrado como o Conde Yorck tornou-se uma figura chave na superação do paradigma epistemológico representado por Dilthey; e, finalmente, de evidenciar como Heidegger emancipou a hermenêutica do método transferindo-a para o âmbito da facticidade humana. Mas, em especial, por ter explicitado a complexidade desta hermenêutica da facticidade — a famigerada “urbanização da província heideggeriana”, nas palavras de Habermas.

No segundo capítulo enfoquei a perspectiva traçada por Gadamer na primeira parte de *Verdade e Método*, na qual o filósofo elabora a sua ontologia da obra de arte. Através de uma referência à *Crítica da Razão Pura*, de Kant, tratei primeiro como Gadamer apresenta a questão do método no indagar pela verdade — o qual invalida a verdade que não se submete a métodos; e depois, em discussão com a estética kantiana, tentei acompanhar a complexa análise que Gadamer faz da terceira crítica, a da *Faculdade do Juízo*.

A abrangência da ligação ontológica arte-verdade obrigou-me a reconhecer a insuficiência com que tratei o tema. No entanto, procurei ao menos contemplar os elementos mais importantes dessa ontologia fazendo referência ao conceito de “jogo”, à transcendência da arte, ao conceito de *mimese* como plenitude sensória e ao conceito de contemporaneidade da arte. Por último, fiz alusão à influência que as três conferências de Heidegger sobre “*A origem da obra de arte*” tiveram na ligação ontológica arte-verdade que Gadamer resgata em *Verdade e Método*; e mencionei algumas das críticas que esta questão estética recebeu; tanto aquelas da *Estética da Recepção* (de Jauss) e do *Desconstrutivismo* (de Derrida) como também aquelas sobre a estética kantiana (de Pietro Montani) e a dos processos formativos na obra de arte (de Giovanni Matteucci).

No terceiro capítulo trato o que me parece ser o *Leitmotiv* de *Verdade e Método*: a análise do ato do compreender. Gadamer divide a segunda parte de sua obra entre duas grandes questões: a da polêmica com o historicismo, de modo especial com Dilthey, e a

da historicidade da compreensão. É no tratamento desta segunda questão que se encontra a parte sistemática. Nela, Gadamer evidencia que Heidegger interessa-se pela problemática da hermenêutica histórica e da crítica histórica com a finalidade ontológica de desenvolver, a partir delas, a estrutura prévia da compreensão, enquanto ele, ao contrário, busca compreender como a hermenêutica pôde fazer jus à historicidade da compreensão. Gadamer eleva a historicidade da compreensão a um princípio hermenêutico, e pergunta por suas condições de possibilidade. Pergunta, outrossim, quais são as conseqüências para a hermenêutica provocadas pelo fato de Heidegger derivar fundamentalmente a estrutura circular da compreensão a partir da temporalidade da existência humana. Esta análise da historicidade do compreender está relacionada com os momentos estruturais da hermenêutica filosófica. Busquei abordar, então, os pontos essenciais destes momentos estruturais, a saber: o círculo hermenêutico, os juízos prévios e as antecipações de sentido e o “pressuposto da perfeição”, o vínculo com a tradição, o “trabalho da história”, bem como, também, o princípio da “aplicação”. Todos esses momentos emergem da fundamental historicidade da experiência histórica e afirmam a impossibilidade radical de ultrapassá-la: a historicidade é a experiência da finitude.

No quarto capítulo apresento o diálogo na hermenêutica gadameriana. Começo tratando a virada lingüística que Gadamer empreende no fio condutor da linguagem, na qual ele busca evidenciar a linguagem como *medium* da experiência hermenêutica, e menciono a sua discussão com a obra de Humboldt, que permite articular a relação entre linguagem e mundo. Em seguida, busco analisar a íntima relação entre falar e pensar, acompanhando o “diálogo” que Gadamer mantém com a tradição grega e a teologia medieval. Enfoquei a temática do diálogo perguntando como acontece a compreensão na relação dialógica. Tratei de responder o que entende Gadamer por diálogo e qual o lugar que esse ocupa em sua filosofia, evidenciando a determinante influência de Platão no seu pensamento. Na terceira parte de *Verdade e Método*, bem como em várias outras obras escritas depois, o filósofo apresenta uma análise fenomenológica, etimológica, histórica e taxonômica do diálogo. Contemplando esses momentos, usei oferecer os contornos de uma possível ontologia do diálogo em Gadamer. Abordo, em seguida, os limites da linguagem e do diálogo, dentre aqueles que podem ser experienciáveis fenomenologicamente, e que o filósofo chamou de pré-lingüístico (*das Vorsprachliche*), para-lingüístico (*das Nebensprachliche*) e ultra-lingüístico (*das Übersprachliche*). No último ponto, para cum-

prir a exigência de contribuir de modo original (mesmo que modestamente) para a ampliação do conhecimento dentro do domínio da competência, retomei a perspectiva desenvolvida na dissertação sobre um conceito possível de diálogo inter-religioso. Defendi de modo assertivo a hipótese de que as análises sobre a estrutura da compreensão na relação dialógica — desenvolvidas por Gadamer em sua hermenêutica — podem fornecer bases filosóficas para esse tipo de diálogo. Também indiquei, *en passant*, as dificuldades e críticas enfrentadas, tais como: a utopia ingênua de semelhante irenismo; a incapacidade para o diálogo; a intolerância de quem acredita ter a verdade; e, também as “fraturas” que ferem os vínculos da compreensão, na apreensão do todo do discurso. A importância teórica deste tema é de amplo alcance, pois busca, nas palavras de Gadamer atingir o significado político mundial do compreender, o qual consiste em reconhecermos que sem nos compreendermos não será possível uma solidariedade que possibilite um viver junto e um sobreviver com o outro, sem o que não poderemos realizar as tarefas essenciais da humanidade. Para que isso seja possível, de fato é imprescindível a contribuição de um diálogo entre as grandes religiões mundiais, fruto de uma busca compartilhada pela Transcendência.

Confio inteiramente na possibilidade de realização desse diálogo. Se trato com exagerada “timidez” esta complexa questão, isso deve-se ao reconhecimento, de um lado, da grandiosidade dela, e de outro, da exigüidade de meus próprios conhecimentos no campo da ética e da teologia. Caminhei apenas até onde a terra parecia ser bem firme sob meus pés. Assim, concluí com notas sobre a controversa questão da universalidade da hermenêutica filosófica e a fundamental compreensão do papel da *phronesis* aristotélica nesta, a qual reconhece na filosofia — como ciência do bem no âmbito da vida humana — uma prática que, além de buscar o saber, pretende também promover esse mesmo bem. A hipótese defendida nesta tese é que a hermenêutica gadameriana pode oferecer bases filosóficas para um diálogo inter-religioso.

Ao longo do processo de escrita tive, por vezes a duras penas, de conhecer e aceitar os meus próprios limites mas, também, de experimentar importantes superações. Os limites se evidenciam no texto e falam por si; já as superações deixaram marcas indeléveis. Mais que tudo, conta o valor do aprendizado pessoal de ter dedicado alguns anos ao estudo do pensamento de Gadamer.

A hermenêutica filosófica me ensinou a elaborar melhor as perguntas. Mais valiosas do que qualquer resposta possível, são elas que abrem e mantêm abertas as novas possibilidades; que suspendem juízos prévios limitantes; que permitem a transcendência da própria finitude em direção ao outro, no diálogo.

Ao final deste trabalho ecoa o sentimento de incompletude de uma escrita que se reconhece permanentemente *in fieri*. Que sabe, para dizer com Gadamer, o limite hermenêutico do quanto de não-dito permaneceu ainda por dizer.

No entanto, a incompletude faz parte da nossa humana essência: somos “espelhos fragmentados”. Mas aprendi também, com Gadamer, que é exatamente neste caminho, que passa pela nossa finitude, pela particularidade de nosso ser, que se abre o diálogo infinito em direção à verdade que somos todos nós.

Para finalizar, gostaria ainda de sublinhar esta minha certeza de que este trabalho não esgota o tema tratado, o qual permanece ainda aberto para novas pesquisas e investigações; de modo especial para a problemática do compreender, no âmbito da psicanálise. Mas, também na relação da hermenêutica e da ética dialógica com a filosofia grega, no âmbito da política, além da inesgotável e sempre rica reflexão sobre a linguagem.

CAPÍTULO 1: OS PRESSUPOSTOS

1. 1. Um aceno biográfico

A hermenêutica filosófica está associada ao nome de Hans-Georg Gadamer (1900-2002) assim como à sua mais famosa obra, *Verdade e Método*, escrita na maturidade de seus 60 anos.¹ Para indicar os pressupostos de sua filosofia, é imprescindível mencionar Platão, mas é também preciso falar de Aristóteles, necessariamente de Hegel, bem como de Husserl, Dilthey, Conde Yorck e ainda de Bultmann, Natorp e Hartmann, entre tantos outros; e, de modo especial, deve-se considerar a influência de seu encontro com Heidegger.

Gadamer nasce na aurora do século XX, em Marburg, que naquela época, era o lugar de uma filosofia respeitada mundialmente, um centro vivo das ciências do espírito e da teologia. Seu pai, um respeitável professor de química, chegou a ser reitor da Universidade e desejava que o filho seguisse uma carreira científica.²

1 Além das indicações autobiográficas em *Philosophische Lehrjahre – Eine Rückschau*, dentre as biografias de Gadamer é importante mencionar, especialmente a essencial monografia de Donatella Di Cesare, *Gadamer*, bem como seu poético artigo *Alle origini dell'ermeneutica. La formazione filosofica di Hans-Georg Gadamer*: DI CESARE. *Gadamer*. Bologna: il Mulino, 2007; DI CESARE. *Alle origini dell'ermeneutica. La formazione filosofica di Hans-Georg Gadamer*. In: GADAMER, "Caro professor Heidegger" *Lettere da Marburgo 1922-1929*. Genova: il melangolo, 2000, pp. 9-44. Ver também: Franco BIANCO. *Introduzione a Gadamer*. Roma: Laterza, 2004; BIANCO. *Gadamer e l'antico*. In: M. GARDINI, M., G. MATTEUCCI. *Gadamer: bilanci e prospettive*, Macerata: Quodlibet, 2004, pp. 75-96. Graziano RIPANTI. *Gadamer*. Assisi: Cittadella, 1978. G. SANSONETTI. *Il pensiero di Hans-Georg Gadamer*. Brescia: Morcelliana, 1988. E, também, aquela publicada por Jean GRONDIN: *Gadamer. Una biografia*. Roma: Bompiani, 2004.

2 Em entrevista com Di Cesare, Gadamer conta esse episódio para ilustrar a insatisfação de seu pai ao vê-lo tornar-se um filósofo: "No janeiro de 1927, já gravemente doente e internado no hospital de Marburg, a incerteza quanto ao meu futuro não o abandonava nem por um instante. Mandou, então, chamar Heidegger à sua cabeceira, e disse: Sou tão preocupado por meu filho! — Mas, por quê? — replicou Heidegger, consolando-o — Ele é muito bom. Mais um ano e obterá a docência. Conseguirá. Tenho certeza! Mas, meu pai não se deu por convencido e suspirou: Será, certamente! Mas, o senhor acredita de verdade que a filosofia possa ser uma tarefa

Entretanto, desde cedo, ele demonstrou grande interesse pelo teatro e pela literatura, especialmente pela lírica — lendo os clássicos gregos, os alemães, Shakespeare e Dostoievski. Sua primeira introdução na arte de pensar foram textos de Richard Högnigswald, cuja dialética defendia a posição idealista transcendental do neokantismo contra todo psicologismo.³

Em sua graduação, Gadamer estudou romanística com Ernst Robert Curtius (1886-1950) e teologia com Rudolf Bultmann (1884-1976).⁴ Com Richard Hamann (1879-1961) estudou História da arte, e com Paul Natorp (1854-1924) e Nicolai Hartmann (1882-1950), iniciou sua formação em filosofia.⁵

Cada professor formava um “círculo” de estudos que atraía para interesses variados: com Hartmann, e sua paixão especial por astronomia, Gadamer observava as estrelas; com Natorp, aos domingos, lia as poesias de Rabindranath Tagore.⁶ Com Bultmann, Gadamer participou, durante quinze anos (de 1924 a 1939) da famosa *Graeca*, que tinha lugar, uma vez por semana, na casa do famoso teólogo. A *Graeca* indicava, na terminologia acadêmica alemã, um círculo de docentes e alunos que juntos interpretavam os textos da literatura clássica. Com Bultmann, lia-se Homero e os clássicos da literatura grega no original, além de vivenciar a efervescência da crítica à teologia histórica, empreendida pela chamada teologia dialética, seguindo o exemplo de Karl Barth em seu comentário à *Carta aos Romanos*. Em sua autobiografia, Gadamer lembra, saudoso, que “ao deixar Marburg, nada lhe fez mais falta do que essa roda de amigos e sua forma de vida”.⁷

Também o convívio com o círculo formado em torno do poeta Stefan George (1868-1933) — “com a mágica ressonância de seus versos e a energia de sua pessoa, que exercia forte influência formativa” — teve significativa importância.⁸

Naquela época, os jovens da faculdade de filosofia criticavam o metodologismo das escolas neokantianas e elogiavam a descrição fenomenológica de Edmund Husserl (1859-

de vida? E foi dizer isso a Heidegger, justamente Heidegger!” Cf. Donatella DI CESARE. *Le domande di un Socrate del nostro tempo*. In: *Rassegna Stampa* 15 marzo 2002.

3 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM II [480].

4 Cf. Hans-Georg GADAMER. MCCP, p. 32.

5 Cf. Hans-Georg GADAMER. MCCP, pp. 15-27.

6 Cf. Hans-Georg GADAMER. MCCP, pp. 19-21.

7 Sobre Bultmann, ver especialmente: Hans-Georg GADAMER. MCCP, pp. 196-201.

8 Cf. Hans-Georg GADAMER. MCCP, pp. 12, 17, 23, 68, 76, 94, 172. Ver, também: VM II [481].

1938). As duas forças que exerciam a crítica contra a consciência metódica do neokantismo dominante eram: de um lado, o vigoroso pensamento de Friedrich Nietzsche (1844-1900) contra o platonismo, o cristianismo e todas as ilusões da autoconsciência; e, de outro, o brilhante ataque de Søren Kierkegaard (1813-1855) à filosofia da reflexão elaborada pelo idealismo especulativo — as “migalhas” contra o “sistema”.⁹ A irracionalidade da *vida* e a *existência* eram, então, os temas centrais. O que interessava era uma verdade que fosse “devida à imediatez das próprias vivências e à intransferibilidade da própria existência”.¹⁰

Com apenas vinte e dois anos, sob a orientação de Natorp, Gadamer conclui seu doutorado sobre a essência do prazer nos diálogos platônicos “*Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen*”.¹¹ Mas, já no caminho de retorno à casa — após ter consignado as exigidas cópias da tese — Gadamer não consegue mais manter-se em pé, pois havia contraído um grave tipo de poliomielite que o obrigou a uma rigorosa quarentena em meses de isolamento e dor.¹²

Foi durante este período que ele leu as *Investigações Lógicas (Logische Untersuchungen)* de Husserl, as obras de Jean Paul e, o mais importante, recebeu de Natorp — provavelmente na tentativa de tornar mais suportável aquele momento difícil — um “presente” que transformaria a sua vida: o texto inédito de Heidegger sobre Aristóteles, intitulado “*Indicações da situação hermenêutica*”.¹³

9 Cf. Hans-Georg GADAMER. *I sentieri di Heidegger*, p. 83. A partir daqui citado como SH.

10 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM II [482].

11 Cf. Hans-Georg GADAMER. M CCP, pp. 18-19. Também em: Donatella Di Cesare. Gadamer, p.16.

12 Cf. Hans-Georg GADAMER. M CCP, p. 22.

13 Heidegger tinha enviado o manuscrito a Natorp, através de Husserl, para candidatar-se a uma vaga na cátedra de filosofia na Universidade de Marburg. Esse texto ficou conhecido como ‘relatório-Natorp’ (Natorp-Bericht) e foi redescoberto somente em 1989, entre as cartas de Josef König, aluno de Georg Misch: Cf. Martin HEIDEGGER. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Fakultät (1922)*. Stuttgart: Günther Neumann (Hrsg.), 2003. Também referendado em: Hans-Georg GADAMER. *La riscoperta dell’“introduzione” del 1922 di Heidegger ad Aristotele. Prima pubblicazione in occasione del suo 100° compleanno. Lo scritto “teologico” giovanile*. In: Martin HEIDEGGER. *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*. p. 124. Hans-Georg GADAMER. M CCP, p. 172. Donatella DI CESARE. *Gadamer*, p. 16. Franco BIANCO. *Gadamer e l’antico*, pp. 79-80.

O episódio é narrado assim:

No ambiente estudantil, já a partir de 1920, ouvia-se falar muito de Heidegger. Os marburgueses, que haviam estado em Freiburg, referiam-se ao modo insólito de exprimir-se e à força sugestiva do jovem assistente de Husserl. Quando Heidegger enviou a Natorp um manuscrito [...] e eu o li, fiquei imediatamente como que encantado. [...] Aquela leitura me atingiu como uma descarga elétrica [...] Não se tratava de um simples empreendimento erudito ou da tranqüila exposição histórica de um problema. Ao contrário, sucedia que o inteiro Aristóteles se corporificava [...] meus olhos se abriram!¹⁴

Ele decide, então, estudar com Heidegger e comunica-lhe imediatamente sua decisão na carta de 27 de setembro de 1922.¹⁵ Todavia, sua má saúde somente lhe permite viajar no ano seguinte. Assim, em abril de 1923, ainda convalescente e recém-casado, Gadamer chega a Freiburg. Lá, assiste aos seminários sobre as *Investigações Lógicas*, de Husserl e passa a frequentar com assiduidade todas as aulas e os quatro seminários semanais de Heidegger sobre o VI livro da *Ética Nicomaquéia*. É aqui que o tema da *phrónesis* enraíza-se em seu coração e o acompanha por sua inteira vida.¹⁶

Ele participa, ainda, de seminários que, aos sábados, Heidegger organizara, junto com Julius Ebbinghaus, sobre a religião em Kant; e do célebre curso de verão intitulado *Ontologia: Hermenêutica da facticidade*.¹⁷ Gadamer já tinha ouvido falar de ontologia nas aulas com Hartmann — em *Metaphysik der Erkenntnis* de 1921, onde a teoria do conhecimento é apresentada como questão metafísica. Mas, com Heidegger, esse conceito adquiria um sentido inteiramente novo. Um sentido que investia, em primeiro lugar, não nas coisas, e sim no ente humano, na sua capacidade de compreender o ser.¹⁸

14 Cf. Hans-Georg GADAMER. M CCP, pp. 22; 172. Também, no primeiro capítulo do volume 10 de suas *Obras Reunidas*, Gadamer descreve estes acontecimentos com riqueza de detalhes. Cf. Hans Georg GADAMER. HR, v. I, p. 10.

15 Cf. Hans-Georg GADAMER. “*Caro professor Heidegger*”. *Lettere da Marburgo 1922-1929*, p. 47.

16 Como atesta a bela edição do VI livro da *Ética Nicomaquéia*, com tradução, introdução e comentário de Gadamer, publicada por ele aos 98 anos! Cf. ARISTÓTELES. *Nikomachische Ethik VI, hrsg. Und übersetzt von Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1998. Ver também: Hans-Georg GADAMER. M CCP, pp. 28.

17 Cf. Hans-Georg GADAMER. HR, v. I, pp. 11; 15-16.

18 Cf. Franco BIANCO. *Gadamer e l'antico*, p. 81.

Em pouco tempo a relação com Heidegger tornou-se muito próxima, tanto que o mestre propõe-lhe, primeiro, uma leitura privada dos assim chamados livros da substância da *Metafísica* aristotélica e, em seguida, convida-o a passar “as tempestuosas semanas de inflação do outono de 1923” na cabana que acabara de construir em Todtnauberg, na Floresta Negra.¹⁹

Com sua linguagem incomum, enérgica e impetuosa, Heidegger evidencia a ambigüidade indissolúvel que constitui a essência do movimento da vida como tal; e destaca a situação na qual o ente humano, entre o nascimento e a morte, encontra-se chamado a decidir o que fazer da própria existência.²⁰ Na cabana da floresta, eles lêem a “*Correspondência entre Dilthey e o Conde Yorck*”, tratam questões da historicidade do *Dasein*, sobre o problema do relativismo histórico e sobre o conceito da vida.²¹

Com Heidegger surge uma filosofia que reassume elementos de proveniência diversa, com motivos de caráter religioso, filosófico e ideológico; onde, como expressa Gadamer, não apenas “o inteiro Aristóteles”, mas “também as obras de Dilthey, Max Weber e Ernst Troeltsch, corporificam-se”.²² Gadamer começa, com o mestre, a ler “fenomenologicamente” Aristóteles e aprende, de Aristóteles, a endereçar perguntas filosóficas ao próprio tempo.²³ Heidegger lhe faz “ver no texto de Aristóteles a insustentabilidade de seu suposto “realismo” e sua permanência no terreno do *logos*, preparado por Platão no seu seguimento a Sócrates”.²⁴

19 Devido à enorme inflação, mesmo recebendo remessas de dinheiro de seu pai, quando estas chegavam ao correio de Freiburg já eram papel sem valor. Gadamer, recém casado, via-se impossibilitado de viajar e até mesmo com dificuldades para conseguir algum alimento. Di Cesare registra que, naquele outono em Todtnauberg, a esposa de Heidegger, Elfride, saía todos os dias bem cedo para pedir leite aos camponeses da região. “Por um mês inteiro, o único alimento — além da filosofia — era o leite, de manhã e de noite.” Cf. Donatella DI CESARE. In: Hans-Georg GADAMER. “*Caro professor Heidegger*” *Lettere da Marburgo 1922-1929*, p. 28.

20 Já na preleção de 1921-22, esse é o tema do pensamento heideggeriano. Cf. Hans Georg GADAMER. HR, v. I, pp. 20-21.

21 Cf. Hans-Georg GADAMER. HR, v. I, pp. 16-18.

22 Cf. Hans Georg GADAMER. MCCP, p. 22; HR, v. I, p. 17.

23 Cf. Hans Georg GADAMER. HR, v. I, pp. 14-15.

24 Cf. Hans Georg GADAMER. VM II [485-486].

Essas leituras e os seminários com Heidegger formam, em Gadamer, a sua primeira introdução prática à universalidade da hermenêutica.²⁵

Alguns aprenderam dele o que foi Marx, outros o que foi Freud, e todos nós, definitivamente, o que foi Nietzsche. O que me interessou em Heidegger foi que podíamos “repetir” a filosofia dos gregos, uma vez que a História da Filosofia escrita por Hegel e reescrita pela “história dos problemas” do neokantismo havia perdido seu *fundamentum inconcussum*: a autoconsciência.²⁶

Gadamer também apreende com Heidegger a fundamental experiência hermenêutica de conduzir o pensamento histórico para a recuperação dos questionamentos da tradição. Por serem entendidas como respostas a perguntas reais, as velhas questões tornam-se tão compreensíveis e vivas que se convertem em verdadeiras perguntas. As questões compreendidas não são mais um mero tomar conhecimento, mas a descoberta da história de sua motivação, o que lhes dá um caráter de ineludibilidade.²⁷

Em sua autobiografia, Gadamer reconhece, com admiração:

Ninguém antes de Heidegger pensou tão a fundo a ponto de tornar possível compreender o desembocar da história humana na civilização técnica de hoje e a luta pelo domínio da terra partindo diretamente do pensamento dos gregos, da sua fundação da ciência, da sua criação da metafísica. [...] Ninguém, em tal empresa, foi mais do que ele empurrado tão além, sobre o terreno incerto dos conceitos não convencionais para entrever, de longe, pela primeira vez, experiências humanas de outras culturas como nossas possibilidades de experiência.²⁸

Um pensar capaz de alcançar pré-tempos e ao mesmo tempo vislumbrar outros em um futuro distante, como menciona Gadamer, ao referir-se à conferência *de* Heidegger, *O tempo da imagem do mundo*, de 1938.²⁹ Além de ser um intérprete notável dos problemas existenciais e das insatisfações do tempo — às quais nem o neokantismo, nem a fenomenologia conseguiram dar uma resposta convincente — Heidegger expressou ainda a sua genialidade “na medição de campos vocabulares como um todo e na persecução das veias secretas na

25 Cf. Hans Georg GADAMER. VM II [486].

26 Cf. Hans Georg GADAMER. VM II [484].

27 Cf. Hans Georg GADAMER. VM II [484].

28 Cf. Hans Georg GADAMER. M CCP, p. 178.

29 Cf. Martin HEIDEGGER. *O tempo da imagem do mundo*. In: *Caminhos de Floresta*, pp. 97-138 e na edição original alemã, de 1977, pp. 69-104. Ver também: Cf. Hans Georg GADAMER. RD, p. 222.

rocha primitiva da linguagem”.³⁰ Um caminho que também Gadamer iria trilhar como filólogo.

Quando Heidegger foi nomeado para Marburg, Gadamer retornou com ele. Porém, a inicial estima do mestre gradativamente esfriou. Heidegger, em seu modo extremamente exigente, considerava Gadamer pouco empenhado em seus estudos, e deixou explícito o seu descontentamento em uma carta, enfatizando que “caso Gadamer não estude muito dedicadamente não há esperança de uma carreira acadêmica para ele”.³¹

Como é fácil imaginar, essa carta precedeu um período de crise e incerteza. Mas, em contrapartida, realizou um importante *détour*, destinado a revelar-se providencial para o itinerário do seu pensamento. Diz Gadamer: “Foram anos de profundas dúvidas sobre minhas capacidades científicas, mas, também, anos nos quais comecei finalmente a trabalhar a sério. Eco!: tornei-me filólogo clássico, sob a orientação amigável de Paul Friedländer.”³²

No seminário filológico de Friedländer, Gadamer apresenta, sobre o *Protrético* (Exortação à filosofia) aristotélico, um trabalho que contém uma crítica à famosa interpretação “genética” de Aristóteles feita pelo respeitado filólogo Werner Jaeger (1888-1961). Publicado em 1928, na renomada revista *Hermes*, o artigo obteve importante repercussão, que lhe propiciou reconhecimento e prestígio junto ao círculo dos filólogos, bem como a estima do próprio Jaeger.³³ Sob a condução de Friedländer, Gadamer estudou os filósofos gregos, aprofundou seus estudos de retórica e dedicou-se a Píndaro — iluminado pelo pensamento de Hölderlin.³⁴

Com Friedländer, ele compreende que a forma dialógica em Platão é muito mais do que um simples recurso artístico; e apreende que o esforço essencial de Platão foi sempre o de dar forma a isso que se agita confusamente no ânimo do interlocutor — e era o mesmo que Sócrates fazia quando se propunha ensinar a pensar. Em seus estudos sobre a filosofia grega, ele ocupou-se, em especial modo, com o primado da ética sobre o *logos*, e procurou assim mostrar que, em detrimento de toda aparência doxográfica, a questão socrática não visa à de-

30 Cf. Hans Georg Gadamer. HR, v. I, pp. 16-23.

31 Cf. Jean GRONDIN. *Gadamer, uma biografia*, p. 138. Ver também: Franco BIANCO. *Gadamer e l'antico*, p. 83.

32 Cf. Hans-Georg GADAMER. M CCP, p. 29.

33 Cf. Hans-Georg GADAMER. *Der aristotelische Proleptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik*. GW 5, pp. 164-185. Ver, também: VM II [483-484]; M CCP, pp. 39-40.

34 Cf. Hans Georg GADAMER. VM II [484-486].

finição, mas ao diálogo que se abre com ela.³⁵ Nascia, para Gadamer, a idéia de uma “ética dialógica”, central na maturidade da sua obra.³⁶

Em junho de 1927, Gadamer presta os exames para tornar-se professor de Filologia Clássica. Heidegger, que na ocasião começava a preparar seu retorno a Freiburg para ocupar o lugar de Husserl, estava na banca examinadora e, mais uma vez, provocou uma decisiva mudança no caminho de vida de Gadamer — só que, desta vez, trazendo-o de volta para a filosofia.³⁷

Após o exame, Heidegger propôs habilitá-lo em filosofia e providenciou para que ele o substituísse na cátedra.³⁸ Assim, com vinte e nove anos, Gadamer entrava oficialmente para o corpo acadêmico da Universidade de Marburg, compondo o Instituto de Filosofia junto com seus amigos de longa data, Karl Löwith (1897-1973) e Gerhard Krüger (1902-1972).³⁹

O início de sua atividade docente foi marcada por um dedicado e trabalhoso “aprender a ensinar ensinando”.⁴⁰ Mas, em 1933, com a ascensão de Hitler ao poder, começa um período lúgubre e inesquecível para a Alemanha e para o mundo.

Gadamer lembra:

35 Cf. Hans-Georg GADAMER. HR II, p. 176.

36 Cf. Hans-Georg GADAMER. M CCP, p. 29 ss. Ver também: Franco BIANCO. *Gadamer e l'antico*, pp. 84-85; Donatella DI CESARE. *Gadamer*, p. 22.

37 Cf. Hans-Georg GADAMER, *Studi Platonici* 1, pp. 3-184; *Studi Platonici* 2, pp. 152-153. A partir daqui citados por SP1 e SP2.

38 Esta não foi a única ocasião em que Heidegger expressou o desejo de que seu sucessor fosse Gadamer. Também quando se viu impedido pelas autoridades aliadas de continuar suas aulas na Universidade de Freiburg, em setembro de 1945 Heidegger escreveu a Stadelmann: “Em primeiro lugar sugiro-lhe Gadamer (Leipzig); não sei com precisão aonde se encontra atualmente. Quanto à sua estatura espiritual, como docente e como colega, é em absoluto o mais válido. Gostaria que fosse o meu sucessor”. Cf. Martin HEIDEGGER. *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita 1910-1976*. Genova: Il melangolo, 2005, p. 355. Ver também: Donatella DI CESARE. *Gadamer*, p.42.

39 Na edição italiana de sua autobiografia, Gadamer publica, como complemento, uma biografia de Krüger, — amigo e companheiro desde a referida Graeca bultmaniana; além de outras belas páginas dedicadas a Löwith, seu maior amigo. Cf. Hans-Georg Gadamer, M CCP, pp. 180-195.

40 Cf. Hans-Georg GADAMER. M CCP, pp. 36-41

Foi um despertar terrível: nada podia desculpar-nos pelo desinteresse com o qual havíamos seguido as atividades políticas. Nós todos havíamos subestimado Hitler e os seus, dando crédito quanto a isso à imprensa liberal. Nenhum de nós havia lido *Mein Kampf* [...] no fundo, nós todos, até 30 de junho de 1934, estávamos convencidos que a assuada acabaria logo.⁴¹

Os anos que se seguiram foram os mais difíceis da sua vida. Em breve, as leis de Nuremberg retiraram todos os docentes hebreus das universidades. Gadamer viu partir Löwith e Friedländer, entre tantos outros amigos queridos. Todavia, pôde proteger Jacob Klein, abrigando-o em sua casa por dois anos.⁴² A Universidade de Marburg ficou literalmente vazia.⁴³

Em 1938, Gadamer passou para a Universidade de Leipzig onde, com a aprovação das autoridades soviéticas de ocupação, foi nomeado reitor por dois anos. Em sala de aula era possível “movimentar-se livremente e sem impedimentos”, o que lhe permitiu até organizar um seminário sobre Husserl.⁴⁴

Foi uma época de intenso trabalho:

41 Cf. Hans-Georg GADAMER. M CCP, p. 42

42 Cf. Hans-Georg GADAMER. *L'ultimo Dio*, p. 101-102.

43 Quanto ao período das guerras é oportuno destacar que Gadamer não era nazista, jamais esteve inscrito no partido nazista (Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei) e nunca aderiu às idéias do nacional-socialismo. Ao término da guerra, Gadamer não silenciou sobre essa terrível questão, deu inúmeras entrevistas sobre a sua vida naquela época e republicou os seus escritos. Estas entrevistas encontram-se escrupulosamente compilada por Richard Palmer, *Published Interviews and Archival Tapes*, in; *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. Chicago; Open Court, 1997, pp. 588-599. *Apud* Di Cesare. Gadamer, p. 39, nota 63. Há o caso da assinatura de Gadamer em um manifesto, mencionado na biografia escrita por Grondin. Mas, neste caso, é fundamental mencionar as circunstâncias. Di Cesare descreve que o documento de “Adesão dos professores das universidades e das escolas superiores alemãs à Adolf Hitler e ao Estado nacional-socialista” foi lido em voz alta, numa assembléia pública, na qual somente aqueles que se opusessem, publicamente, poderiam negar a assinatura. Todos os professores, sem exceção, assinaram. “Opor-se significava, na melhor das hipóteses, ter de ir embora. Na Alemanha daquele período, ou se era nazista declarado ou se calava. Em um regime totalitário, o mote: 'quem cala consente', naturalmente, não tem validade. Pois estava em jogo a vida”. Cf. Donatella DI CESARE. *Gadamer*, pp. 25-27, nota 28; 33. Ver, também: Cf. Hans-Georg GADAMER. M CCP, p. 44. Vale ainda citar que, segundo Di Cesare, a biografia escrita por Grondin é “uma coleta abundante de materiais, elaborada de forma insuficiente e que surte um efeito oposto àquele presumivelmente querido pelo autor [...] cuja publicação foi um dos episódios que mais amarguraram Gadamer.” Cf. Donatella DI CESARE. *Gadamer*, pp. 26; 51, nota 88.

44 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM II [490-491].

A partir do momento em que comecei a ser professor em Leipzig, sendo o único representante da matéria [...] tinha que expor, além dos gregos e seu último e maior sucessor, Hegel, toda a tradição clássica, desde Agostinho e Tomás de Aquino até Nietzsche, Husserl, Heidegger... sempre atento aos textos [...]. Em seminários, trabalhei também com textos poéticos difíceis, de Hölderlin, Goethe e Rilke.⁴⁵

Convidado a lecionar por dois anos (1947-49) em Frankfurt, ele conhece Max Horkheimer (1895-1973) e Theodor Adorno (1903-1969); mas seu confronto com a “Escola de Frankfurt” aconteceria somente mais tarde, com Jürgen Habermas (1929).

Chamado para suceder Karl Jaspers (1883-1969) — que decidira deixar a Alemanha e transferir-se para a Basileia — Gadamer chega, em 1949, à tranqüila Heidelberg e lá permanece por mais de cinqüenta e dois anos, “o último longo período da sua vida, o mais profícuo e o mais afortunado”.⁴⁶ Foi, como sustenta o filósofo, “o recomeço de uma atividade ‘acadêmica’ em um mundo ‘acadêmico’”.⁴⁷ Gadamer pode, então, trazer Löwith de volta do longo exílio para trabalhar no Instituto de Filosofia; funda, junto com Helmut Kuhn (1899-1991), a revista *Philosophische Rundschau*, em 1953, que alcançou prestígio internacional; e consegue retirar Heidegger do seu isolamento, convidando-o com freqüência a apresentar breves ciclos de seminários em Heidelberg.⁴⁸ Porém, o mais importante deste tranqüilo período foi que ele pôde retomar a sua escrita.

O período entre a publicação de sua tese de livre-docência, em 1931, com o título *Ética dialética de Platão*, e *Verdade e Método*, em 1960, apresenta um intervalo de quase trinta anos.⁴⁹ Sem dúvida, tinha razão o filósofo quando afirmava que, ao progredir no saber, aprendeu a calar.⁵⁰

45 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM II [491].

46 Cf. Donatella DI CESARE. *Gadamer*, p. 44. Ver também: GADAMER. VM II [491-492].

47 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM II [492].

48 Cf. Donatella DI CESARE. *Gadamer*, p. 44.

49 Durante esse período, Gadamer escreve apenas pequenos artigos, em sua maioria recensões. De 1933 a 1945, ele publica cerca de vinte recensões, vinte e cinco breves conferências e seis artigos. Os artigos são: em 1934, *Platão e os poetas* e *A antiga teoria do átomo*; em 1939, *A fundamentação kantiana da estética e o sentido da arte* (reelaborado, depois, na primeira parte de *Verdade e Método*) e, também, *Hegel e o espírito da história*; em 1940, *Hegel e a dialética antiga*; em 1941, *Povo e história no pensamento de Herder* e, em 1942, *O estado educativo de Platão*. Cf. Hans-Georg GADAMER. VM II [488-490].

50 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM II [483].

Mas, neste longo silêncio estavam implicadas outras dificuldades, dentre as quais Donatella Di Cesare (1957) identifica fatores externos e outros, subjetivos, que merecem ser contemplados.⁵¹ Os primeiros são, naturalmente, decorrentes da situação da Alemanha no período da Segunda Guerra, bem como no pós-guerra, quando tudo era muito difícil. Quanto aos fatores subjetivos — além daqueles resultantes do fato de Gadamer não ser um filósofo sistemático — destacam-se dois: um, resultante de uma sintomática inibição; e o outro, por assim dizer, a expressão coerente de uma convicção.

Sua inibição é fruto do efeito paralisante do confronto com um gigante como Heidegger. Gadamer confessa: “Escrever permaneceu por longo tempo, um tormento. Tinha sempre a incômoda sensação de que Heidegger estava me espiando por cima dos ombros”.⁵²

Mas essa relação atormentada com a escrita acontecia também, e principalmente, por uma convicção. Ele declara:

[...] ter de escrever, é uma pena terrível. Onde está o tu que se nos defronta, com aquela silenciosa presença que mesmo silente não cessa de responder-nos, aquela presença do outro com o qual buscamos o diálogo para poder também prosseguir o diálogo com nós mesmos, que chamamos pensar. [...] As palavras nos sustentam, as palavras nos levam avante, mas nem sempre portam-nos à meta. Isso sabem todos aqueles que escrevem, todos aqueles que pensam.⁵³

O diálogo oral, que é a forma mais própria da filosofia, é também o elemento predileto e característico de Gadamer. O que torna compreensível que, para esse “Sócrates moderno” — famoso por sua peculiar capacidade de ouvir — fosse extremamente difícil pensar sem um interlocutor.⁵⁴

51 Cf. Donatella DI CESARE. *Introduzione*, in: Hans-Georg GADAMER. *Linguaggio*, pp. V-VI.

52 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM II [491]. Ver também: Donatella DI CESARE. *Gadamer*, p. 45-46.

53 Cf. Hans-Georg GADAMER. *Scrivere e parlare*. In: L., pp. 56-58. Também publicado como: *Schreiben und Sprechen*. In: GW v.10, pp.354-355; *Wort und Verheißung*. In: *Neue Zürcher Zeitung*. n.144, 24 de junho de 1983.

54 Com poucas exceções, tudo aquilo que Gadamer escreveu originou-se a partir de um diálogo oral. Como exemplos, podem ser citados os livros: *A dialética de Hegel*, de 1971, *Quem sou eu, quem és tu?*, sobre Paul Celan, de 1973, *A razão na idade da ciência*, de 1976, *Elogio da teoria*, de 1983, *As trilhas de Heidegger*, de 1983, *A herança da Europa*, de 1989, *O caráter oculto da saúde*, de 1993. Cf. Donatella DI CESARE. *Gadamer*, p. 10; 47.

No entanto, os alunos — seus interlocutores — insistiam para que ele pusesse por escrito tudo aquilo que era tratado nas lições.⁵⁵ Assim, evitando encargos burocráticos administrativos e dedicando-se quase que exclusivamente às suas aulas, Gadamer foi escrevendo *Verdade e Método* durante as férias, em “um lento e descontínuo processo de crescimento”. Ele comenta essa passagem, em sua autobiografia, citando um antigo princípio horaciano (*Nonum prematur in annum*) segundo o qual tudo o que é válido necessita de nove anos para alcançar a maturidade.⁵⁶ Até que finalmente, em 1960, ele publica a síntese de seus estudos sobre a hermenêutica filosófica.

A obra alcançou, em poucos anos, um importante reconhecimento, e fez surgir uma nova corrente com a qual se confrontaria toda a filosofia contemporânea. Contribuíram para o sucesso e a divulgação da obra tanto as importantes resenhas, que apareceram já a partir da primeira edição, como também as traduções; de modo especial a primeira, aquela de Gianni Vattimo (1936) para o italiano, publicada em 1972.⁵⁷

⁵⁵ Com fino humor, Gadamer comenta este fato em seu discurso conclusivo para o ciclo de conferências em homenagem pelos seus 100 anos. “Foram eles, os jovens, os culpados por este meu livro. Diziam: ‘Me perguntam sempre onde eu estudo e eu respondo: ‘Em Heidelberg’. E então me perguntavam ainda: Ah! E quem está agora em Heidelberg?. ‘Gadamer!’ — ‘Gadamer? Nunca ouvi falar!’” . Cf. Hans-Georg GADAMER. *Discurso conclusivo*. In: Di Cesare, Donatella. “*L’essere, che può essere compreso, è linguaggio*” *Omaggio a Hans-Georg Gadamer*, pp. 116-119.

⁵⁶ Cf. Hans-Georg GADAMER. MCCP, pp. 146-147. VM II [492-493].

⁵⁷ Quanto às resenhas, pode-se mencionar: Helmut KUHN. *Wahrheit und geschichtliches Verstehen. Bemerkungen zu Hans-Georg Gadamer’s philosophische Hermeneutik*. In: *Historische Zeitschrift*, 193/2, 1961, pp. 376-389; J. MOELLER. *Wahrheit und Methode*. In: *Theologische Quartalschrift*, 5, 1961, pp. 467-471; H. OGIERMANN. *Wahrheit und Methode*. In: *Scholastik*, 27, 1961, pp. 403-406; Oscar BECKER. *Zur Fragwürdigkeit der Transzendierung der ästhetischen Dimension der Kunst*. In: *Philosophische Rundschau*, 10, 1962, pp. 225-238; A. DE WAEHLENS. *Sur une herméneutique de l’herméneutique*. In: *Revue philosophique de Louvain*, 60, 1962, pp. 573-591; H. KIMMERLE. *Hermeneutische Theorie oder ontologische Hermeneutik*. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 59, 1962, pp. 114-130; Karl-Otto APEL. WAHRHEIT UND METHODE. In: *Hegel-Studien*, 1963, pp. 314-322; W. HELLEBRAND. *Der Zeitbogen*. In: *Archiv für Rechts- und Socialphilosophie*, 1, 1963, pp. 57-76; Otto PÖGGELER. *Wahrheit und Methode*. In: *Philosophischer Literaturanzeiger*, 1, 1963, pp. 6-16; F. WIEACKER. *Notizen zur Rechtshistorischen Hermeneutik*. In: *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen*, 1963, pp. 1-22; W. PANNENBERG. *Ermeneutica e storia universale* (1963) In: *Questioni fondamentali di teologia sistematica*. Brescia: Queriniana, 1975, pp. 107-141. J. LOHMANN. *Wahrheit und Methode*. In: *Gnomon*, 37, 1965, pp. 709-718; K. DOCKHORN. *Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode*. In: *Göttingische*

Em *Verdade e Método*, delinea-se uma filosofia que ganha relevo sobre o fundo da hermenêutica clássica e, principalmente, sobre a hermenêutica da facticidade de Heidegger. Diz Gadamer:

Nas nossas conversas, Heidegger nunca designou as minhas próprias tentativas de pensamento como hermenêutica filosófica, mas sempre como filosofia hermenêutica. [...] Eu só não ousava utilizar para mim a palavra 'filosofia', pois essa palavra está carregada de exigências. Desse modo, procurei empregá-la apenas de modo atributivo.⁵⁸

Na carta de 5 de janeiro de 1973 a Otto Pöggeler, Heidegger confirma: “A hermenêutica é tarefa de Gadamer”.⁵⁹ Ao que Gadamer, em entrevista comentou: “Seguramente, a palavra de Heidegger sobre mim é tão ambígua — entre crítica e reconhecimento — como tudo o que ele, em tais casos, cuidou de dizer. É uma palavra de crítica na medida em que nos meus trabalhos defendi a hermenêutica como assunto meu, enquanto o Heidegger tardio abria mão do uso da palavra, que lhe fora originalmente familiar através de estudos teológicos. Àquele tempo, a hermenêutica era uma mera disciplina auxiliar, sobretudo para os teólogos e juristas. Mas com Heidegger se realizou uma evolução convincente, da fenomenologia em direção a uma fenomenologia hermenêutica. Quando, enfim, o conceito de hermenêutica adquiriu para mim um conteúdo próprio, permaneci, ainda assim, plenamente consciente de estar mantendo à vista o Heidegger tardio”.⁶⁰

Gelehrte Anzeigen, 218, 1966, pp. 169-206. Até 2007, a obra já tinha sido traduzida para treze línguas, do italiano ao espanhol, do inglês ao francês, ao russo ao chinês, ao japonês. É importante mencionar que as traduções de Gadamer em língua italiana superam em quantidade e importância todas as traduções em outras línguas, até mesmo aquelas para o inglês. Cf. Riccardo DOTTORI. *L'eredità di Gadamer*, p. 169. Ver também: Donatella DI CESARE. *Gadamer*, p. 9.

58 Cf. Hans-Georg GADAMER. HR II, p. 176.

59 Cf. Otto PÖGGELER. *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*. Freiburg-München: Alber, 1983, 395.

60 Cf. Hans-Georg GADAMER. *Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte*. In: Jean GRONDIN. (Org.) *Gadamer – Lesebuch*. Tübingen: UTB/ Mohr Siebeck, 1997. Utilizaremos a tradução: *Retrospectiva dialógica à obra reunida e sua história de efetuação. Entrevista com Jean Grondin*. In: C. L. S. ALMEIDA, H. G. FLICKINGER, L. ROHDEN, *Hermenêutica Filosófica, nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*, Porto Alegre: Edipucrs, 2000, 203-222, a partir daqui citada como RD.

É inquestionável a influência determinante e a dívida — recordada ao longo de toda a sua vida e em muitas de suas obras — que a hermenêutica filosófica tem para com o pensamento de Heidegger.⁶¹ De fato, Gadamer não apenas reconhece que a problemática da “compreensão” foi formulada, em sua amplitude correta, por Heidegger — na elaboração da estrutura existencial da compreensão — mas contribui fartamente para torná-la mais compreensível. Habermas denomina esse empenho de Gadamer como “urbanização da província heideggeriana”.⁶² Expressa assim o seu entusiasmo com a leitura da segunda parte de *Verdade e Método*, onde encontrou explicado e conceitualizado tudo aquilo que, até então, lhe havia permanecido obscuro em Heidegger.⁶³ Mas Habermas entende que Gadamer compromete as grandes intuições que havia alcançado — com a “reatualização do problema hermenêutico de fundo” e com a “análise da consciência histórica dos efeitos” — com uma condescendência perante as sugestões históricas do ser do último Heidegger.⁶⁴

Em sua *Tentativa de uma autocrítica*, de 1985, Gadamer comenta:

Minha hermenêutica filosófica procura manter-se na direção de questionamento do Heidegger tardio, tornando-o acessível de uma nova maneira. [...] Creio que não compete a mim decidir se o caminho que segui pode pretender alcançar de certo modo os desafios de pensamento de Heidegger. Uma coisa porém precisa ser dita hoje. Trata-se de um trecho de caminho, a partir do qual podem-se demonstrar alguns dos intentos do Heidegger tardio, e dizer alguma coisa àquele que não consegue acompanhar a orientação de pensamento do próprio Heidegger.⁶⁵

De fato, Gadamer opõe-se a qualquer tentativa de classificação e refuta a idéia de esboçar uma reconstrução explicativa das meditações heideggerianas; como ilustram seus artigos, escritos ao longo de vinte e cinco anos, que compõem seu livro sobre o antigo mestre.⁶⁶

61 Especialmente em: Cf. Hans-Georg GADAMER. *I sentieri di Heidegger*. Genova: Marietti, 1988; que a partir daqui será citada por SH. Ver, também, VM II [495].

62 Cf. Jürgen HABERMAS. *Hans-Georg Gadamer. L'urbanizzazione della provincia heideggeriana*. In: *Profili politico-filosofici*. Milano: Guerini & Associati, 2000, pp. 253-262. Ver também: *Laudatio*, 1979. Hans-Georg Gadamer. *L'urbanizzazione della provincia heideggeriana*, p. 261.

63 Cf. Jürgen HABERMAS. *Lo spirito liberale. Un ricordo degli spensierati* inizi di Heidelberg. In: *Incontri con Hans-Georg Gadamer*, p. 45.

64 Cf. Jürgen HABERMAS. *Lo spirito liberale. Un ricordo degli spensierati* inizi di Heidelberg. In: *Incontri con Hans-Georg Gadamer*, p. 46.

65 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM II [10-11].

66 Cf. Hans-Georg GADAMER. SH: *Heideggers Wege: Studien zum Spätwerk*. Tübingen: Mohr, 1983.

Gadamer acolhe um desejo, que Heidegger com freqüência formulava: a recomendação de não esclerosar os esforços filosóficos concentrando-se sobre a reconstrução escolástica do seu percurso histórico, mas de abrir-se, a partir do interrogar fundamental, à *coisa mesma* do pensamento.⁶⁷ Aliás, esse propósito anti-sistemático pode ser sentido na estrutura de todas as obras de Gadamer.

Na busca de “demonstrar alguns dos intentos” do pensamento maduro de Heidegger, Gadamer expressa que “a única via de Martin Heidegger” era na direção do ser, da *Lichtung*.⁶⁸ É possível ver neste auscultar do ser, segundo Gadamer, uma declinação da análise existencial desenvolvida em *Ser e Tempo*:

Quando o pensamento de Heidegger projetou-se para fora da linguagem dos conceitos da metafísica, ele viu-se enredado em uma carência de linguagem que o levou a apoiar-se no dizer poético de Hölderlin. [...] No entanto, a conduta do Heidegger tardio, no que se refere à linguagem, não é uma recaída na poesia, mas já estava contida na linha de seu pensamento.⁶⁹

Gadamer afirma também — agora em oposição a Heidegger — que não há uma “linguagem da metafísica”:

Existem apenas conceitos da metafísica, cujo conteúdo ganha determinação no emprego das palavras, como ocorre com todas as palavras. Tanto os conceitos, onde se movimenta o pensamento, quanto as palavras do uso cotidiano da nossa linguagem não estão dominadas por uma regra rígida, com uma posição prefixada. A linguagem da filosofia, mesmo sobrecarregada pelo peso da tradição, como é o caso da metafísica aristotélica traduzida para o latim, busca, sobretudo, e sempre de novo, tornar fluentes as produções de linguagem.[...] Os conceitos que emprego no meu contexto definem-se de maneira nova pelo seu uso.⁷⁰

Rüdiger Bubner (1941) acrescenta que essa atitude mais amigável — em comparação com a de Heidegger — que Gadamer manteve para com a tradição da metafísica e para com a linguagem comum, significou bem mais do que uma diferenciação pessoal: “Gadamer busca

67 Cf. Renato CRISPIN. *Nota introdutiva*. In: Hans-Georg GADAMER. SH, p. VIII.

68 *Der eine Weg Martin Heideggers* é o provocativo título de uma conferência que Gadamer pronunciou em Messkirch, no 10º aniversário da morte de Heidegger. Cf. Renato CRISPIN. *Nota introdutiva*. In: Hans-Georg GADAMER. SH, p. X-XI.

69 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM II [10]. Ver também: Cf. Martin HEIDEGGER. *Séminaire de Zurich* (1951). In: Poesie, Paris, n.13, 1980, pp. 56-57.

70 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM II [11-12].

salvar o patrimônio da história da metafísica, dos gregos a Hegel. Essa atitude é um fato teórico de grande destaque, cujo alcance está ainda longe de ser medido em todas as suas implicações.”⁷¹

Para Gadamer a linguagem da filosofia desenvolve-se constantemente no diálogo com sua própria história: comentando, corrigindo e criando variações. E a “linguagem da metafísica é e permanece sendo o diálogo, mesmo que esse se dê na distância de séculos e milênios. Por esse motivo, os textos de filosofia não são propriamente obras, mas contribuições a um diálogo que dura através dos tempos.”⁷²

Vattimo destaca que dos dois elementos chave do pensamento de Heidegger — a atenção ao alcance ontológico da linguagem e a meditação sobre metafísica como história e destino do ser — Gadamer acentuou de maneira exclusiva o primeiro, o que o aproximou, de modo produtivo, da análise da linguagem de origem wittgensteiniana e pragmatística praticada na filosofia anglo-saxônica.⁷³

Tanto quanto é inegável a influência de Heidegger, também é fato que Gadamer trilhou um caminho próprio, e que diferenças profundas o separam de seu antigo mestre. Uma dessas importantes e essenciais diferenças consiste em que, para Gadamer, o outro é quem nos manifesta originariamente a autêntica finitude do ente humano. Neste caminho, veio-lhe claramente à consciência que “as questões de filosofia, desenvolvidas por Heidegger na crítica à tradição metafísica, tornam-se verdadeiramente convincentes só no momento em que se alcança com elas, simultaneamente, o outro para o qual se fala.”⁷⁴

Outra diferença que indica o ponto de um verdadeiro desvio entre o seu pensamento e o de Heidegger é a apreensão do pensamento de Platão.⁷⁵

Gadamer não lê Platão como o precursor da ontoteologia; e os conceitos que ele emprega em sua hermenêutica filosófica, e que “definem-se de maneira nova pelo seu uso”, pertencem à tradição platônica.⁷⁶

71 Cf. Rüdiger BUBNER. *La filosofia é il proprio tempo appreso col pensiero*. In: V.V.A.A. *Ermeneutica e critica dell'ideologia*. Brescia: Queriniana, 1979, p. 232.

72 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM II [13].

73 Cf. Gianni VATTIMO. *Postilla* 1983. In: Hans-Georg GADAMER. VM, p. LVI.

74 Cf. Hans-Georg GADAMER. RD, p. 205. Esse aspecto será aprofundado em vários momentos da segunda parte deste estudo.

75 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM II [12].

Aliás, deve-se dizer que os estudos sobre o pensamento grego são, no seu próprio entender, “a parte melhor e mais original” de toda a sua atividade filosófica. Gadamer observou, com satisfação, “que justamente esses trabalhos significaram alguma coisa para Heidegger nos últimos anos de sua vida”.⁷⁷ De modo especial, a sua conferência sobre *A idéia do bem entre Platão e Aristóteles*, onde Gadamer pôde demonstrar que “o próprio Aristóteles era mais platônico do que se costuma admitir e que o projeto aristotélico da ontoteologia é apenas uma das perspectivas que se encontram reunidas nos livros da *Metafísica*”.⁷⁸

Considere-se este estudo como uma tentativa de ler os clássicos gregos do pensamento de maneira diversa, não do alto da superioridade crítica dos modernos que retêm possuir uma lógica infinitamente mais refinada do que aquela dos antigos, mas sim na convicção que a “filosofia” é um evento perene, que caracteriza o homem como tal e no qual, em vez de um progresso, é possível apenas a participação.⁷⁹

E Gadamer soube fazer-se partícipe.

No trabalho posterior, *Verdade e Método*, desenvolvido durante quarenta anos (1960-2002), ele transformou e ampliou suas reflexões, expressando seu interesse sobre as mais diversas questões da atualidade, pelas implicações práticas da hermenêutica como filosofia e suas possíveis contribuições, como atesta a edição das suas *Obras Reunidas*, por ele mesmo cuidada, entre 1985 e 1995.⁸⁰

Dois fatores foram determinantes neste aspecto do desenvolvimento de suas reflexões: primeiro, devem ser considerados os profícuos debates com a crítica da ideologia de

76 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM II [11-12].

77 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM II [12].

78 Perspectivas estas que foram, por sua vez, extraídas de sua Física. Acerca do modo como Aristóteles produziu os seus trabalhos, ver também: Cf. Werner JAEGER. *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin, 1923, p.148-163. Cf. Giovanni REALE. *Metafísica*, v. I, p. 41-52. Cf. Sir David ROSS. *Aristóteles*, p. 20-21 e nota 26.

79 Cf. Hans-Georg GADAMER. SP 1, p. XI; SP 2, p. 154.

80 Para uma bibliografia sistemática das obras de Gadamer ver: Cf. Etsuro MAKITA. *Gadamer-Bibliographie (1922-1994)*. Frankfurt: Lang, 1995. Ver, também, as seguintes páginas da web dedicadas a Gadamer, com a atualização da bibliografia até 2008: <http://www.svcc.edu/academics/classes/gadamer> e <http://www.ms.kuki.tus.ac.jp/KMSLab/makita/gdmhp>; bem como a explicação de Gadamer para a edição de suas obras na entrevista com Grondin. Cf. Hans-Georg GADAMER. RD, pp. 221-222

Habermas, com o neo-pragmatismo de Richard Rorty (1931-2007), com a desconstrução de Jacques Derrida (1930-2004) e com o pensamento fraco (*debole*) de Vattimo; e, segundo, a enriquecedora experiência como professor convidado nas universidades fora da Alemanha. Gadamer ministrou cursos e seminários em Heidelberg até os 70 anos; depois, encorajado por Ernst Tugendhat (1930) e apoiado por Richard E. Palmer (1933), foi ensinar, até os 86 anos, em várias universidades dos Estados Unidos.⁸¹

Di Cesare comenta que:

A presença de Gadamer nos Estados Unidos coincidiu com a guinada da filosofia analítica, com o seu repensar crítico. Nisso a hermenêutica filosófica constituiu um ponto de referimento e de confronto. Ainda é muito difícil avaliar plenamente os efeitos profundos e duradouros produzidos pelo ensinamento de Gadamer, seja na difusão da ‘filosofia continental’, seja na ‘hermeneutização’ da filosofia analítica.⁸²

Vattimo sublinha que o alcance do pensamento de Gadamer não pode ser avaliado fazendo-se exclusivo ou mesmo somente prevalente referimento à hermenêutica:

Isso que fica marcado e modificado pelo questionamento de Gadamer não é a hermenêutica como teoria específica da interpretação, mas a filosofia mesma que, reconhecendo as bases ontológicas daquilo que a interpretação já por si mesma é, sofre uma guinada significativa na direção de uma renovada meditação sobre a linguagem como fio condutor de cada possível ontologia.⁸³

A publicação de *Verdade e Método*, para Gadamer uma obra ainda *in fieri*, assinalou o início de uma complexa história dos efeitos (*Wirkungsgeschichte*) da hermenêutica. Como indica Di Cesare :

Quando a hermenêutica filosófica foi posta a prova, mostrou poder compreender de modo diferente cada situação, modificando ou precisando as próprias posições. Boa parte do seu sucesso deve-se à sua flexibilidade e à sua capacidade de confrontar-se também com as críticas mais ásperas e com os ataques mais duros. Por fim,

⁸¹ Gadamer lecionou na Catholic University of America em Washington D.C. (1969), na University of Syracuse (1971), na Mc Master University em Hamilton, no Canadá (1972-1974) e, lecionou no Boston College durante 12 anos (1974-1986); além de cursos e conferências na América do Sul, Japão, África etc. Cf. Donatella DI CESARE. *Gadamer*, pp. 48-49.

⁸² Cf. Donatella DI CESARE. *Gadamer*, p. 49

⁸³ Cf. Gianni VATTIMO, *Introduzione 1972: L'ontologia ermeneutica nella filosofia contemporanea*. In: Hans-Georg GADAMER. VM, pp. XXIX-LIV.

as tentativas de atacar-lhe a validade — e até mesmo onde surgiram dificuldades que pareciam não ter solução, as críticas não obtiveram êxito e foram rapidamente esquecidas.⁸⁴

Sobre as críticas que não serão tratadas ao longo deste trabalho, merece ser mencionado, ainda que *en passant*, o jurista italiano Emilio Betti (1890-1968) que, em aberta polémica com Gadamer, defende, em sua teoria da interpretação, a “objetividade do método”, e “separa completamente o compreender e o reproduzir”.⁸⁵ No âmbito da crítica literária, Erik Donald Hirsch (1928) retoma a questão de Betti, e restringe a amplitude do compreender a um mero processo de interpretação de texto.⁸⁶ Ainda no campo literário, é importante mencionar a “Escola de Konstanz”, inaugurada por Hans Robert Jauss (1921-1997) com a sua “estética da recepção”, a qual busca restaurar o processo dinâmico de produção (autor) e recepção (leitor) do texto, através de um modelo dialógico que defende a soberania do leitor: a obra literária é um evento que requer a “recepção” para alcançar existência.⁸⁷ Jauss critica o conceito de “clássico” em *Verdade e Método*, e recusa o de “fusão de horizontes”.⁸⁸

As importantes críticas referentes às questões filosóficas, principalmente aquelas com Derrida, serão tratadas na segunda parte deste trabalho, bem como os pontos que, nos últimos decênios, receberam um especial destaque: a complexa e mal-entendida problemática do compreender, a reflexão sobre a linguagem, a relação da hermenêutica com a filosofia grega, o tema da política e o conceito de utopia, e, ainda, o estatuto filosófico da hermenêutica.

Como sugere Di Cesare, “talvez a novidade mais importante, porque promete aberturas inéditas, é o interesse que a filosofia analítica americana tem demonstrado pela hermenêu-

84 Cf. Donatella DI CESARE. *Gadamer*, p. 250.

85 Cf. Emilio BETTI. *L'ermeneutica come metodologia generale delle scienze dello spirito*. Roma: Città Nuova, 1990, pp. 59-108. A resposta de Gadamer encontra-se no *Prefácio à 2ª Edição*. Cf. Hans-Georg GADAMER, VM I, pp. 14-16. Também: VM II, [17].

86 Hirsch representa o primeiro importante confronto com a hermenêutica filosófica nos Estados Unidos. Cf. Erik Donald HIRSCH. *Teoria dell'interpretazione e critica letteraria*. Bologna: Il Mulino, 1973.

87 Cf. Hans Robert JAUSS. *Esperienza estetica ed ermeneutica letteraria* (1976). Bologna: Il Mulino, 1988.

88 A resposta de Gadamer à Jauss encontra-se no *Prefácio à 2ª Edição*. Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, pp. 14-16.

tica — se bem que ambas deveriam refletir sobre a proximidade que possuem, há tempo, a partir do *linguistic turn*”.⁸⁹

Ao longo de sua vida acadêmica, Gadamer formou três gerações de alunos, dentre os quais Dieter Henrich (1927), Reiner Wiehl (1929), Hans Friedrich Fulda (1930), Wolfgang Wieland (1933), Konrad Cramer (1936), Manfred Riedel (1936), Emilio Lledó (1927), Valerio Verra (1928-2001), e ainda Rüdiger Bubner e Günter Figal, na Alemanha; Dennis J. Schmidt, nos Estados Unidos; Jean Grondin, no Canadá e Gianni Vattimo e Donatella Di Cesare, na Itália.⁹⁰

No último período de sua vida como professor, Gadamer dedicou-se à Itália — que para ele era “como um santuário”: um caso de amor recíproco.⁹¹ Lá, entre 1980 e 1997, ele realizou conferências e um curso anual, sempre repleto de jovens alunos, no *Istituto italiano per gli Studi Filosofici*, em Napoli. O último seminário italiano intitulava-se *Da palavra ao conceito, do conceito à palavra*, ele tinha então 97 anos!⁹²

A hermenêutica filosófica, que com Gadamer vem à luz, percorre o caminho que vai do conceito à palavra, buscando uma língua comum, com palavras que alcancem o outro. O filósofo personifica essa abertura dialogal de um respeitoso ouvir que aprende:

Só assim temos a possibilidade de recolher-nos, para deixar valer o outro. Eu acredito em um deixar-se absorver em algo, de tal modo que, nisso, se esqueça a si mesmo. Eis aí o que importa — e isso pertence às grandes bênçãos da experiência da arte, às grandes promessas da religião e, por fim, às condições fundamentais do convívio entre homens, de modo humano.⁹³

89 Cf. Donatella DI CESARE. *Gadamer*, p. 256-257.

90 Um interessante testemunho destes alunos encontra-se no volume comemorativo pelo 100º aniversário de Gadamer. Cf. Günter FIGAL. *Incontri con Hans-Georg Gadamer*. Milano: Bompiani, 2000.

91 Ele recebeu o título de cidadão italiano em Napoli, Siracusa e Palermo. A Magna Grécia reconheceu o filho. Cf. Giuseppe GIRGENTI. *Incontri con Hans-Georg Gadamer*, p. 10.

92 O elenco completo dos seminários encontra-se em: Cf. A. GARGANO. *Hans-Georg Gadamer e l'Istituto italiano per gli Studi Filosofici*, in: revista *Sophia*, 2002, pp. 151-155. Ver, também, *Il cammino della filosofia*, uma série de vinte e sete vídeos com Gadamer, sobre toda a história do pensamento filosófico, realizado pelo Istituto italiano per gli Studi Filosofici em parceria com RAI Educacional. Cf. www.emsf.rai.it; além de: Cf. Gerardo MAROTTA. *Con Gadamer per l'Europa della cultura*. In: *Incontri con Hans-Georg Gadamer*, pp. 23-30.

93 Cf. Hans-Georg GADAMER. *Da palavra ao conceito*, In: *Hermenêutica Filosófica, nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*, p. 26.

Próximo de completar 100 anos, o filósofo analisa *o significado político mundial do compreender* e sublinha: “Hoje nos encontramos diante de tarefas para as quais precisamos de uma visão ampla e cautela consciente, assim como da abertura de uns para com os outros, se tivermos de resolver as tarefas de configuração de futuro — de modo a que possam conduzir à paz e ao equilíbrio!”⁹⁴

A hermenêutica filosófica, assim como Gadamer a concebeu, pode seguramente contribuir para isso, que só é possível a uma filosofia que não entende a si mesma como uma posição “absoluta”, mas como um caminho da experiência, e permanece convicta de que não existe princípio mais elevado do que manter-se aberta ao diálogo.⁹⁵

Uma filosofia que, sabendo-se finita, não renuncia ao infinito, e faz do diálogo infinito a forma própria do seu filosofar.⁹⁶

1. 2. Preliminares semânticos e históricos da hermenêutica

*No pensamento, o que permanece é o caminho
E os caminhos do pensamento guardam consigo o mistério
de podermos caminhá-los para frente e para trás,
trazem até o mistério de o caminho para trás nos levar para frente.*

Martin Heidegger

O termo grego “hermenêutica”, bem como aquilo que essa palavra nomeia, tem uma longa história, a qual foi sobejamente comentada por historiadores, filólogos e filósofos.

Gadamer comenta que, geralmente, as palavras derivadas do grego e utilizadas em nossa linguagem científica, abrangem diversos níveis de reflexão.⁹⁷ Para contemplar alguns desses níveis, ainda que de modo sucinto, busca-se, primeiro, apresentar um aceno semântico do termo; em seguida, aborda-se alguns dos elementos históricos de sua origem, e finaliza-se

⁹⁴ Cf. Hans-Georg GADAMER. *Da palavra ao conceito, In: Hermenêutica Filosófica, nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*, p. 26.

⁹⁵ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM II, 490.

⁹⁶ O conceito de infinito será desenvolvido no cap. 3, p. 135 ss.

⁹⁷ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMII, [92].

acenando as diversas “hermenêuticas” resultantes do exercício da compreensão nos mais variados campos.

No aspecto semântico, Gadamer ensina que em grego, *hermeneutiké téchne*, significa “uma práxis relacionada a uma arte”.⁹⁸ Portanto, uma aptidão prática, uma habilidade. A arte em questão “*é a do anúncio, da tradução, da explicação e interpretação, que inclui, naturalmente, a arte da compreensão que lhe serve de base e que é sempre exigida quando o sentido de algo é duvidoso ou obscuro*”.⁹⁹

Enquanto arte (*téchne*), encontram-se ligados à hermenêutica restos herdados da esfera mântico sacral — em que, como afirmava Heráclito, “*a Sibila, com uma boca delirante, profere palavras sem perfume e atinge com sua voz mil anos...*” e “*o Senhor do Oráculo de Delfos não manifesta e nem esconde, somente acena*”.¹⁰⁰

O primeiro a falar de *hermeneutiké* como de uma especial *téchne* parece ter sido Platão. Ao comparar, no *Político*, a arte do rei com aquela do advinho e da sibila, Platão contrapõe a *hermeneutiké téchne* à *mantiké*, distinguindo-as daquelas artes que são críticas e podem pronunciar-se sobre o verdadeiro e o falso.¹⁰¹ E, também, no *Ion*, quando Sócrates explica a Ion que a capacidade de Homero para falar do modo como fala e sobre o que fala, não é por mérito próprio, mas devido ao dom divino que os poetas têm e pelo qual eles são “*apenas os interpretes (hermeneus) dos deuses*”.¹⁰²

É o que mostra o canto inicial da Odisséia: “*Canta, ó Musa, os feitos do herói astucioso que, muito peregrinou, desde que transpôs as muralhas sagradas de Tróia; muitas cidades dos homens viajou, conheceu seus costumes, como no mar padeceu sofrimentos inúmeros na alma, para que a vida salvasse e de seus companheiros a volta.*”¹⁰³

98 Cf. Hans-Georg GADAMER. VMII, [93].

99 Cf. Hans-Georg GADAMER. VMII, [92-93].

100 Cf. HERÁCLITO. Fr. 92, Fr.93. Cf. G. S. KIRK; J. E. RAVEN. *Os filósofos pré-socráticos*, pp. 214-215.

101 Cf. PLATÃO. *Político* (ou sobre a arte de governar), 260d-e; 290c. Ver também: *Epinomis* (ou conselho noturno, ou filósofo), 975c e *Leis* (ou sobre a legislação), 904d.

102 Cf. PLATÃO. *Ion* (ou sobre a Ilíada), 534e.

103 Cf. HOMERO. *Odisséia*, Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Melhoramentos, 1960. p. 19.

Com Aristóteles, o termo *hermeneia* aparece no *De anima* — quando ele comenta que a língua pode ser utilizada para o degustar e para a linguagem: para a função da linguagem, do exprimir-se, do pronunciar, o Estagirita emprega também *dialékton*.¹⁰⁴ Mas, é na sua obra lógico-semântica *Peri hermeneias* — uma espécie de gramática que se ocupa das estruturas lógicas do *logos apofhantikos*, isto é, dos juízos — que o termo surge mais definido e com maior incidência. Gadamer mostra que, neste tratado, Aristóteles concentra-se no componente semântico, puramente cognitivo, o que, provavelmente, contribuiu para o posterior desenvolvimento, no mundo grego, do sentido que o verbo *hermeneuein*, o substantivo *hermeneia* e o adjetivo *hermeneus*, passaram a significar, respectivamente, “explicação erudita”, “comentador” e “tradutor”.¹⁰⁵

Hermeneus é, portanto, aquele que se faz intérprete e medeia quem anuncia uma mensagem e quem a recebe. No *Peri hermeneias*, Aristóteles define a interpretação tanto como enunciação (*hermeneuein*) quanto como explicação: a simples enunciação já é interpretação antes mesmo que sobre ela incida a lógica. A lógica resulta da comparação de enunciados, e a interpretação se constitui na formulação mesma do enunciado: dizer “que algo é” já constitui uma interpretação primeira, que condiciona as subseqüentes. Assim, enquanto a lógica trata da validade dos enunciados, a interpretação busca responder a uma pergunta fundamental e anterior que resulta no próprio sentido do enunciado.¹⁰⁶

É interessante observar que, na gênese da hermenêutica encontra-se o *hermeneuta* (*hermeneus*), com sua exigência de compreensão e sua arte de traduzir para uma linguagem acessível a todos o que se manifestou de modo incompreensível. Essa tarefa do *hermeneus*, de, por assim dizer, portar de um mundo para outro, fez com que vários autores mencionassem na etimologia da palavra “hermenêutica” a referência ao deus grego Hermes — o mensageiro divino que transmitia as mensagens dos deuses aos homens.¹⁰⁷

104 Cf. ARISTÓTELES. *De anima*, B 8; 420 b 18-19.

105 Cf. Hans-Georg GADAMER. VMII, [93].

106 Cf. Richard E. PALMER. *Hermeneutica*, p. 24 ss.

107 Entretanto, o uso mais antigo da palavra detecta uma certa ambigüidade. Linguístas, como por exemplo, Émile Benveniste (1902-1976) e o filólogo e historiador das religiões Karl Kerényi (1897-1973), afirmam que, semanticamente, o termo ‘hermenêutica’, em sua gênese, não possui nenhuma relação lingüística com Hermes, exceto a semelhança sonora. Ambos sustentam que a derivação de Hermes é apenas uma reconstrução *a posteriori*. Hermenéia é, segundo Kerényi, um pronunciar, uma função da língua (glota); e também, a base de

Richard Palmer destaca três acepções para o antigo uso de *hermenéuein*: primeiro, no sentido de “dizer (expressando em alta voz)”; segundo, naquele de “explicar (o oculto)”; e, por último, o de “traduzir (o estranho)”.¹⁰⁸ Mas “hermenêutica” remete ainda ao termo “hermético”, que expressa a dificuldade da própria interpretação e aponta para o limite do compreender.¹⁰⁹

Em uma perspectiva histórica, vemos que a hermenêutica nasce quando a tradição, que era transmitida sem particulares explicações, como coisa evidente por si mesma, passa a exigir uma interpretação. Como sustenta Gadamer, o problema hermenêutico se coloca somente quando surge a consciência de que a tradição com a qual alguém se depara é algo estranho, seja pelo fato de a ela não pertencer, seja pelo fato de a tradição não mais ser assumida como algo inquestionável.¹¹⁰

Também Kerényi observa que “na história de toda tradição existe um período no qual esta satisfaz cada exigência de sentido — seja transmitindo o mandamento divino como lei ou como exemplo na mitologia”, e que é apenas com a decadência da tradição, ou com a sua insuficiência na tarefa de conferir um sentido, que surge “a exigência de uma renovada conscientização, de uma *hermenêutica*, não para conservar nem para demolir a tradição, mas para interpretar e ampliar o seu sentido”.¹¹¹

Porém, com o declínio do mundo clássico, após as conquistas de Alexandre Magno que expandiu a cultura e a língua grega às populações de estirpes diversas — como os semitas e os romanos — ocorreu na arte de interpretar uma transformação significativa que definiu, progressivamente, os três âmbitos da exegese: a *hermenêutica filológica (profana)*, a *hermenêutica religiosa (sacra)* e *hermenêutica jurídica (juris)*. A hermenêutica passou a ter, en-

todas as palavras derivadas desta raiz: hermeneus (interprete, tradutor), assim como hermeneutiké (hermenêutica) – o que denota, já na etimologia, sua originária relação com a linguagem. Cf. Karl KERÉNYI. *Origine e senso dell'ermeneutica*, pp.129-146. Também August Boeckh remonta à raiz ‘uer-’ (falar, dizer), própria de outras línguas indo-européias, para indicar que a raiz de *hermenéia* pode ser idêntica ao termo “*sermo*”, *elocutio* do latim, e com *verständlich machen*, no alemão. Cf. August BOECKH. *La filosofia come scienza storica. Enciclopedia e metodologia delle scienze filologiche*, pp. 139-149.

108 Cf. Richard E. PALMER. *Hermeneutica*, p. 26ss

109 Perspectiva tratada no capítulo 4.4.

110 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM II, [122].

111 Cf. Karl KERÉNYI. *Origine e senso dell'ermeneutica*, p.131.

tão, um papel muito mais significativo do que aquele restrito exclusivamente ao universo fechado da *pólis*. A língua de Hesíodo e dos poemas homéricos — que abarcava um importante papel na *paidéia* clássica — tornou-se cada vez mais obscura aos gregos da *koiné*.¹¹²

Wilhem Dilthey (1833-1911), em seu famoso texto sobre *O surgimento da Hermenêutica* (1900), comenta, que “no período do iluminismo grego um jogo espirituoso com a exposição e a crítica de Homero, Hesíodo e outros poetas era apreciado em todos os lugares onde se falava grego.”¹¹³ Mas, quando este universo da epopéia homérica — que fora, originalmente, ideado para uma sociedade aristocrática — perde a sua força de autoridade, então torna-se necessário desenvolver uma nova arte interpretativa para a tradição, o que exige a criação e a atualização de glossários que reportem sua legibilidade. Foi da resposta a essa necessidade de compreensão que nasceu a *filologia helenística*, também chamada de profana, pois no lugar dos Oráculos estavam as palavras do poeta. A filológica helenística foi de grande importância para a arte da interpretação, como atesta o método histórico-gramatical elaborado pela Biblioteca do Museu de Alexandria.¹¹⁴

Dilthey informa que, em Alexandria, as recensões dos textos foram elaboradas através de um engenhoso sistema de sinais e que o resultado desse trabalho de crítica foi inscrito nos textos.¹¹⁵ Ele diz, também, que foram feitos catálogos temáticos de todo o acervo, e que os escritos não autênticos puderam ser rejeitados. Destarte, “a hermenêutica filológica, como arte da recensão de textos, da alta crítica, da interpretação e da determinação do valor de obras literárias, mostrou-se, então, como arte fundamentada na íntima compreensão da linguagem.”¹¹⁶

O núcleo desta antiga hermenêutica foi o problema da interpretação alegórica. A expressão “alegoria” provém da retórica, e foi cunhada por um gramático, o Pseudo-Heráclito, no século I. Antes de ser utilizada como técnica da interpretação, a alegoria era simplesmente uma forma de discurso. Como indica Gadamer, a alegoria pertence originalmente à esfera do

112 Cf. Maurizio FERRARIS. *Storia dell'ermeneutica*, pp. 9-27.

113 Cf. Wilhem DILTHEY. *O surgimento da hermenêutica* (1900), p. 17ss.

114 Segundo antigos testemunhos, entre os séculos III e II a.C., a biblioteca chegou a ter cerca de 490.000 volumes. Cf. L.D. REYNOLDS; N. G. WILSON. *Copisti e filologi*, p. 5ss.

115 Cf. Wilhem DILTHEY. *O surgimento da hermenêutica* (1900), p. 18.

116 Cf. Wilhem DILTHEY. *O surgimento da hermenêutica* (1900), p. 18.

logos: “em lugar daquilo que se quer dizer coloca-se algo diferente, algo mais à mão, mas de maneira que, apesar disso, este deixa e faz entender aquele outro”.¹¹⁷

É usual estabelecer “uma distinção entre a *alegoria* — como figura discursiva originária, direcionada ao supra-literário — e a *alegoresis*, que significa o processo explícito de interpretação, a recondução da letra à vontade de sentido que nela se comunica”. A *alegoresis* — que reconhecia no sentido literal a figuração de um outro significado — tornou-se um método universal, especialmente na interpretação helenística de Homero feita pelo estoicismo. A necessidade de tornar aceitável a uma civilização transformada o comportamento irascível dos deuses homéricos foi o que contribuiu para que os sofistas e os estóicos buscassem interpretar alegoricamente os textos.¹¹⁸ E ainda que estas interpretações racionais de mitos já estivessem presentes em Platão e Aristóteles, esta práxis só foi sistematizada na Stoa. Se bem que, segundo Gadamer, o problema da interpretação alegórica é bem mais antigo, pois “*Hyponoia*, literalmente o sentido subjacente, foi a primeira palavra usada para significar sentido alegórico — interpretação esta que já era corrente na época da *Sofística*”.¹¹⁹

Do encontro com os Semitas — dispersos pelo mundo greco-romano na chamada Diáspora, no século I — mais precisamente, do encontro com uma religião do livro, como o judaísmo, adicionou-se à *hermenêutica filológica* uma *hermenêutica religiosa*.

Para ampliar essa relação é interessante mencionar, com Kerenyi, uma conferência na qual Gershom Scholem (1897-1982) indica o judaísmo como um exemplo particularmente instrutivo do fenômeno hermenêutico.¹²⁰

Como é de conhecimento geral, os hebreus tinham a sua lei divina nos cinco livros de Moisés, a *Torah*, como concreta revelação de conteúdo claro, unívoco e objetivo. Ao lado desta tradição escrita, sobre a qual modelava-se a vida dos hebreus, acontece — do século IV e III a.C. até o II século depois de Cristo — a época de formação do judaísmo rabínico, uma tradição oral conhecida como a “*torah falada*” e que Gershom Scholem compara fenomenologicamente com o conceito católico de *verba divina non scripta*. Surge, então, a necessidade de explicar e ampliar o sentido da tradição escrita, até poder compreender nesta a tradição oral. O comentário, que era uma interpretação da Sagrada Escritura, foi a esta incorporado, a-

117 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [78].

118 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [78].

119 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM II [94].

120 Cf. Gershom SCHOLEM. *Conferência de Eranos 1962*, apud Kerenyi, pp. 131.

tribuindo, destarte, caráter de revelação aos comentários. Assim teve origem uma vida espiritual plenamente baseada na hermenêutica: a vida espiritual do *Talmud*.¹²¹ Uma outra variação do fenômeno “hermenêutico” junto aos hebreus seria a *Cabala*, resultante das exigências de uma hermenêutica mística.¹²²

Nos círculos farisaicos e rabínicos foi comum a busca de outros sentidos além do literal, precisamente nos dois modos de interpretação: o *midrash* e o *targum*, ou seja, daquele conjunto de traduções e comentários de textos bíblicos que datam do século VI a.C.

Essa confluência entre filologia grega e tradição hebraica foi inicialmente elaborada por Fílon de Alexandria (aproximadamente 20 a. C. – 50 d. C.), expoente máximo do judaísmo alexandrino. Fílon acreditava que a filosofia grega derivava da religião hebraica e buscava adaptar as grandes intuições do pensamento helênico à teologia contida no Antigo Testamento — ele designava Moisés como *hermeneus theos*.¹²³ Fílon desenvolveu uma hermenêutica da Sagrada Escritura empregando regras e leis da alegoria.¹²⁴

São interessantes as semelhanças entre o estoicismo romano e o cristianismo do Iº século: não só o vocabulário comum, mas também um tratamento semelhante dos problemas doutrinários. Estudos hermenêuticos de descobertas do século passado (*Ras-Shamra*, em 1928; *Nag Hammadi*, em 1946 e *Qumran*, em 1948) indicam que “as semelhanças entre o es-

121 Cf. Gershom SCHOLEM. *Conferência de Eranos 1962*, apud Kerenyi, pp. 130-131.

122 Gadamer recorda que “Gerschom Scholem foi o primeiro a ver a mística hebraica da Cabala e do Chassidismo com olho de pesquisador histórico e a interpretou no espírito de uma ciência crítica-compreendente. A sua interpretação da mística hebraica foi [...] uma descoberta totalmente nova”. Cf. Hans-Georg GADAMER. *Maestri e compagni nel cammino del pensiero*, p. 155. Essa autobiografia, *Philosophische Lehrjahre – Eine Rückschau*, foi traduzida para o italiano por Gianni Moretto e será, a partir daqui, citada como M CCP.

123 Cf. FÍLON DE ALEXANDRIA. *De vita Mosis* III, 23 (II, 188) vol. IV, p. 244.

124 Para ele, o conjunto dos livros das leis equiparava-se a um ser vivo que, como corpo, é possuidor dos ornamentos literais, mas, como alma, possui o significado invisível oculto nas palavras: “Aqui, sobretudo, a alma dotada de razão começa a enxergar o que lhe é familiar. Ela enxerga através das palavras, como através de um espelho, a incomensurável beleza dos pensamentos que nelas se mostram; ela desdobra os símbolos alegóricos e os afasta, desnudando, na luz, o significado das palavras para aqueles que estão em condições de enxergar, por intermédio de pequenos indícios, o invisível através do visível.” Cf. FÍLON DE ALEXANDRIA. *De vita contemplativa in: Les Oeuvres de Philon d’Alexandrie*. Paris: Le Cerf, 1963, p. 139.

toicismo romano e o cristianismo podem ser explicadas pelo semitismo inerente às duas doutrinas: como dois troncos que se tocam na raiz.”¹²⁵

Mas, foi principalmente o cristianismo que privilegiou o lugar histórico do texto e da interpretação; pois, se por um lado, era premente interpretar o Antigo Testamento à luz do Novo Testamento, por outro, era necessário fazer uma tradução de categorias hebraicas para o universo intelectual e cultural do helenismo — com todos os possíveis problemas de infidelidade, de transformação e desvio de sentido.

Na hermenêutica patrística, representada sobretudo por Orígenes (185-253) e Agostinho (354-430), desenvolveu-se, em especial, o método dos vários sentidos da Escritura, com particular relevo para o sentido literal e o sentido alegórico: Orígenes, no quarto livro de seu escrito “*Perí Archôn*” (“Sobre os princípios”) e Agostinho no terceiro livro de *De Doctrina Christiana* (“Sobre a doutrina cristã”).¹²⁶

Bem mais tarde, na Escolástica, esses diversos elementos da exegese patrística foram sistematizados por Cassiano na doutrina medieval do quádruplo sentido: o sentido literal ou gramatical, o sentido tropológico ou figurado, o sentido anagógico ou místico, e o sentido metafórico ou alegórico.¹²⁷

Gadamer mostra que Agostinho, em *De doctrina christiana*, utilizando-se de idéias neo-platônicas, ensinou a elevar o espírito de um sentido literal e moral para um sentido espiritual, e com isso resolveu o problema dogmático — da tensão entre a história específica do povo judeu, interpretada no Antigo Testamento como história da salvação, e o anúncio universal de Jesus no Novo Testamento — reunindo, assim, sob um ponto de vista unitário, a antiga herança hermenêutica.¹²⁸

Também Martin Heidegger (1889-1976) afirma que “Agostinho fornece a primeira “hermenêutica” em grande estilo, ao questionar como deveríamos aproximarmo-nos dos lugares da Sagrada Escritura que não são transparentes”.¹²⁹

Diz Agostinho que essa aproximação deve ser feita:

125 Cf. Vitorino SANSON. *Estoicismo e Cristianismo*. pp. 103-105.

126 Cf. Wilhelm DILTHEY. *O surgimento da hermenêutica (1900)*, p. 21.

127 Sobre isso a apresentação em quatro volumes de Henri DE LUBAC. *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*. Paris, 1964.

128 Cf. Hans-Georg GADAMER. VMII, [93-94].

129 Cf. Martin HEIDEGGER. *Ontologia, ermeneutica della effettività*, p. 22.

[...] com o temor a Deus, com o único cuidado de procurar nas Escrituras a vontade de Deus; amadurecido na piedade de não comprazer-se em disputas verbais; munido de conhecimentos lingüísticos para não ficar enredado em palavras e locuções desconhecidas; na posse de conhecimentos de determinados objetos e acontecimentos naturais que são introduzidos como ilustrações de modo a não desconhecer a sua força probante, sustentado pela verdade.¹³⁰

Bem mais tarde, no Renascimento, a hermenêutica entra em um novo estágio, quando a filologia dos humanistas reabre um acesso crítico aos clássicos. Dilthey sustenta que, assim como ocorrera com o declínio do mundo clássico, também no Renascimento houve uma ruptura:

Estava-se separado da antiguidade clássica e cristã pela língua, pelas condições de vida e pela nacionalidade. Portanto, a interpretação se tornou — ainda que de modo distinto do que houve outrora em Roma — transposição para um mundo cultural estranho através de estudos gramaticais, de conteúdo e históricos. E esta nova filologia, polimatia e crítica contava em grande parte somente com relatos e ruínas para trabalhar. Assim ela tinha de ser criativa e construtiva de uma nova maneira. Por isso a filologia, a hermenêutica e a crítica entraram em um estágio superior.¹³¹

Não apenas a hermenêutica profana entra em um estágio superior, como também a hermenêutica sacra recebe, com a Reforma luterana, um ampliador impulso. Martinho Lutero (1483-1546) provoca uma guinada decisiva na teologia com a sua teoria da *Sacra Scriptura sui ipsius interpres*, que defende uma exegese livre de autoridade, pela qual aquele que crê deve dirigir-se à Sagrada Escritura, que é por si mesma clara e compreensível.¹³² O vocabulário conceitual da hermenêutica, do antigo protestantismo, nasce da retórica clássica. No silên-

130 Cf. AGOSTINHO. *De doctrina christiana. Patrologia latina*. III, 1,1. *Apud* Martin HEIDEGGER. *Ontologia, ermeneutica della effettività*, p. 22.

131 Cf. Wilhem DILTHEY. *O surgimento da hermenêutica (1900)*, p. 21.

132 Lutero foi excomungado em 3 de janeiro de 1521. E, após sua recusa de qualquer retratação, na dieta de Worms o imperador Carlos V pronunciou contra ele a condenação imperial (édito de Worms de 25 de maio 1521). Entretanto, apesar de todo esforço de repressão, o movimento evangélico promovido por Lutero difundiu-se entre os príncipes, nas cidades e nos campos — não obstante muitos humanistas terem lhe dado as costas, tendo Erasmo de Rotterdam à frente. Cf. *Dicionário de Teologia: conceitos fundamentais da teologia atual*, vol. IV, pp. 397- 417.

cio de Wartburg, Lutero traduz o Novo Testamento para o alemão e Filipe Melanchton (1497-1560) cria a primeira apresentação sistemática da teologia luterana: *Loci communes* de 1522. Gadamer recorda como marcou época a aplicação que Melanchton fez dos conceitos retóricos fundamentais da Antiguidade tardia e sua literatura ao correto estudo dos livros sagrados.¹³³

Os reformadores recusavam o método alegórico — restringindo a compreensão alegórica aos casos em que o sentido figurado a justificava, como nos discursos de Jesus — e entendiam ter desenvolvido um método ligado ao objeto e livre de todo arbítrio subjetivo. Gadamer reconhece, porém, que também a exegese bíblica protestante tinha diretrizes dogmáticas, em parte resumidas sistematicamente nos “artigos de fé” e, em parte, sugeridas na escolha dos *loci praecipui*.¹³⁴

Na hermenêutica teológica, assim como na hermenêutica humanística da Idade Média, a motivação principal era de caráter normativo: o que importava era uma correta interpretação que resgatasse e renovasse o sentido originário, encoberto e desfigurado dos textos que continham o que realmente era decisivo e devia ser recuperado.

Assim se expressa Gadamer:

Voltando às suas fontes, a hermenêutica buscava alcançar uma nova compreensão daquilo que havia se corrompido por distorção, deslocamento e mau uso: a Bíblia, pela tradição do magistério da Igreja; os clássicos, pelo latim bárbaro da escolástica; o direito romano, pela jurisprudência regionalista etc. O novo esforço deveria ser não apenas no sentido de buscar compreender de modo mais correto, mas também de recuperar a vigência do paradigmático, no mesmo sentido de um anúncio de uma mensagem divina, a interpretação de um oráculo ou de uma lei preceptiva.¹³⁵

A palavra “hermenêutica” aparece pela primeira vez como título de um livro em 1654, com Conrad Dannhauer — em *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum*, onde o autor distingue uma hermenêutica teológico-filosófica de uma hermenêutica jurídica.¹³⁶ Mas, já em 1630, Dannhauer havia esboçado uma hermenêutica u-

133 Cf. Hans-Georg GADAMER. VMII, [95-96].

134 Cf. Hans-Georg GADAMER. VMII, [94-97].

135 Cf. Hans-Georg GADAMER. VMII, [95].

136 Cf. J. DANNHAUER. *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum 1654*. Apud Hans-Georg GADAMER. VM II [93-96].

niversal, na sua obra *Die Idee des guten Interpreten*, tentando apresentar uma *hermeneutica generalis* de modo paralelo e complementar à lógica aristotélica do *Peri hermeneias*.¹³⁷

No século XX aparece, no título do livro *Interpretação dos Sonhos* (1900), de Sigmund Freud (1856-1939). Portanto, como comenta Giovanni Moretto:

Não na obra de um teólogo ou de um filósofo ou de um literato — mas, de um cientista, mais precisamente de um psiquiatra perito em teorias e ‘métodos’ idôneos para abordar aqueles episódios obscuros e absurdos — os sonhos e pesadelos — e *interpretá-los*, compreender o sentido, evidenciando o motivo *latente*, a tensão de desejos ali presente, e isso não pelo simples gosto de compreender, mas, sim, para transformar-lhe terapêuticamente em uma luta instauradora de sentido.¹³⁸

Mencionemos, *en passant*, que, além do desenvolvimento de uma hermenêutica filológica (profana) e de uma hermenêutica teológica (sacra), o encontro da cultura grega com a cultura romana, através das já mencionadas conquistas de Alexandre, também propiciou o surgimento de uma *hermenêutica jurídica*. Esta última, fruto da ulterior referência do heilenismo ao Estado romano, expunha a necessidade de fornecer uma correta interpretação dos códigos e encontrava uma tematização explícita no Código de Justiniano.

Esse primeiro ponto mostrou que a hermenêutica, em seus primórdios, é requisitada e revela-se onde a tradição e o dogma rompem-se. O fato que aqui merece destaque é justamente que a hermenêutica desenvolve-se mormente nas situações de conflito religioso, cultural e político, nos quais exerce um importante papel.

Nascida como chave interpretativa dos oráculos e poetas e, depois, dos textos sagrados e dos códigos jurídicos, a hermenêutica estende-se como instrumento de compreensão a todas as produções do espírito humano. Além de um âmbito mais especificamente técnico, o qual abarca a filologia, a teologia, a jurisprudência e a crítica literária, pode-se, ainda, mencionar o uso da interpretação no âmbito da estética, da sociologia, da psiquiatria e da psicanálise.

Porém, mais do que distinguir outras “hermenêuticas” na hermenêutica, busca-se, a seguir, pontuar momentos do desenvolvimento da hermenêutica no âmbito filosófico, de mo-

¹³⁷ Cf. Jean GRONDIN. *Introdução à hermenêutica filosófica*, pp. 94-97.

¹³⁸ Giovanni MORETTO. *La dimensione religiosa in Gadamer*. p. 15.

do a diferenciar uma hermenêutica como teoria de interpretação dos sentidos, que visa aplicabilidades técnicas, de uma hermenêutica “filosófica”.

Concluindo, pode-se, ainda uma vez, perguntar: o que é, então, que, propriamente, que a palavra “hermenêutica” nomeia? Segundo Gadamer, ela designa sobretudo uma capacidade natural do ente humano: o ato de compreender.¹³⁹

1. 3. A hermenêutica clássica: Schleiermacher e Dilthey

No horizonte de um paradigma historiográfico, Gadamer traça a linha do desenvolvimento da hermenêutica clássica, a qual permaneceu, até meados do século XVIII, um conjunto de regras resultantes mais da prática do que de princípios, e direcionadas mais para objetos específicos — fossem estes religiosos, jurídicos, filológicos ou literários — do que direcionada pelo conceito de compreensão. Porém, entre o Iluminismo e o Romantismo, teve lugar um período de importantes mudanças que resultam em uma transformação essencial da hermenêutica. O movimento filosófico-literário do Romantismo — com seu sentido da tradição, seu culto pela consciência coletiva dos povos e sua tentativa de reviver o passado em sua própria posição histórica — forneceu um novo impulso que propiciou um fomento das várias “hermenêuticas”.¹⁴⁰

Nesta efervescência, a hermenêutica era apenas uma mera disciplina auxiliar de determinadas ciências; até que Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) elevou-a, através de um tratamento sistemático, à arte do compreender em geral. Como reconheceu Dilthey em sua *Das Leben Schleiermachers* de 1867: “Uma hermenêutica efetivamente poderosa,

139 Cf. Hans-Georg GADAMER. VMII, [301].

140 Vale lembrar que o Romantismo, herança de um movimento cultural anterior, o Sturm und Drang (*Tempestade e Ímpeto*), surgiu na segunda metade do século XVIII. *Tempestade e Ímpeto* são manifestações irracionais expressas filosoficamente por Hamann, Herder e Jacobi que, partindo dos limites marcados à razão pela filosofia de Kant, fazem apelo à consciência mística e à fé para ultrapassar os limites da razão finita. Essa razão finita é superada quando atinge o poder mais alto de conhecer o infinito, doutrina iniciada por Fichte e pela filosofia do jovem Schelling. Para um aprofundamento do tema, ver: Nicolai HARTMANN. *A filosofia do idealismo alemão*, pp. 51-125.

só poderia surgir em uma mente que unisse o virtuosismo na interpretação filológica com uma real capacidade filosófica. Tal mente era Schleiermacher.”¹⁴¹

Os estudos de Schleiermacher, inseridos tanto na tradição exegética da teologia protestante como no renascimento da filologia clássica, originaram-se da necessidade teórica de explicar e justificar o procedimento de interpretação e tradução de textos antigos clássicos.¹⁴²

Nicolai Hartmann (1882-1950) sublinha que:

Além das idéias antecipadoras de sua hermenêutica, Schleiermacher deve ser lembrado, também, por seu conceito romântico de religião como sentimento de dependência radical em relação à totalidade. O sentimento era a categoria preponderante do Romantismo e, em Schleiermacher, tudo emana de um sentimento profundamente religioso. Com vinte e oito anos Schleiermacher conhece Schlegel e une-se ao Círculo dos Românticos, colaborando com o “Athenaeum”. Schlegel, inspirado em Fichte, interpreta o infinito como algo fora e acima da racionalidade, como infinitude de sentimento; e Schleiermacher, no fluxo desta corrente, define a religião como intuição e sentimento do infinito.¹⁴³

Gadamer, que foi aluno de Hartmann em Marburg, também descreve Schleiermacher como um filósofo romântico: “Na época do romantismo alemão, a hermenêutica orientava-se pelas questões centrais da filosofia por obra de Schleiermacher. Seu pensamento, baseado na filosofia do diálogo, como a concebia Friedrich Schlegel (1772-1829), parte do significado metafísico da individualidade e de sua subordinação e tendência ao infinito.”¹⁴⁴

141 Cf. Wilhelm DILTHEY. *Das Leben Schleiermachers*, vol. II: Schleiermacher's System als Philosophie und Theologie in: *Gesammelte Schriften*, vol. 14, pp. 595-787. Ver também: *O surgimento da hermenêutica (1900)*, p. 25.

142 Cf. Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Platons Werke*, em 6 volumes, Berlin 1804-1828. Incitado por seu amigo Friedrich Schlegel, Schleiermacher traduziu — e levou nisso vinte anos — todos os diálogos de Platão! Sua tradução provocou uma enorme influência em seus contemporâneos, e foi a partir dela que os diálogos platônicos impuseram-se como ponto de referência indispensável. Ver também: Hans-Georg GADAMER. *Schleiermacher platonico*. In: SP 2, pp. 291-301.

143 Cf. Nicolai HARTMANN. *A filosofia do idealismo alemão*, p. 325-370.

144 Cf. Hans-Georg GADAMER, VM II [97-98]; [425]. Ver, também: *A hermenêutica e a escola*, de Dilthey, de 1991, no 10º volume das Obras Reunidas. Este 10º volume, intitulado *Hermenêutica em retrospectiva* (Hermeneutik im Rückblick), foi traduzido para o português, por Marco Antônio Casanova e publicado em 1995. Nesta tradução, o volume foi subdividido em cinco: volume I, *Heidegger em retrospectiva*; volume II, *A virada hermenêutica*; volume III, *Hermenêutica e filosofia prática*; volume IV, *A posição da filosofia na socie-*

Para dar à hermenêutica um lugar de destaque na filosofia, Schleiermacher enfoca com prioridade o problema do compreender, seguindo o caminho aberto por Schlegel e Wilhelm von Humboldt (1769-1835). Ele imprime uma virada na história da hermenêutica — um aprofundamento que unifica as hermenêuticas setoriais; pois, em vez de perguntar como interpretar este ou aquele tipo de texto, Schleiermacher passou a indagar o que significava o compreender e como isso ocorre, elaborando, destarte, uma *Hermenêutica Geral* (*allgemeine Hermeneutik*).¹⁴⁵

As frases iniciais da *Introdução* de sua *Hermenêutica* são:

Hermenêutica e crítica, ambas disciplinas filológicas, ambas artes, são inseparáveis. O exercício de uma pressupõe a outra. De maneira geral, a primeira é a arte de se compreender corretamente o discurso do outro, de preferência o discurso escrito. A segunda é a arte de julgar corretamente e verificar com dados e testemunhos suficientes a autenticidade dos escritos e de suas passagens.¹⁴⁶

Partindo da incompreensão, Schleiermacher descobre a tarefa hermenêutica na passagem para o compreender; passagem esta que jamais será perfeita, uma vez que “o não-compreender nunca se resolverá inteiramente”.¹⁴⁷ Pois, para ele, o desentendimento e a incompreensão não se encontram apenas nos casos limites e nos lugares obscuros sobre os quais a hermenêutica exercita-se, mas se dá alhures e espontaneamente. E a incompreensão que se experimenta nas exegeses dos textos sagrados, escritos em línguas estrangeiras e antigas, de difícil interpretação, segundo Schleiermacher, é apenas sintoma de um desentendimento bem mais amplo que já está presente no diálogo da vida cotidiana.¹⁴⁸

Já a compreensão, ele a concebe como sendo a interpenetração de dois momentos: aquele do falado, como algo que provém da língua, e aquele do pensado pelo autor. A aten-

dade, e no volume V, *Encontros filosóficos*. A obra será, a partir daqui, citada como HR, seguida do respectivo volume. Cf. Hans-Georg GADAMER, HR II, pp. 158-159.

¹⁴⁵ Schleiermacher dedicou-se por quase trinta anos ao tema da hermenêutica (de 1805 até 1833), como consta na edição crítica da “*Hermenêutica*”, 1974 que foi reconstruída a partir dos manuscritos por Heinz Kimmerle, discípulo de Gadamer,. Cf. F. D. E. SCHLEIERMACHER. *Ermeneutica*. Edição bilíngüe alemão-italiano, Rusconi: Milano, 1996.

¹⁴⁶ *Apud* Martin HEIDEGGER. *A caminho da linguagem*, pp. 78-79.

¹⁴⁷ Cf. Friedrich SCHLEIERMACHER. *Ermeneutica*, p. 447.

¹⁴⁸ Cf. Friedrich SCHLEIERMACHER. *Ermeneutica*, p. 327.

ção, portanto, está enfocada no autor. Ler o texto é dialogar com o autor, colocando-se na posição deste — tanto do lado objetivo, por meio de um conhecimento da língua, quanto do subjetivo, no que concerne ao conhecimento de sua vida. Para Schleiermacher, não se pode, naturalmente, nem interpretar e nem explicar o que não se compreende. Mas, para compreender — e compreendendo, interpretar e explicar parte do texto e das objetivações lingüísticas do autor — é preciso elevar-se ao pensamento mesmo do autor mediante a intuição por parte do intérprete. Isso se dá, segundo Schleiermacher, sobre a base de uma “*congenialidade*”, ou seja, da comum participação de ambos na razão universal.¹⁴⁹

Esses fatores subjetivos da compreensão são questionados por Gadamer do seguinte modo:

Compreende-se um texto não por colocar-se no lugar do autor ou por penetrar a sua atividade espiritual, mas, sim, por apreender-lhe o sentido, o significado e a perspectiva daquilo que é transmitido. A atividade hermenêutica que entende “compreensão como a reconstrução do original” não passa “de um exercício de transmissão de um sentido morto.”¹⁵⁰

O que importa é entender, da maneira mais completa possível, o valor intrínseco dos argumentos apresentados. Diz o filósofo:

Encontramo-nos, de súbito, na esfera de uma perspectiva já compreensível em si mesma, sem que isso implique debruçarmo-nos sobre a subjetividade do outro. O sentido da investigação hermenêutica é revelar o milagre da compreensão, e não a misteriosa comunicação entre as almas. Compreender é o participar de uma perspectiva comum.¹⁵¹

Gadamer refuta a idéia de que a tarefa hermenêutica possa ser relegada a compreensão das intenções, explícitas ou remotas, do autor. Para ele, do momento em que a hermenêutica deve trazer à luz o conteúdo de um texto, pouco importa perguntar pela situação psicológica do autor. O intérprete não deve esquecer que o seu objetivo é atingir a compreensão do que lhe é comunicado e que tudo deve ser direcionado a isso.

149 Cf. Friedrich SCHLEIERMACHER. *Hermenêutica, Introdução ao Compêndio de 1819*. In: Luís Henrique DREHER. *O método teológico de Friedrich Schleiermacher*, pp. 103-106.

150 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [172].

151 Cf. Hans-Georg GADAMER. PCH, p. 59.

O “transferir-se para dentro da constituição do autor — para conceber o decurso interno da feitura da obra em uma reformulação do ato criador” — estabelece na hermenêutica, ao lado da já existente interpretação gramatical, uma interpretação psicológica. Essa interpretação psicológica é, posteriormente, subdividida em uma interpretação puramente psicológica (referente às idéias imediatas e pensamentos secundários até o limite da compreensibilidade, que para Schleiermacher é o conteúdo dos sonhos) e em uma interpretação técnica (determinada pelo que deve ser representado quando se é obrigado a seguir um método).¹⁵²

O caminho de Gadamer para alcançar a correta compreensão de um texto é, portanto, oposto àquele de Schleiermacher: ele busca explicar as pré-compreensões e os juízos prévios presentes no intérprete. Tais juízos prévios são, de fato, inevitáveis, mas, não necessariamente danosos. Não são, como os entendia o Iluminismo, juízos infundados e acrílicos contra os quais deve-se precaver-se de modo a eliminá-los, quando se quer realizar uma pesquisa séria. No entanto, deve-se considerar que, se por um lado, essa é uma perspectiva ilusória e ingênua, também fundada em pré-juízos não demonstrados, por outro lado, isso não significa que todos os juízos prévios corroboram para a compreensão. Em alguns casos eles originam verdadeiros mal-entendidos que criam obstáculos.¹⁵³

Gadamer entende que Schleiermacher dá destaque à interpretação psicológica visando a aplicação neo-testamentária, de modo a produzir um instrumento universal que traga à fala a força salvífica da fé cristã. Assim, na avaliação de Gadamer, a tarefa hermenêutica de Schleiermacher fracassa por preferir unilateralmente a versão psicológica em detrimento daquela gramatical.¹⁵⁴

Entretanto, essa interpretação que Gadamer propõe para a hermenêutica de Schleiermacher recebeu merecidas críticas, dentre as quais destacam-se as de Peter Szondi (1929-1971), de Manfred Frank (1945) e de Christian Berner (1957).¹⁵⁵

152 Cf. Friedrich SCHLEIERMACHER. *Ermeneutica*, p. 158.

153 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [272].

154 Cf. Hans-Georg GADAMER. *Il problema del linguaggio in Schleiermacher*. In: *Linguaggio*, pp.15-16. A partir daqui citado por L.

155 Cf. Peter SZONDI. *Introduzione all'ermeneutica letteraria*. Torino: Einaudi, 1992. Cf. Manfred FRANK. *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und Interpretation nach Schleiermacher*. Frankfurt: Suhrkamp, 1977. Cf. Christian BERNER. *La philosophie de Schleiermacher*. Paris: Edition du Cerf, 1995.

De modo sucinto, pode-se dizer que os principais problemas apresentados nessas críticas mostram que Gadamer busca demarcar, com demasiada ênfase, a diferença entre a hermenêutica clássica e a hermenêutica filosófica, no intuito de valorizar esta última. Para tal, Gadamer volta a propor a descrição — já oferecida por Dilthey — de Schleiermacher como um filósofo romântico (um resquício de influência de Nicolai Hartmann?) e, o que é mais problemático, acusa-o de não poder ver o problema hermenêutico por estar dominado por uma “metafísica da individualidade”¹⁵⁶ Gadamer não relaciona, como deveria, a hermenêutica de Schleiermacher com a dialética e a ética. Ele a conecta, unicamente, com a estética sentimental do romantismo, onde o texto é compreendido, não com base em seu conteúdo, mas, sim, através de um “sentimento de compreensão congenial com o autor”.

Mas essas críticas evidenciam que Gadamer privilegia unilateralmente a interpretação psicológica em detrimento da interpretação gramatical — enquanto, para Schleiermacher, ambas estão em completa simetria.¹⁵⁷

Di Cesare acrescenta que essa interpretação “psicologizante” não contempla a importância que Schleiermacher igualmente atribui ao aspecto gramatical da interpretação, e, assim, não dá o merecido valor ao sábio equilíbrio com que o filósofo delineia a relação de interdependência entre língua e indivíduo.¹⁵⁸

Essas críticas são parcialmente acolhidas por Gadamer, que reconhece ter favorecido o desenvolvimento de suas próprias idéias através de uma reconstrução unilateral da hermenêutica, e admite também ter “descuidado de importantes aspectos, como a dialética e a estética” em Schleiermacher.¹⁵⁹

156 Acerca das mencionadas críticas ver: Cf. Donatella DI CESARE. *Gadamer*, pp. 99-103.

157 Cf. Manfred FRANK. *Einleitung zu Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik*, Frankfurt: Suhrkamp, 1977, pp. 7-66.

158 Cf. Donatella DI CESARE. *Gadamer*, p. 99.

159 As respostas de Gadamer encontram-se em sua *Tentativa de uma autocrítica* (1985). Cf. Hans-Georg GADAMER. VM II, [14-15]. E, principalmente em: *Il problema del linguaggio in Schleiermacher*. In: L, pp. 3-17. A conferência *Das Problem der Sprache bei Schleiermacher* foi proferida em 29 de fevereiro de 1968, na Universidade de Nashville, no Tennessee, e depois publicada em 1993, in: GW4, pp. 361-373. Ver também: HR II, pp. 159, 162, 176-177.

A reconstrução crítica da história da hermenêutica revela-se como a sua verdadeira e própria construção, pois é neste processo que ela obtém uma nova compreensão de si, como disciplina autônoma e unitária, com uma metodologia própria.

Se Schleiermacher sistematizou e elevou a hermenêutica à arte do compreender em geral, Dilthey teve o mérito de estabelecer o problema da interpretação como “metodologia universal”.¹⁶⁰ O seu importante texto sobre *O surgimento da hermenêutica (1900)* torna-se, de modo geral, o paradigma historiográfico com o qual a genealogia da hermenêutica é lida.

Com Dilthey a hermenêutica adquire o estatuto de um método de conhecimento que busca interpretar a própria realidade humana no seu acontecer histórico. O caráter histórico da existência humana e de seu conhecimento assume um posicionamento central na filosofia daquela época. Após Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), a história passou a ser vista não mais como uma sucessão de fatos desconexos, mas como uma totalidade em desenvolvimento dialético. Teve início, então, um período de ouro para a história, com os grandes historiadores alemães: Leopold Ranke (1795-1886), autor de uma *História da Alemanha nos tempos da Reforma*; Gustav Droysen (1808-1884), que escreveu uma *História do Helenismo*; Jacob Burckhardt (1818-1897), com sua famosa *A civilização do Renascimento na Itália*; Theodor Mommsen (1817-1903), e sua monumental *História Romana*; e Eduard Zeller (1814-1908), cujo texto *A filosofia dos gregos em seu desenvolvimento histórico* continua sendo uma importante referência. Neste período aconteceu, também, a recuperação de textos literários e papiros relativos aos epicuristas (por Hermann Usener), aos estóicos (por Hans von Arnim) e aos pré-socráticos (por Hermann Diels).¹⁶¹

Por ter a hermenêutica como paradigma, Dilthey concebe a realidade histórica como se fosse um texto, e afirma: “Tal qual as letras de uma palavra, a vida e a história têm um sentido” que deixa “um rastro tão puro que basta decifrá-lo”.¹⁶² Isso faz com que Gadamer de-

160 A obra de Dilthey teve grande influência na filosofia européia. Seus escritos reunidos, na *Gesammelte Schriften*, em 20 volumes são na maior parte fragmentários, exceto: os primeiros volumes que contém a já mencionada biografia de Schleiermacher; a sua *Introdução às Ciências do Espírito (Einleitung in die Geisteswissenschaften)*, de 1883; os livros sobre *A vivência e a poesia*, com artigos sobre Lessing, Goethe, Novalis e Hölderlin (*Das Erlebnis und die Dichtung*), de 1895 e a sua *História da juventude de Hegel, (Jugendgeschichte Hegels)*, de 1906.

161 Cf. J. ORTEGA Y GASSET. *La historia como sistema*, p. 587ss.

162 Cf. Wilhelm DILTHEY. *Gesammelte Schriften*, VII, p. 291. *Apud* GADAMER. VM I, [245].

duza que a investigação diltheana sobre o passado histórico “acaba sendo pensada como um decifrar e não como uma experiência histórica”.¹⁶³

Como bem expressa Heidegger, a meta de Dilthey é:

Trazer a ‘vida’ para uma compreensão filosófica e assegurar, para essa compreensão, um fundamento hermenêutico a partir da ‘vida mesma’. Tudo está centrado na ‘psicologia’, que deve compreender a ‘vida’ em seu nexos de desenvolvimento e ação históricos como o *modo* de ser do homem tomando-a *ao mesmo tempo* como *objeto* possível e como *raiz* das ciências do espírito. A hermenêutica é a explicação que esse compreender dá de si mesmo [...].¹⁶⁴

Dilthey estabelece que, enquanto o instrumento do conhecimento natural é a *explicação* causal (*Erklären*), o instrumento do conhecimento histórico é o *compreender* (*Verstehen*). O problema é compreender e não explicar a realidade humana, que é radicalmente vida e, *ipso facto*, história.¹⁶⁵

A investigação de Dilthey visa substituir a metafísica dando uma base “objetiva” à sua *Geisteswissenschaftliche Psychologie* para garantir-lhe um *status* igual ao das ciências exatas.¹⁶⁶ Para tal, ele dedica-se à elaboração de uma “crítica da razão histórica” em paralelo à *Crítica da Razão Pura* de Kant. Dilthey aceita a resposta das três célebres questões kantianas — “Como é possível a matemática como ciência?” “Como é possível a física como ciência?” “Como é possível a metafísica como ciência?” — das quais somente as duas primeiras

163 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [245].

164 Cf. Martin HEIDEGGER. *Ser e Tempo*, §77, p.491. Também Gadamer afirma o mesmo em sua conferência O problema da história na filosofia alemã mais recente. Cf. Hans-Georg GADAMER. VM II, [30].

165 Dilthey explicita que “apesar da problemática ser de natureza kantiana” – visto que limitada ao puro fenomênico – “o sujeito do conhecimento não é o sujeito transcendental, com suas funções *a priori*, e, sim, homens concretos, históricos, com uma compreensão condicionada pelo horizonte e pelo contexto histórico em que vivem e atuam”. Cf. Wilhelm DILTHEY. *Psicologia e compreensão*, p. 67.

166 De um modo geral, todo o período em que Dilthey vive é marcado pelo confronto entre a cultura romântica e o positivismo nascente. Como indica Gadamer, em Dilthey a herança romântica e idealista já se encontra sob a influência da lógica de John Stuart Mill. Em um debate contínuo com o ideal metodológico naturalista ao qual Mill, em seu célebre último capítulo da *Lógica*, submeteu as próprias ciências humanas, Dilthey busca, ao longo de muitas décadas, instituir as ciências humanas e distingui-las das ciências da natureza, criando métodos e objetivos próprios que garantiam a independência metodológica das ciências do espírito. Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [12-13].

foram respondidas de modo afirmativo. Mas ele quer “completar” a crítica kantiana com uma quarta questão: Como é possível a ciência do mundo histórico, e quais são as suas condições de possibilidade de realização?

Em sua *Introdução às Ciências do Espírito*, Dilthey afirma:

Destas premissas surge a tarefa de desenvolver uma teoria do conhecimento das ciências do espírito e depois usá-las como instrumento para definir a conexão interna de tais ciências, os limites dentro dos quais seja possível nelas um conhecimento e as relações recíprocas das suas verdades. O preenchimento desta tarefa pode ser chamado ‘crítica da razão histórica’, ou seja, da faculdade do homem de reconhecer a si mesmo, à sociedade e à história que ele cria.¹⁶⁷

Dilthey entende que as ciências do espírito requerem, como ciência fundamental, a psicologia; mas, naturalmente, esta não deve ser uma psicologia “explicativa”, e, sim, uma psicologia *compreensiva*, que tenha por método a hermenêutica e por objeto descobrir o fenômeno fundamental da *conexão interna* que é dado pela vivência (*Erleben*). A vivência singular é “uma totalidade significativa, um nexos reunitivo” e a história se constrói a partir desta significação centralizadora. Como explicita Gadamer:

A vivência singular constitui uma parte da totalidade do decurso da vida. Apesar disso, seu significado está referido a essa totalidade em um modo todo próprio. Não é a última coisa vivenciada por alguém que consuma e determina o significado do nexos de vida. O sentido de um destino de vida é, antes, uma totalidade própria que se forma não a partir do final, mas de um centro formador de sentido. O significado do nexos não se forma em torno da última vivência, mas em torno da vivência decisiva.¹⁶⁸

Dilthey concebe como o movimento da própria vida a reflexão que surge a partir dela. Diz Gadamer:

Todo saber sobre si próprio, passível de se alcançar, pode tornar-se objeto de um novo saber. Se eu sei, posso também sempre saber que sei. Esse movimento da reflexão é infinito. Para a autoconsciência histórica, essa estrutura significa que, na própria busca de sua autoconsciência, o espírito transforma constantemente seu ser. Ao conceber a si mesmo, já se transformou num outro, diferente do que era.¹⁶⁹

167 Cf. Wilhelm DILTHEY. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. In: *Gesammelte Schriften* vol.I, p.116.

168 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM II [31].

169 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM II [32].

E assim entendida, a compreensão histórica significaria um crescimento contínuo da autoconsciência e uma ampliação incessante do horizonte da vida, em um processo sem volta.¹⁷⁰ Porém, o que Dilthey quer, segundo Gadamer, é superar esse ponto de partida da vivência individual e retornar à concreção da vida, derivando a construção do mundo histórico da reflexividade inerente à vida:

Seu ponto de partida, a interiorização (*Innesein*) das ‘vivências’, não pôde construir a ponte para as realidades históricas, porque as grandes realidades históricas, sociedade e Estado, determinam de antemão toda ‘vivência’. A auto-reflexão e a autobiografia — pontos de partida de Dilthey — não são fatos primários e não bastam como base ao problema hermenêutico, porque por elas a história é reprivatizada. Na verdade, não é a história que nos pertence; somos nós que pertencemos a ela. Muito antes de nos compreendermos na reflexão sobre o passado, já nos compreendemos naturalmente na família, na sociedade e no Estado em que vivemos.¹⁷¹

A objeção gadameriana é: como podemos alcançar um conhecimento que transcenda nossa historicidade dado que nós mesmos somos históricos? Mas a interpretação crítica que Gadamer dá de Dilthey é discutível, pois ela reconduz à oscilação entre a pretensão metodológica de um conhecimento objetivo e a aquisição romântica da historicidade do conhecimento. Os principais problemas apresentados nessas críticas resultam da ênfase com que Gadamer busca demarcar a diferença entre a hermenêutica clássica e a hermenêutica filosófica, na intenção de valorizar a última. O debate ocorre com os epígonos da “Escola de Dilthey”, como Georg Misch (1878-1965), Hermann Nohl (1879-1960), Josef König (1893-1974), Raymond Aron (1905-1983), Otto Friedrich Bollnow (1903-1991). Mas as mais duras críticas são apresentadas pelo aluno de Bollnow, Frithjof Rodi (1930), a quem se deve o prosseguimento da edição da obra póstuma de Dilthey.¹⁷²

Gadamer responde a essas críticas e modifica, em parte, a sua interpretação no artigo *A hermenêutica e a escola de Dilthey*, escrito em 1991, em resposta ao livro de Rodi *O co-*

170 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM II [32].

171 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [254].

172 Cf. Frithjof RODI. *Die Erkenntnis des Erkannten – Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts*. Frankfurt: Suhrkamp, 1990; *Conoscenza del conosciuto, Sull' ermeneutica del 19. e 20. secolo*. Milano: Franco Angeli, 1996; *Problemi della comprensione interculturale. Alcune domande critiche alla filosofia ermeneutica*, pp. 15-30.

*nhecimento do conhecido — Para a hermenêutica dos séculos XIX e XX.*¹⁷³ E chega mesmo a afirmar: “No todo, eu reconheço que, tal como no caso de Schleiermacher, eu também cometi no caso de Dilthey atos unilaterais em favor do desenvolvimento e aprofundamento de minhas próprias idéias.”¹⁷⁴

Uma das objeções principais de Gadamer é que a consciência histórica é para Dilthey, de um lado, a consciência determinada *pela* história e, por outro, a consciência *da* história, a conscientização do caráter histórico de tudo o que é humano. Esta consciência distingue a nossa época das precedentes; pois, a partir do momento em que temos consciência da nossa historicidade, somos capazes de assumir aquela distância que nos consente conhecê-la objetivamente. Portanto, a consciência histórica de Dilthey possui ilusões sobre suas próprias possibilidades. Esta é a objeção de Gadamer. A essa consciência histórica, segura de alcançar um transparente autoconhecimento, ele irá opor “a consciência das determinações históricas”, a história dos efeitos.¹⁷⁵

Para ancorar a consciência no seu ser histórico, Dilthey introduz o conceito de vivência, chave mestra da sua hermenêutica.¹⁷⁶ No fio condutor desta busca do autêntico conteúdo do conceito de vida em seu acontecer histórico, realiza-se a superação do questionamento epistemológico de Dilthey, pela investigação fenomenológica, com Husserl e o Conde Yorck, como veremos a seguir.

1. 4. O aporte fenomenológico e o conceito de vida

A importância da fenomenologia para a hermenêutica não pode ser subestimada. Além das tantas páginas de *Verdade e Método* dedicadas a Husserl, Gadamer publica, em 1963, o artigo *O movimento fenomenológico*, no qual apresenta uma visão panorâmica do debate sobre a fenomenologia e define a própria posição; em 1972, *A ciência do mundo da vida*; e em 1974, *Sobre a atualidade da fenomenologia de Husserl*.¹⁷⁷

173 Cf. Hans-Georg GADAMER. HR II, pp. 155-184.

174 Cf. Hans-Georg GADAMER. HR II, pp. 176-177.

175 Esse tema será desenvolvido no segundo capítulo desta primeira parte.

176 Cf. Wilhelm DILTHEY. *Vivere e conoscere. Progetto di logica gnoseologica nel XIX secolo. In: Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti (1860-1896)*. Milano: Angeli, 1985, pp. 293-350, especialmente p. 305.

177 Cf. Hans-Georg Gadamer. VMI [287–303]. GW3, pp. 145–159; 160–171.

A explicação do que é o conhecimento e de como este ocorre levou à elaboração de modelos do que seria a consciência. Estes modelos geraram uma “filosofia da consciência” que resultou em um “psicologismo”. O termo “psicologismo” designava tanto a redução das propriedades lógicas do pensamento a propriedades psicológicas, quanto a confusão entre a gênese psicológica do conhecimento e sua validade lógica. A dependência entre o sujeito do conhecimento e o sujeito psicológico levou à inferência de que não existe verdade independente dos processos psicológicos.¹⁷⁸ Dentre os filósofos que buscaram abandonar esse modelo de filosofia “da consciência” para resguardá-la deste psicologismo está Husserl.

No primeiro volume das *Investigações Lógicas*, de 1900, Husserl procura evidenciar que a doutrina do pensamento e do conhecimento não pode fundamentar-se na psicologia; e no segundo volume, de 1901, ele descreve os atos conscientes essenciais para a edificação do conhecimento. Distinguindo entre “ato” e “conteúdo do ato” Husserl esclarece que a fundamentação da filosofia deve ser buscada no “conteúdo do ato”, ou seja, numa lógica da verdade que nos leve ao contato imediato com “as coisas” apreendidas com “evidência apodítica”: uma evidência tal que exclua a possibilidade de seu contraditório. Husserl dá início, assim, à “fenomenologia” como ciência fundadora, baseada na análise reflexa do conteúdo do ato de pensamento enquanto manifestação da realidade (fenômeno). Ele busca no eu originário transcendental uma auto-fundamentação ultra radical da filosofia de modo a protegê-la de um redutor psicologismo.¹⁷⁹

A idéia da “fenomenologia”, de fato, quer compreender toda objetividade e todo sentido do ser. Assim, naturalmente, compreende também a subjetividade humana, que passa a possuir validade ontológica e a ser vista e examinada como fenômeno. Analisando a etimologia dos termos gregos “*fenômeno*” e “*lógos*” Heidegger define a “fenomenologia” como: “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo”.¹⁸⁰

Husserl entende que:

178 Esta dimensão lógico-objetiva do conhecer, destacada pelos neokantianos de Marburg (Cohen e Natorp) e de Baden (Windelband e Richert), é combatida por Dilthey – que considera insuficiente o retorno ao sujeito epistemológico: “Nas veias do sujeito conhecedor construídas por Locke, Hume e Kant não corre sangue verdadeiro”. Cf. Wilhelm Dilthey. *Gesammelte Schriften*, vol.I, p. XVIII. *Apud* Gadamer. VMI [252].

179 Cf. Edmund HUSSERL. *Investigações Lógicas*, I §51. Ver também o §2 das *Meditações Cartesianas*.

180 Cf. Martin HEIDEGGER. *Ser e Tempo*, pp. 74; 77.

A filosofia não pode mais continuar a ocupar-se de teorias científicas e ser assim somente uma meta-teoria, uma ciência de segundo grau, nem reduzir-se a uma história da filosofia. Ela precisa “voltar-se para as coisas mesmas!” (*zurück zu den Sachen selbst!*) e filosofar a partir daí. A erudição não tem muito a ver com a filosofia. Ao contrário, faz-se necessária uma conversão filosófica, uma suspensão ou *epokhé* da atitude natural, e, por isso, uma “redução” fenomenológica que deve ser entendida como uma *reeducação* à filosofia.¹⁸¹

Ele cria um conceito de mundo que evidencia o contraste com o conceito de mundo passível de ser objetivado pelas ciências, isto é, um conceito que se opõe a todo objetivismo. Husserl designa esse conceito fenomenológico do mundo como “mundo da vida” (*Lebenswelt*): “o mundo em que nos introduzimos simplesmente por vivermos nossa atitude natural, que, como tal, jamais poderá tornar-se objetivo para nós, mas que representa o solo prévio de toda experiência.”¹⁸²

Para apreender a estrutura do “mundo da vida”, Husserl começa analisando a percepção:

Na percepção externa, em cada momento vemos apenas uma perspectiva do objeto dentro de um horizonte, mas o objeto, na sua totalidade, possui um horizonte correspondente. Neste sentido o objeto é sempre um misto de conhecido e desconhecido. O horizonte das várias objetividades entretetece-se, formando um novo horizonte, e a totalidade englobante desses horizontes é designada “mundo”. “Vida” é, também e não menos, a subjetividade transcendentalmente reduzida, que é a fonte de todas as objetivações — subjetividade esta que não deve ser pensada como oposta à objetividade, porque neste caso esse conceito de subjetividade estaria sendo pensado de maneira objetivista.¹⁸³

Contudo, segundo Heidegger, Husserl “recai, com sua descrição fenomenológica dos fenômenos conscientes, na posição do psicologismo que precisamente procurava refutar.”¹⁸⁴

As “coisas” para as quais Husserl quer retornar não são as coisas em si, independentes da consciência, mas justamente aquelas que se dão graças à intencionalidade da consciência. Gadamer esclarece que essa investigação do eu, como fenômeno, não é “percepção interior” de um eu real, mas um tema altamente diferenciado, próprio da reflexão transcendental.

181 Cf. Edmund HUSSERL. *Investigações Lógicas*, I p. 271. *Apud* Donatella DI CESARE. *Gadamer*, p. 109.

182 Cf. Edmund HUSSERL. *Husserliana*, vol. VI, p. 148. *Apud* Hans-Georg GADAMER. VM I [252].

183 *Idem. Ibidem.*

184 Cf. Martin HEIDEGGER. *Meu caminho para a fenomenologia*, p. 496.

Frente a um mero dar-se dos fenômenos da consciência objetiva, um dar-se das vivências intencionais, essa reflexão representa o acréscimo de uma nova dimensão da pesquisa, pois existem também dados que, de sua parte, não são objetos de atos intencionais. Toda vivência implica os horizontes do anterior e do posterior e se funde, em última análise, com o *continuum* das vivências presentes no anterior e no posterior para formar a unidade do fluxo da vida.¹⁸⁵

Existe uma correspondência entre o conceito da vida em Husserl e as investigações de Dilthey sobre o nexos vivencial. Como indica Gadamer, ambos buscam a concreção da vida: Dilthey derivando a construção do mundo histórico da reflexividade inerente à vida, e Husserl derivando a constituição do mundo histórico a partir da “vida da consciência”. No entanto, Gadamer questiona se nos dois casos “o autêntico conteúdo do conceito de vida não acaba sendo ocultado e distorcido em virtude do esquema epistemológico de uma tal derivação que busca retroceder aos dados últimos da consciência”.¹⁸⁶

Por “autêntico” conteúdo do conceito de vida, Gadamer entende aquele especulativo.¹⁸⁷ Trata-se de compreender em que sentido está sendo aqui empregado o termo “especulativo”. Para Kant “um conhecimento teórico é especulativo quando se reporta a um objeto ou ao conceito de um objeto que em experiência alguma se pode alcançar” como: mundo, liberdade, espírito e Deus.¹⁸⁸ Entretanto, como bem observa Hegel, na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, liberdade, espírito e Deus não se encontram abrangidos pelo círculo de objetos do campo da experiência “não porque não pertençam à experiência” — visto que, de fato, não podem ser experimentados sensivelmente — “mas, porque esses objetos se apresentam de imediato, segundo seu *conteúdo* como infinitos”.¹⁸⁹

Para Hegel, “o que está na consciência, em geral é experimentado” pois, “nada há no pensamento que antes não tenha estado no sentido e na experiência.”¹⁹⁰ Hegel considera co-

185 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [249].

186 Para Gadamer essa questão interessa especialmente pelas dificuldades que ela coloca para o problema da intersubjetividade e a compreensão do eu estranho – questões essas que serão especificamente tratadas na segunda parte deste trabalho. Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [254].

187 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [255].

188 Cf. Immanuel KANT. *Crítica da Razão Pura*, A 634-635, B 662-663.

189 Cf. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1830), vol. I *A Ciência da Lógica*, § 8, p. 48.

190 Cf. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL. *Enciclopédia*, § 8, p. 48.

mo autêntico somente o conhecimento especulativo — entendendo por especulativo o terceiro momento da dialética, aquele da síntese que tem “a unidade das determinações na sua oposição”.¹⁹¹ Essa unidade significa que “a filosofia não tem nada a ver com meras abstrações ou com pensamentos formais, mas somente com pensamentos concretos que são ao mesmo tempo realidades verdadeiras e autênticas”.¹⁹²

Enquanto, para Kant, “especulativo” nomeia o que está além da experiência possível e, *ipso facto*, do conhecimento efetivo, Hegel emprega o termo justamente para designar o conhecimento efetivo. Gadamer refere-se ao “conteúdo especulativo do conceito de vida” neste sentido hegeliano, e entende que tanto em Dilthey como em Husserl, este conteúdo não foi desenvolvido. Isso somente acontece — e, ainda, de modo fragmentário — nos escritos póstumos do Conde Paul Yorck von Wartenburg (1835-1897).¹⁹³

Sob a influência de Heidegger, Gadamer reconhece a fundamental importância do pensamento do Conde Yorck, principalmente quanto à sua diferenciação genérica entre o ôntico e o histórico e o que a partir disso se determina; o “conceito de vida” elaborado por Yorck e a correspondência deste com a concepção hegeliana da autoconsciência; e também a sua compreensão do papel fundamental da história naquilo que é o homem em seu caráter mais próprio.

Em Yorck, a investigação da correspondência entre vida e autoconsciência obtém, segundo Gadamer, “uma diretriz metodológica que determina a essência e a tarefa da filosofia. Projeção e abstração são seus conceitos básicos e perfazem o comportamento original da vida.”¹⁹⁴ A reflexão filosófica tem, portanto, a tarefa de “compreender os resultados da consciência a partir da sua origem, compreendendo-os como resultados, isto é, como projeção da vitalidade originária e de sua cisão originária.”¹⁹⁵ A vida é, para o Conde, “auto-afirmação, cisão originária” que, estruturalmente, “afirma-se a si mesma como unidade na cisão e articu-

191 Cf. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL. *Enciclopédia*, § 82, p. 166.

192 Cf. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL. *Enciclopédia*, § 82, p. 167.

193 Cf. Paul Yorck von WARTENBURG, *Bewusstseinsstellung und Geschichte: Ein Fragment aus dem philosophischen Nachlass. Eingeleitet und herausgegeben von Iring Fetscher*. Tübingen: Niemeyer, 1956.

194 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [257].

195 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [258].

lação de si mesma”.¹⁹⁶ Também a essência da autoconsciência mostra-se como cisão originária, “pois mesmo quando ela se divide constantemente entre o próprio eu e o outro, sua consistência — como ser vivo — se mantém no jogo alternado desses seus fatores constitutivos.”¹⁹⁷

Yorck não remonta à vida apenas com intuito epistemológico: ele conserva a conexão metafísica entre vida e autoconsciência, estendendo uma ponte entre a “Fenomenologia do espírito” de Hegel e a fenomenologia da subjetividade transcendental de Husserl.¹⁹⁸ Em Hegel é o fenômeno da vida que proporciona a transição decisiva da consciência para a autoconsciência. Yorck confirma que essa estrutura do ser vivo tem seu correlato na essência da autoconsciência.

Diz o Conde sobre a autoconsciência:

Seu ser consiste no fato de saber converter tudo e cada coisa em objeto do seu saber e, no entanto, em tudo e em cada coisa que sabe, sabe-se a si mesmo. Como saber, ela é o ato de distinguir-se de si mesma; e como autoconsciência é, ao mesmo tempo, o ato de transcender, alcançando a unidade consigo mesma.¹⁹⁹

Como explicita Gadamer, a vida determina-se pelo fato de o ser vivo distinguir-se do mundo em que vive e ao qual permanece unido, e manter-se nessa sua auto-distinção. A autoconservação do ser vivo produz-se de modo tal que integra em si o ente que está fora dele. Todo ser vivo nutre-se daquilo que lhe é estranho, e a situação fundamental do ser vivo é a assimilação. Destarte, a distinção torna-se ao mesmo tempo uma não-distinção, onde o estranho é apropriado.²⁰⁰

Aqui não se trata, naturalmente, de uma simples analogia. Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel deriva dialeticamente a autoconsciência a partir da vida: “O vivo não é algo que se pode alcançar de fora com a consciência objetiva e contemplá-lo na sua vitalidade”.²⁰¹ É

196 Cf. Paul Yorck von WARTENBURG. *Bewusstseinsstellung und Geschichte*. Apud Hans-Georg GADAMER. VM I [255].

197 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [255].

198 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [258].

199 Cf. Hans-Georg Gadamer. VM I [257].

200 Cf. Hans-Georg Gadamer. VM I [257].

201 Cf. Georg Friedrich HEGEL. *Fenomenologia do espírito*, p. 128. Mas foi Goethe que, de modo inaugural, já em 1770, buscou forjar o conceito da vida. Em uma passagem de *Cartas e Artigos* de Goethe, lê-se

só pelo sentimento de si, “esse dar-se conta da própria vitalidade, que se pode experimentar a vida”.²⁰²

Gadamer menciona que:

Hegel mostra como essa experiência acende-se e apaga-se sob a forma de desejo e satisfação de desejo. Esse auto-sentimento da vitalidade, no qual torna-se consciente de si mesma, é, digamos, uma forma preliminar e ínfima de autoconsciência, na medida em que esse torna-se consciente de si mesmo no desejo e se anula na satisfação do desejo.²⁰³

Heidegger pondera, analisando em *Ser e Tempo a Correspondência* trocada durante vinte anos entre Dilthey e Yorck²⁰⁴, que o Conde alcança a clara intuição do caráter fundamental da história, não por uma teoria da ciência (epistemologia), mas, sim, no reconhecimento do caráter ontológico próprio do humano.²⁰⁵ Vale lembrar que o termo ontológico é relativo ao ser em si mesmo, em sua dimensão ampla e fundamental, em oposição ao ôntico, que se refere aos entes múltiplos e concretos da realidade.

Heidegger cita esse importante trecho da *Correspondência* em que o Conde escreve:

Tudo o que é verdadeiramente real transforma-se em esquemas quando não vivenciado e apenas considerado como ‘coisa em si’. [...] Toda história verdadeiramente viva, e não apenas a que descreve a vida, é crítica. [...] Na história, o principal não é o espetáculo, o que dá na vista. Os nervos são invisíveis tal como o essencial [...] Para a historicidade interior da autoconsciência, é, metodologicamente, inadequada uma sistemática separada da história [...] O ponto nevrálgico da historicidade reside em que a totalidade dos dados psicofísicos não é (é = ser simplesmente dado da natureza), mas vive. E uma reflexão sobre si mesmo, que não se dirige a um eu abstrato mas à plenitude do meu eu mesmo, é que haverá de me encontrar histori-

sobre uma borboleta: “O pobre animal treme na rede, debulha de si as mais lindas cores; e quando se consegue apanhá-lo intacto, ele está rígido e invivo; o cadáver não é o animal inteiro, é pertencente a tal ainda algo, o mais importante: a vida...” Cf. SCHÖLLE. *Briefe und Aufsätze von Goethe*, p. 30. *Apud* Rudolf STEINER. *Escritos de Ciência Natural de Goethe*, p. 13. E no *Fausto*: “Quem um ser vivo conhecer procura, começa logo por tirar-lhe a vida; as partes depois tem, mas já lhes falta o espírito que as liga e as anima”, p. 96.

202 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I (257).

203 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I (257).

204 Cf. *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897*. Schulenburg - Halle ad Saale, 1923.

205 Cf. Martin HEIDEGGER. *Ser e Tempo*, pp. 494ss.

camente determinado tal como a física me reconhece cosmologicamente determinado. Tanto quanto natureza, eu sou história.²⁰⁶

Não somente o ente humano é histórico, mas, para dizer com Heidegger, *somente* ele “é originalmente histórico” pois, “com a presença fática, na sua condição de ser no mundo, também já se dá uma história do mundo. Quando esse não mais aí estiver, então também o mundo terá sido.”²⁰⁷

Yorck salienta em suas investigações a diferença genérica entre o ôntico e o histórico e, assim, busca elevar a “vida” a uma compreensão científica adequada para além das dificuldades decorrentes do modo estético-mecanicista de pensar.²⁰⁸ Para apreender filosoficamente essa diferença, Heidegger entende ser necessária uma “radicalização de princípio” que coloque o “ôntico” e o “histórico” *numa unidade mais originária*, que dê perspectivas de comparação e possibilidade de diferenciação.²⁰⁹

De fato, Heidegger cumpre essa radicalização ao mostrar, primeiro, que a pergunta pela historicidade é uma questão *ontológica*, isto é, concerne à constituição do ser que cada um de nós mesmos sempre é; segundo, ele cumpre essa radicalização evidenciando que a pergunta acerca do ôntico é, no sentido mais amplo, a questão *ontológica* sobre a constituição do ser simplesmente dado; e, por último, demonstrando que o ôntico é apenas *uma* região dos entes.²¹⁰ A idéia do ser abrange, portanto, o ôntico e o histórico. Heidegger tece uma hermenêutica fenomenológica que elabora ontologicamente a historicidade humana como condição ôntica de possibilidade da história factual. Uma ontologia que, como hermenêutica da facticidade, prepara a questão fundamental sobre o sentido de ser, como se apresenta a seguir.²¹¹

1. 5. A hermenêutica da facticidade de Heidegger

206 Cf. *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und Grafen Yorck*, pp. 61; 19; 26; 69; 71. *Apud* Martin HEIDEGGER. *Ser e Tempo*, pp. 494-495.

207 Cf. Martin HEIDEGGER. *Ser e Tempo*, p. 485-486.

208 Cf. Martin HEIDEGGER. *Ser e Tempo*, p. 496.

209 Cf. Martin HEIDEGGER. *Ser e Tempo*, p. 497.

210 Cf. Martin HEIDEGGER. *Ser e Tempo*, p. 497.

211 Cf. Martin HEIDEGGER. *Ser e Tempo*, p. 497; ver também §5 e §6, pp. 52-65.

Em um primeiro momento, no entender de Gadamer, também Heidegger está determinado por aquela tendência, comum a Dilthey e a Yorck, de “conceber a partir da vida” — tendência que Husserl expressou como retorno ao “mundo da vida”.²¹² Heidegger parte do dar-se mesmo da vida como existência histórica e inicia uma mudança na concepção de fenomenologia de Husserl, em direção a uma fenomenologia hermenêutica.²¹³

Seu interesse volta-se sobretudo à Sexta Investigação da primeira edição das *Investigações Lógicas* de Husserl, que constrói a distinção entre intuição sensível e categorial. Esta distinção revela a Heidegger a possibilidade de determinação do “significado múltiplo do ente”.

O que para a fenomenologia dos atos conscientes se realiza como o auto-mostrar-se dos fenômenos é pensado mais originalmente por Aristóteles e por todo o pensamento e existência dos gregos como *Alétheia*, como o desvelamento do que se apresenta, seu desocultamento e seu mostrar-se. Aquilo que as *Investigações* redescobriram como a atitude básica do pensamento revela-se como o traço fundamental do pensamento grego, quando não da Filosofia como tal.²¹⁴

Com Heidegger não se trata, naturalmente, de pensar o modo de ser da vida a partir da autoconsciência, pois o seu questionamento ultrapassa desde o princípio toda distinção empírica e, com isso, também toda construção de um ideal com um conteúdo determinado. Em sua ontologia fundamental, como indica Gadamer, Heidegger assume as investigações de Dilthey e as idéias do Conde Yorck (especialmente o parágrafo 77 de *Ser e Tempo*) na continuação da

212 Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [259]. Ver também: RD, p. 205.

213 Já em 1907, dedicando-se ao estudo de Franz Brentano, *Sobre o Significado Múltiplo do Ente segundo Aristóteles* (1862), Heidegger pergunta-se: “Se o ente é expresso em múltiplos significados, qual será, então, o significado determinante fundamental?” Depois, em 1919, na proximidade de Husserl, Heidegger aprende “o ver fenomenológico” e experimenta, como ele mesmo narra, uma nova compreensão de Aristóteles, que lhe possibilita compreender a função ontológica do tempo, no estudo da primeira interpretação desse fenômeno: a Física aristotélica. Heidegger busca, especialmente no *De Anima* e no VI livro da *Ética Nicomaquéia*, elementos para colocar sobre novas bases a pergunta ontológica sobre o sentido do ser. Cf. Martin HEIDEGGER. *Meu caminho para a fenomenologia*, p. 495; *Ser e Tempo*, pp. 64-65.

214 Cf. Martin HEIDEGGER. *Meu caminho para a fenomenologia*, p. 489. Quanto à compreensão de *alétheia* como desvelamento, que Heidegger empresta de Aristóteles, Gadamer sublinha a importância de se observar que, com Heidegger, não se trata de um Aristóteles *redivivus*, mas, sim, de um pensador cujos predecessores são Hegel e Nietzsche e que retorna às origens, a Heráclito e Parmênides.

filosofia fenomenológica, porque o problema da facticidade era, também, o problema central do historicismo, pelo menos sob a forma da crítica às pressuposições dialéticas de Hegel sobre a “razão na História”.²¹⁵ Todavia, o sentido dessa ontologia fundamental não era mais, como em Dilthey, a solução do problema do historicismo, nem uma fundamentação mais originária das ciências e nem mesmo, como em Husserl, uma auto-fundamentação ultra-radical da filosofia: com Heidegger é a própria idéia de fundamentação que experimenta uma inversão total.²¹⁶

O fato do ente humano estar às voltas com o seu ser e de distinguir-se de todo outro ente por sua compreensão do ser, não representa o fundamento último de que deve partir um questionamento transcendental. O que significa o ser deverá ser determinado a partir do horizonte do tempo. Mas a interpretação do ser pelo horizonte do tempo não significa que o *Dasein* deva compreender-se totalmente por referência ao seu próprio tempo. *A questão é indagar o que vem a ser o ser do compreender-se.* Com essa indagação ultrapassa-se, em princípio, o horizonte deste compreender-se. Ao revelar o tempo como o seu fundamento oculto, Heidegger abre-se a algo até então velado, a uma experiência que supera o pensamento baseado na subjetividade e que ele denomina de *ser*.²¹⁷

A tese heideggeriana é que o próprio ser é tempo; e, assim fica ultrapassado até mesmo, o horizonte problemático da metafísica, inteiramente dominado pela idéia do ser como presença (*Anwesenden*). O que está em questão, diz Gadamer, é um fundamento completamente diferente, o único a possibilitar toda compreensão do ser: é o próprio fato de que exista um “*Da*”, uma clareira no ser, isto é, a diferença entre ente e ser.”²¹⁸

Gadamer ressalta que a indagação, que se orienta para esse fato básico de que há uma tal clareira, pergunta pelo sentido do ser em uma direção que ficou impensada em todos os questionamentos anteriores sobre o ser dos entes, e que, inclusive, foi encoberta e velada pela própria indagação metafísica pelo ser.²¹⁹ Nos *Seminários de Zollikon*, Heidegger explicita

215 Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [261].

216 Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [261].

217 Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI [105].

218 Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [261]. Diferença esta que os reúne ao mesmo tempo que os mantém separados. Para uma melhor compreensão desta peculiar pertença, ver: Martin HEIDEGGER. *Identidade e Diferença*. In: *Teoresis*, n.21, 1966, parte I pp. 3-22 e parte II. pp. 215-235.

219 Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [261].

que clareira (*Lichtung*) não tem nada a ver com luz (*Licht*), mas vem de “leve” (*Leicht*): “Luz tem a ver com percepção. No escuro ainda se pode esbarrar. Isso não necessita de luz, mas de clareira. Luz — claro; clareira vem de tornar livre. Uma clareira no bosque está aí, mesmo quando está escuro. Luz pressupõe clareira. Só pode haver claridade onde foi feita uma clareira, onde algo está livre para a luz. O escurecer, o tirar a luz, não toca a clareira. A clareira é o pressuposto de que pode haver claridade e escuridão, o livre, o aberto”.²²⁰ E, mais enfaticamente, em um trecho da Carta a Jean Beaufret, intitulada *Sobre o “humanismo”*, Heidegger afirma que “a clareira mesma, porém, é o ser”.²²¹

Gadamer mostra que, para manifestar esse esquecimento essencial do ser que domina o pensamento ocidental desde a metafísica grega, Heidegger indica a confusão ontológica que o problema do nada provoca nesse pensamento e mostra, inclusive, que essa indagação pelo ser é ao mesmo tempo a indagação pelo nada. O fato mesmo de a indagação pelo ser poder ser colocada a partir da indagação pelo nada já pressupõe o pensamento do nada, ante o qual havia fracassado a metafísica. E aqui, seu precursor é Nietzsche. Heidegger reúne, destarte, o começo e o final da metafísica.²²²

Por ter redescoberto o problema do ser e dado uma direção nova e radical a tudo isso, Heidegger falou com frequência de “guinada” (*die Kehre*). Usou esta palavra para referir-se à transformação de “ser e tempo” para “tempo e ser”, e mais tarde para o que ele esperava do “esquecimento do ser” para a sua lembrança. Mais do que uma virada (*Wendung*), a *Kehre* expressa uma radicalização.²²³ De fato, como confirma Gadamer, não se deve entender a experiência intelectual, que Heidegger define como *Kehre*, no sentido teológico de uma conversão, de uma mudança de pensamento, mas sim na acepção que deriva do dialeto suábico de Heidegger — no qual a *Kehre* é a curva da estrada que abruptamente inverte seu sentido para

220 Cf. Martin HEIDEGGER. *Seminários de Zollikon*, pp. 41-42; *Sobre o “Humanismo”*, p. 356. A explicação de Heidegger é válida para a língua alemã: *Lichtung* ↔ *Leicht*. Em língua portuguesa, o radical de clareira é *clar*, de *clarus* (latim), que se traduz por claro (brilhante, glorioso, ilustre são significados que adquiriu posteriormente, por extensão).

221 Cf. Martin HEIDEGGER. *Sobre o “Humanismo”*, p. 356.

222 Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [262].

223 Após o nefasto episódio do reitorado, Heidegger reinicia de um lugar completamente diverso, com as conferências sobre Hölderlin, sobre a obra de arte e sobre Nietzsche, destinadas ao público acadêmico. Cf. Hans-Georg GADAMER. *I sentieri di Heidegger*, p. XV. A partir daqui denominado como SH.

subir o plano inclinado, montanha acima. Não é, portanto, o caminhante a voltar-se e mudar de direção, mas é a própria estrada que vira na direção oposta para portar ao alto.²²⁴

No curso friburguense que Heidegger ofereceu no verão de 1923, intitulado: *Ontologia, hermenêutica da facticidade* — o filósofo emprega os conceitos “ontologia” e “hermenêutica” em um sentido inédito. No modo tradicional de entender ontologia é a doutrina que estuda os caracteres fundamentais do ser — aqueles caracteres que todo ser possui e que não pode deixar de possuir — mas, a partir de Heidegger, ontologia refere-se a cada perguntar dirigido ao ser como tal, mais precisamente, à humana capacidade de compreender o ser.²²⁵

Deste modo, a fenomenologia hermenêutica introduz um novo campo de análise filosófica, o da facticidade; e, *ipso facto*, transforma os conceitos de ontologia, de hermenêutica e de fenomenologia.²²⁶ Se, em sua acepção corriqueira, “facticidade” significa o caráter próprio da condição humana pelo qual cada homem se encontra sempre já comprometido com uma situação não escolhida, com Heidegger “facticidade é a denominação para o caráter de ser do ‘nosso’ modo ‘próprio’ de ser.”²²⁷

A facticidade humana, isto é, sua existência, não pode ser fundamentada nem deduzida, ela representa a base ontológica do questionamento fenomenológico. A expressão “hermenêutica da facticidade” significa, portanto, o *Dasein* do homem, ou, como preferia Gadamer, “no” homem.²²⁸

Heidegger emprega o termo *Dasein*, em *Ser e Tempo*, para “designar esse ente que cada um de nós mesmos sempre é e que, entre outras coisas, possui em seu ser a possibilidade de questionar.”²²⁹

224 Cf. Hans-Georg GADAMER. MCCP, 176; VMI, [262]. Ver também: Cf. Michael INWOOD. *Dicionário Heidegger*, p. XXIII; 29-31.

225 Cf. Martin HEIDEGGER. *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, pp. 17ss.

226 Cf. Ernildo STEIN. *Veritas*. Porto Alegre, v.47, n.1, março 2002, p. 21-34.

227 Cf. Martin HEIDEGGER. *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, p. 17.

228 Gadamer menciona que já no livro sobre Kant, de 1929, Heidegger não fala mais da existência (*Dasein*) do homem, mas, sim, do *Da-sein* no homem. Cf. Hans-Georg GADAMER. MCCP, p. 175. Ver também: GADAMER. *La responsabilità del pensare*, Introdução de Riccardo Dottori, p. XXIII, citado como RP.

229 Cf. Martin HEIDEGGER. *Ser e Tempo*, pp. 42-43. Heidegger quer considerar o ser enquanto ser e não meramente como um ente. Em *Ser e Tempo* ele fala de três tipos principais de entes ou entidades: o ente humano ou *Dasein*; o instrumento ou o “manual” (*Zuhandenheit* ou *Zuhandensein*); e meras coisas ou “seres-

Ao longo deste trabalho, o termo alemão *Dasein*, sempre que possível, será substituído pela expressão “ente humano”. Mas, antes de realizar tal mudança é necessário abordar algumas das sutis implicações que o termo alemão comporta. De modo geral, pode-se dizer que *Dasein* é uma palavra comum para “existência”. Porém, Heidegger trata-a como uma palavra composta: a palavra *Da*, (que significa basicamente “aí”) como prefixo de *sein* (“ser”) forma *Dasein*, que expressa: “ser-aí, presente, disponível, existir”. Marcia Schuback observa, no entanto, que traduzir *Dasein* por “ser-aí” tem a vantagem de guardar a forma infinitiva de *sein*, ser, mas, por outro lado, traduzir “da” por “aí” e “lá” tem a desvantagem de confundir “aí” com localidades e determinações espaciais, o que anula o esforço de *Ser e Tempo* de pensar o ser desde a experiência da finitude do tempo.

Diz Schuback:

O ‘da’ não diz nem aí, nem lá, nem cá. O ‘da’ é etimologicamente palavra de intensificação [...] Humboldt considera ‘da’ como expressão primordial da segunda pessoa, do ‘tu’, ou seja, do outro na concretude de sua face e, assim, numa relação. Heidegger tematiza o *Da* em *Ser e Tempo* como sentido temporal do ente, que define a transcendência da existência, a conjugação do si mesmo como vida da alteridade, da diferença. [...] O ‘da’ diz precisamente a abertura da cura, um anteceder-a-si-mesmo em já sendo em e junto a.²³⁰

Simplificando, pode-se afirmar então que *Dasein* é sempre o ente humano em sua relação com o ser. Essa nova gramática que Heidegger criou em *Ser e Tempo*, para corresponder ao primado fenomenológico da possibilidade frente à realidade, significou, como diz Schuback:

Uma tentativa de traduzir a questão sobre o sentido do ser para a terminologia do enquanto, da duração e do entre-ser, liberando-a assim da gramática dos porquês, dos quê e para quê. [...] Heidegger faz parecer não apenas que *Dasein* é temporalidade, mas que temporalidade é ser. Tempo é em sendo, ou seja, é tensão do durante, do entre, do perdurar.²³¹

simplesmente dados” (Vorhandenheit ou Vorhandensein). O “ser-simplesmente-dado” e o “manual” são “dentro do mundo” e os seres humanos são “no mundo”. Heidegger fala também de não-entidades como: o espaço, o tempo, o mundo e o próprio ser.

230 Para um aprofundamento na compreensão do termo *Dasein*, cf. Márcia Sá Cavalcante Schuback, *A perplexidade da presença*. In: Martin HEIDEGGER. *Ser e Tempo*, pp. 15-32.

231 Cf. Marcia SCHUBACK. *A perplexidade da presença*. In: Martin HEIDEGGER. *Ser e Tempo*, p. 22.

Para Heidegger, o *Dasein* não é apenas um ente que ocorre entre outros entes.

Chamamos de ‘ente’ muitas coisas e em diversos sentidos. Ente é tudo de que falamos desta ou daquela maneira, ente é também o que e como nós mesmos somos [...] Em qual dos entes deve-se ler o sentido de ser? De que ente deve partir a abertura para o ser? O ponto de partida é arbitrário, ou será que um determinado ente possui o primado na elaboração da questão do ser?²³²

O privilégio ôntico que o distingue está em ele ser ontológico; isto é, em ser um ente que, sendo, entra em jogo com o próprio ser, no seu ser próprio e, destarte, pode perguntar pelo sentido de ser.²³³

Ao esclarecer as tarefas de uma ontologia, Heidegger depara-se com a necessidade de uma ontologia fundamental que tenha como tema o *Dasein*, isto é, o ente dotado do acima referido privilégio ôntico-ontológico:

Pois somente a ontologia fundamental pode colocar-se diante do problema cardeal, ou seja, da questão sobre o sentido de ser em geral. Da própria investigação resulta que o sentido metodológico da descrição fenomenológica é *interpretação*. O *lógos* da fenomenologia do *Dasein* possui o caráter de *hermeneuein*. Por meio deste *hermeneuein* anunciam-se o sentido próprio do ser e as estruturas fundamentais de ser que pertencem ao *Dasein* como compreensão de ser.²³⁴

Assim como Dilthey e Schleiermacher, também Heidegger conheceu a palavra “hermenêutica” no âmbito de seus estudos de teologia. Como ele recorda:

Naquele tempo sentia-me particularmente atraído pela questão das relações entre a palavra da Sagrada Escritura e a especulação teológica. Era a mesma questão entre linguagem e ser, só que para mim ainda inacessível e encoberta. [...] *Sem a proveniência da teologia, jamais teria chegado ao caminho do pensamento*. Ora, proveniência é sempre por-vir.²³⁵

Em *Ser e Tempo*, Heidegger usa o termo “hermenêutica” em uma acepção ainda mais ampla, que brota de um vigor originário. Aqui a hermenêutica não se refere nem às regras da

232 Cf. Martin HEIDEGGER. *Ser e Tempo*, pp. 42-43.

233 Cf. Martin HEIDEGGER. *Ser e Tempo*, p. 48.

234 Cf. Martin HEIDEGGER. *Ser e Tempo*, p.77.

235 Heidegger está parafrazeando o Hino do Reno de Hölderlin: “... pois, como principiaste, há de permanecer” Cf. Martin HEIDEGGER. *A caminho da linguagem*, p. 78.

arte de interpretação nem à própria interpretação, mas, sim, "à tentativa de se determinar a essência da interpretação a partir do hermenêutico."²³⁶

Heidegger afirma que “usado como qualificação da “fenomenologia” o termo “hermenêutico” não indica, como é costume, a metodologia da interpretação, mas a própria interpretação.”²³⁷ Para ele, a ontologia e a fenomenologia não são, simplesmente, duas disciplinas distintas da filosofia, ao lado de outras. Ambas caracterizam a própria filosofia em seu objeto e em seu modo de tratar: “A filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica do *Dasein*, a qual, enquanto analítica da *existência*, amarra o fio de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele *brot*a e para onde ele *retorna*.”²³⁸

Assim, a fenomenologia do humano é, para Heidegger, *hermenêutica* em três sentidos. Primeiro, no sentido originário da palavra pela qual se designa o ofício de interpretar. Segundo, no sentido de elaboração das condições de possibilidade de toda investigação ontológica. E, por fim, dado que o *Dasein*, enquanto ente na possibilidade da existência, possui um primado ontológico frente a qualquer outro ente, a hermenêutica do *Dasein* — como interpretação ontológica de si mesma — adquire um terceiro sentido específico: o sentido de uma analítica da existencialidade da existência.²³⁹

Assim sintetiza Gadamer:

O problema hermenêutico alcançou sua radicalização filosófica quando as idéias de Dilthey (e de Kierkegaard) passaram a fundamentar a filosofia existencial. Foi quando Heidegger formulou o conceito de uma ‘hermenêutica da facticidade’, impondo — em contraposição à ontologia fenomenológica da essência, de Husserl — a tarefa paradoxal de interpretar a dimensão ‘imemorial’ (Schelling) da ‘existência’ e inclusive a própria existência como ‘compreensão’ e ‘interpretação’, ou seja, como um projetar-se para possibilidades de si próprio. Nesse momento, alcançou-se um ponto no qual o caráter instrumentalista do método, presente no fenômeno hermenêutico, teve de reverter-se à dimensão ontológica. ‘Compreender’ não significa mais um comportamento do pensamento humano dentre outros que se pode

236 Cf. Martin HEIDEGGER. *A caminho da linguagem*, p. 80.

237 Cf. Martin HEIDEGGER. *A caminho da linguagem*, 95. Esse texto de Heidegger, *De uma conversa sobre linguagem entre um japonês e um pensador*, é um excelente exemplo dos limites e possibilidades de todo diálogo. A abertura e escuta, o enriquecimento recíproco, e os limites da linguagem; ou seria mais correto dizer da compreensão?

238 Cf. Martin HEIDEGGER. *Ser e Tempo*, pp. 78.

239 Cf. Martin HEIDEGGER. *Ser e Tempo*, p. 77.

disciplinar metodologicamente em um procedimento científico, mas perfaz a mobilidade de fundo da existência humana.²⁴⁰

Em *Ser e Tempo*, Heidegger realiza a tarefa de esclarecer a pré-estrutura da compreensão e revelar o caráter de projeto que reveste toda compreensão — pensando-a como movimento de transcendência, de ascensão acima do ente. A compreensão não é um dentre outros modos de comportamento, mas o modo de ser próprio do humano. Aquele que compreende, projeta-se rumo a possibilidades futuras de si mesmo, e, por assim ser, todo compreender acaba sendo um compreender-se. É precisamente esse novo aspecto que Gadamer busca desenvolver em *Verdade e Método*.

Concluindo, retomamos os passos deste primeiro capítulo. Buscou-se realizar uma reconstrução da hermenêutica dentro de um paradigma historiográfico, apresentando uma pré-história da hermenêutica e, na seqüência, distinguindo uma hermenêutica clássica, com Schleiermacher e Dilthey, de uma hermenêutica filosófica, com Heidegger e Gadamer. Este é também o paradigma que Gadamer emprega em suas obras e que lhe rendeu várias críticas. A essência dessas críticas refere-se à contradição que se expressa em, de um lado, mostrar que a história da hermenêutica encontra o próprio *telos* na hermenêutica filosófica e, de outro, que esta última adquire um perfil definido acentuando a ruptura em relação à hermenêutica clássica.²⁴¹

Seguindo o itinerário historiográfico gadameriano, esse primeiro capítulo buscou contemplar tanto as principais críticas a ele endereçadas, como salientar os inquestionáveis méritos de Gadamer, a saber: ter dialogado com as tradições das ciências do espírito, ter mostrado como Schleiermacher unificou a hermenêutica na arte universal do compreender, ter explicitado como Dilthey ampliou-a em uma metodologia das ciências do espírito e, especi-

240 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM II [103].

241 Nas obras de Gadamer estas descrições encontram-se em: VM I [177-269], VM II [92-117]; [387-424]; [425-436]. Ver também, a antologia, *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, organizada junto com Gottfried Boehm e o artigo *Ermeneutica* de 1977, escrito para a *Enciclopedia del Novecento*. Quanto às críticas, deve-se mencionar: Emilio BETTI. *Teoria generale dell'interpretazione* (1955). Milano: Giuffrè, 1990; Erik Donald HIRSCH. *Teoria dell'interpretazione e critica litteraria*. Bologna: Il Mulino, 1973; e, também, Th. M. SEEBOHM. *Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft*. Bonn: Bouvier, 1972. Para uma apreciação geral dessas críticas, ver, especialmente a monografia: Donatella DI CESARE. *Gadamer*, pp. 98-99.

almente, ter evidenciado como Heidegger emancipou-a do método, transferindo-a para o âmbito da facticidade humana.

Ao conceber o compreender como um acontecer que decorre da coisa mesma a ser interpretada, Gadamer alcança a fundamentação da hermenêutica filosófica com pretensão de universalidade, tornando-a, destarte, “uma hermenêutica *tout court*.”²⁴²

Concluindo, este primeiro capítulo buscou delimitar o âmbito desse estudo através de uma reconstrução da hermenêutica dentro de um paradigma historiográfico mencionando alguns dos pressupostos que Gadamer considera em *Verdade e Método*.

242 Expressão usada por Riccardo Dottori. Cf. Riccardo DOTTORI. *Introduzione*. In: Hans-Georg GADAMER. RP, p. XXVI.

CAPÍTULO 2:

O ACONTECER DA VERDADE NA ARTE E NA EXISTÊNCIA

2. 1. A questão do método no indagar pela verdade

Verdade e Método é uma obra complexa que aborda questões variadas. O primeiro ponto tratado é o problema do método. Gadamer quer liberar a hermenêutica do peso da metodologia por não entendê-la mais como mera técnica de interpretação. Ele visa, do início ao final da obra, uma verdade que não pode ser alcançada através de métodos.

Gadamer começa mostrando que a noção de método, que as “ciências do espírito” tomaram como modelo para refletir sobre seus próprios limites e possibilidades, foi copiada das experiências que o pensamento científico fez a partir do século XVII.²⁴³

O “método” é um instrumento pelo qual o “sujeito”, concebido originariamente como contraposto ao seu “objeto”, assegura-se a possibilidade de dispor deste. Ele pressupõe que o “objeto” seja definível e que o “sujeito” possa, com a demonstração científica, defini-lo objetivamente. O que é plenamente adequado nos setores científicos, pois seria inadmissível, por exemplo, fazer os cálculos necessários para a construção de uma ponte ou para testar a eficácia de um novo medicamento sem rigor metodológico. Como enfatiza Gadamer, “nenhum pesquisador produtivo pode duvidar que a pureza metodológica é indispensável à ciência”.²⁴⁴

De fato, devemos à ciência a libertação de muitos preconceitos e a dissolução de muitas ilusões. O que não impede de também admitir, com Gadamer, os limites da ciência:

A pretensão de verdade da ciência é sempre de novo questionar os pressupostos não-comprovados e deste modo conhecer melhor que antes o real. Não obstante, quanto mais se amplia o procedimento da ciência sobre o real, tanto mais se torna

243 Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [9-15]. Entre outras conseqüências, a aplicabilidade do método das ciências naturais no domínio das ciências do espírito originou uma concepção mecanicista do orgânico, a qual foi criticada por Goethe em diversas passagens dos seus estudos sobre ciências naturais. Cf. Johan Wolfgang von Goethe. *Goethes Naturwissenschaftliche Schriften*. Dornach: Philosophisch-Anthroposophischer, 1926. Vêr, também: *Faust*. Hamburg: Christian Wegner, 1959, verso 1935-1940, p. 63.

244 Cf. Hans-Georg GADAMER. *Posfácio à 3ª edição* (1972), VM II [449].

questionável se os pressupostos da ciência admitem que a questão pela verdade alcance toda a sua envergadura.²⁴⁵

Gadamer questiona em que medida não reside no próprio procedimento da ciência uma proibição de responder determinadas questões declarando-as absurdas. Mormente questões relacionadas à religião, filosofia e concepção de mundo.

Para obter o *status* de “científico” e assegurar aos resultados da experiência “uma veracidade confiável”, esta deve ser submetida às noções de objetividade e demonstrabilidade. O ideal de conhecimento pautado pelo conceito de método consiste em poder trilhar um caminho cognoscível, de maneira tão consciente que torna possível refazê-lo sempre. *Methodos*, diz Gadamer, significa “caminho de seguimento”; metódico é poder seguir sempre o caminho já trilhado, e é isto que caracteriza o proceder da ciência.²⁴⁶

Mas, e quando a experiência possui um caráter particular e único? Quando ela não pode ser repetida e nem permite o controle e a manipulação das variáveis que a produziram? Quando, justamente nesses casos, o emprego de métodos ocasiona até a anulação da específica verdade que caracteriza esse tipo de conhecimento?

Por não poderem ser comprovadas cientificamente, essas “possíveis experiências de verdade” são excluídas do âmbito de uma “veracidade confiável”. Gadamer fala, então, de experiências “extra-metódicas” da verdade, e enfatiza que essa tomada de posição não deve, absolutamente, ser confundida com uma tentativa de reacender a antiga disputa metodológica. Não se trata de uma “Verdade contra o Método”, como interpretaram Rorty e Habermas.²⁴⁷ Trata-se, antes, de algo mais sutil. O filósofo quer chamar a atenção para verdades que, longe de limitar e restringir a ciência, precedem-na e, em parte, tornam-na possível. Na tensão entre verdade e método, a hermenêutica filosófica busca oferecer a oportunidade de uma reflexão crítica sobre a verdade implícita na ciência mesma.²⁴⁸

245 Cf. Hans-Georg GADAMER. VMII, [45].

246 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM II [49].

247 Rorty compara o livro de Gadamer com o de Paul Feyerabend, *Contro il metodo? Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*. Já Habermas, ainda que de modo polêmico, interpreta “Verdade contra Método” em direção análoga àquela de Gadamer. Cf. Richard RORTY. *La filosofia e lo specchio della natura*, p. 338, nota 1.

248 Cf. Hans-Georg GADAMER. Prefácio à 2ª edição alemã 1965, VMI, p. 13-26, especialmente p. 15.

Como explicita Di Cesare:

O método é um procedimento cognoscível válido e legítimo. Mas é ulterior e secundário em relação a todas as experiências de verdade que permanecem fora da sua lógica e que a precedem. *Fora* aqui quer dizer *antes*. [...] a verdade que precede o método é autônoma porque não requer o método para ser verificada, atestada e fundada. Ao contrário, no método está já sempre em jogo uma pré-compreensão hermenêutica, porque a sua aplicação move-se em via preliminar a partir da nossa orientação lingüística.²⁴⁹

Toda ciência inclui sempre um componente hermenêutico, visto que já se encontra em jogo, no método mesmo, uma pré-compreensão, bem como em toda linguagem especializada que se move a partir da língua comum da qual, naturalmente, não pode separar-se.

Mas, por que motivo a verdade estabeleceu uma ligação privilegiada com a ciência? Gadamer responde, remontando às raízes gregas:

A ciência grega era algo totalmente novo em relação a tudo que os homens sabiam anteriormente e a tudo que costumavam cultivar como saber. Quando os gregos formularam esta ciência, separaram o Ocidente do Oriente e colocaram-no em seu próprio caminho. O que levou a criar a ciência foi um ímpeto singular de saber, de conhecimento, de investigação do desconhecido, do estranho e do maravilhoso; foi igualmente um ceticismo característico contra tudo que se tem como verdadeiro. [...] Este ceticismo extremado revela a aptidão especial do povo grego: transformar em ciência a imediaticidade de sua sede de conhecimento e de sua ânsia pela verdade.²⁵⁰

E mais adiante especifica:

De imediato, a ciência criada pelos gregos é completamente diferente do nosso conceito de ciência. A ciência verdadeira é a Matemática. Não é a ciência da natureza e muito menos a História. O seu objeto é um ser puramente racional, e visto que pode ser apresentada num conjunto fechado de deduções, ela é, como tal, um modelo para toda a ciência. O que caracteriza a ciência moderna, ao contrário, é o fato de a Matemática se constituir em modelo, não pelo ser de seus objetos, mas como o modo mais perfeito de conhecimento. A configuração da ciência moderna estabelece uma ruptura decisiva em relação às configurações do saber do Ocidente grego cristão. O que predomina agora é a idéia do método.²⁵¹

249 Cf. Donatella DI CESARE. *Gadamer*, p. 56-57.

250 Cf. Hans-Georg GADAMER. VMII, [46].

251 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM II [48-49].

Gadamer não questiona quais são as condições de possibilidade do conhecimento e muito menos qual seja o método a seguir. O que importa, para ele, é perguntar o que acontece quando se compreende algo, dado que o acontecer do compreender é um evento de verdade.²⁵² Trata-se de responder: quais são as condições de possibilidade do compreender?

Como já mencionado, Heidegger mostrou, em *Ser e Tempo*, que a compreensão é constitutiva da estrutura da existência.²⁵³ Isso significa, de modo sucinto, que o ente humano possui a prerrogativa de compreender a si mesmo, e a interpretação é a articulação desta compreensão, que consiste no apropriar-se do que se compreendeu. Deste modo, a interpretação deixa de ser apenas um problema metodológico das ciências do espírito e transforma-se em um problema ontológico. Esse processo hermenêutico é caracterizado por um círculo, onde a compreensão é sempre condicionada por uma pré-compreensão, construída historicamente, a qual — em um jogo recíproco — modifica a compreensão e é, por sua vez, também modificada por esta.²⁵⁴

Gadamer quer trazer à luz a experiência de verdade que acontece no ato de compreender e de interpretar. O que está em questão não é aquilo que fazemos ou que deveríamos fazer (e controlar através de métodos), mas aquilo que, ultrapassando nosso querer e nosso fazer, nos acontece²⁵⁵ — como expressa o trecho da poesia de Rainer Maria Rilke, que Gadamer escolhe como epígrafe de *Verdade e Método*.

Diz Rilke:

Apanhar o que tu mesmo jogaste ao ar
 Nada mais é que habilidade e fácil conquista;
 Somente quando, de improviso, deves apanhar a bola
 Que uma eterna comparsa de jogo
 Arremessa a ti, ao teu cerne, num exato
 E consciente impulso, num daqueles arcos
 Da grande ponte de Deus,

252 Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, *Prefácio à 2ª edição*, p. 16.

253 Cf. Parte I, cap. 1. 2.

254 O caráter eficaz, virtuoso, deste círculo — em contraposição àquele vicioso, será discutido na Parte II, cap. 2. 1.

255 Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, 15.

Somente então o saber apanhar é uma capacidade
 Não tua, de um mundo [...]256

Além de “brincar” com o conceito de jogo — tão presente em toda a obra — a essência desse trecho escolhido perpassa os três movimentos: tanto no acontecer da verdade na experiência com a obra de arte, como no acontecer da verdade na existência e na linguagem, se faz presente — e, por isso “acontece” — um transformador evento. O evento transforma quem dele participa, porque ele é participação na verdade. Evento que não pode ser produzido e testado, mas pode — e deve, para poder dar-se — ser “apanhado”, ou, mais exatamente, ser compreendido.

Esta é uma verdade que não se deixa possuir, ainda que se possa dela participar. Compreender, mais do que uma atividade, é uma capacidade. O que está em jogo na verdade hermenêutica não é o conhecer, mas o compreender.

Como afirma Di Cesare:

Compreender é como respirar. E não se pode decidir não respirar mais. Trata-se, então, não de um saber, mas de um ser. [...] Se a verdade é um evento do compreender, não pode ser nem deduzida, nem teorizada, mas apenas mostrada cada vez no lugar em que acontece. A hermenêutica gostaria apenas de descrever o evento da verdade.²⁵⁷

O objetivo da hermenêutica filosófica é evidenciar as estruturas da compreensão e da interpretação como estruturas próprias da existência humana. Na busca de compreender o que é o próprio compreender — meta que ultrapassa até mesmo a presunção de compreender-se — Gadamer analisa três experiências: aquela vivida perante a obra de arte, a vivenciada diante da existência e aquela que acontece na presença do outro. Essas experiências produzem uma espécie de alheamento, um estranhamento, que desperta a vontade de compreender ou, mais exatamente, que consiste no primeiro momento do compreender.

256 Solang du Selbstgeworfnes fängst, ist alles / Geschicklichkeit und läßlicher Gewinn —; / erst wenn du plötzlich Ringer wirst des Balles, / den eine ewige Mitspielerin / dir zuwarf, deiner Mitte, in genau / gekanntem Schwung, in einem jener Bögen / aus Gottes grossen Brückenbau: / erst dann ist Fangenkönnen ein Vermögen, / nicht deines, einer Welt.

257 Cf. Donatella DI CESARE. *Gadamer*, pp. 57-58.

Para garantir a verdadeira amplidão do fenômeno do compreender, o ponto de partida em *Verdade e Método* é a experiência da arte, entendida como paradigma da experiência hermenêutica.²⁵⁸ Na segunda parte da obra, Gadamer busca demonstrar aquilo que é comum a todas as maneiras de compreender — e “mostrar que a compreensão jamais é um comportamento subjetivo frente a um ‘objeto’ dado, mas pertence à história efetual (*Wirkungsgeschichte*), e isto significa pertencer ao ser daquilo que é compreendido”.²⁵⁹ Por último, ele acrescenta uma terceira parte, na qual a questão fundamental é saber até onde alcança o momento do compreender e do seu modo de ser linguagem.²⁶⁰

Gadamer procura um modelo de saber alternativo àquele metódico, que evidencie essas experiências “extra-metódicas” como aquelas que levam à verdade que importa conhecer. Ele quer resgatar a valência ontológica da verdade dessas experiências, que foram excluídas do âmbito de uma “veracidade confiável” por não poderem ser “comprovadas cientificamente”. Para tal, ele retoma a tradição humanística — através da história de alguns de seus conceitos básicos, tais como “formação” (*Bildung*), “educação” e “cultura”, “tato”, “*sensus communis*”, “juízo” e “gosto”.²⁶¹

O filósofo enfatiza a significação da tradição humanista para as ciências do espírito, e desvela o potencial histórico desses conceitos com admirável erudição, mostrando que neles pode ser encontrado o sentido de uma sabedoria prática de vida sem a qual seria impensável a convivência humana. Uma sabedoria prática que não pode ser adquirida por regras e ensinamentos, mas apenas pode e deve ser cultivada e refinada.

Gadamer recorda, por exemplo, que Humboldt, diferenciando “cultura” de “formação”, define a última como sendo o aperfeiçoamento de faculdades e talentos: “O modo de perceber que vem do conhecimento e do sentimento do conjunto do empenho espiritual e moral e que se expande harmoniosamente na sensibilidade e no caráter”.²⁶² A formação humana se produz com o conhecimento dos quadros (*Bild*) mais representativos da tradição cultural. É

258 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [87-174]

259 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, *Prefácio à 2ª edição*. p.18 e, principalmente: VM I, [270-384]. O conceito de história efetual (*Wirkungsgeschichte*) será aprofundado no terceiro capítulo.

260 Cf. Hans-Georg GADAMER. *Prefácio à 2ª edição*, p. 21. Ver também: VM I, [387-494].

261 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [15-48]

262 Cf. Karl Wilhelm von HUMBOLDT. *Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, vol. VII, 1, p. 30. *Apud* Hans-Georg GADAMER. VMI [17] 46.

conhecendo as obras da cultura que conhecemos a nós mesmos (Dilthey). O sentido último do ideal de formação-educação (*Bildung*) é que perceber o mundo de forma nova implica viver nele de um modo correspondentemente novo.²⁶³

Com essa análise, Gadamer busca demonstrar que as críticas kantianas provocaram um lento esboroar da tradição humanística ao separá-la das ciências humanas, transferindo os seus conceitos para o âmbito da estética. Esta separação acontece ao colocar as ciências humanas perante a excludente alternativa: submeter-se ao método das ciências exatas — correndo o risco de extinguirem-se — ou submeter-se a uma estetização. Mas, porque isso acontece? O que significa essa “estetização”? Como se dá a subjetivação da estética pela crítica kantiana?

2. 2. A discussão com a estética kantiana

A raiz desta problemática encontra-se na *Crítica da razão pura*, quando Immanuel Kant (1724-1804) estabelece o que é uma ciência e quais são as suas condições de possibilidade de existência.²⁶⁴

Para o filósofo de Königsberg, uma ciência no sentido rigoroso deve, naturalmente, ter como princípio enunciados necessários e universais. Estes não podem derivar da experiência, uma vez que esta é sempre contingente e, assim sendo, atesta apenas *factos*, e não necessidade. Destarte, os juízos necessários e universais precisam ser *a priori*, isto é, independentes da experiência. Mas devem, também, ser capazes de enriquecer o conhecimento, portanto, não podem ser tautológicos; o que, no entender de Kant, só é possível ao *juízo sintético* — isto é, àquele no qual o predicado não está contido no conceito do sujeito. Em poucas palavras, os princípios de uma ciência devem ser juízos *sintéticos a priori*.²⁶⁵

263 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [118-119]. Goethe apresenta de modo exemplar esse ideal de formação nos *Anos de peregrinação do Wilhelm Meister*, especialmente na descrição da Província Pedagógica.

264 Cf. Immanuel KANT. *Crítica da razão pura*, pp. 23-35, especialmente p. 30. Vale aqui recordar que Kant publicou duas edições da *Crítica da razão pura*, com prefácios e introduções diferentes. A primeira em 1781, com um carácter mais sistemático; e a segunda, em 1787, também chamada B, com um carácter marcadamente epistemológico. Idênticos são os temas tratados, como não poderia deixar de ser, e todos centrados em uma crítica radical à metafísica. As citações aqui referidas correspondem à paginação original da 2ª edição B.

265 Cf. Immanuel KANT. *Crítica da razão pura*, pp. 1-18.

A questão kantiana é saber se a metafísica, assim como a matemática e a física, é uma ciência. Porque na matemática e na física são possíveis juízos sintéticos *a priori*. Mas na metafísica, não. Assim, Kant apresenta a exigência de redefinir a metafísica com o intuito de salvá-la, “purificando-a pela Crítica”.²⁶⁶ Porém, ao compará-la com uma ciência rigorosa, ele alcança o resultado oposto, e a consequência é que não apenas a metafísica resta desacreditada, mas, com ela, todas as formas de saber que não podem ser “submetidas às noções de objetividade e demonstrabilidade”, ou seja, que não respeitam os critérios e os métodos da ciência definidos na crítica kantiana.²⁶⁷

O que importa é destacar que, para Kant, aquilo que não é ciência é estética.

Ele estabelece as bases desta nova estética em um domínio autônomo na sua *Crítica da faculdade do juízo*, de 1790.²⁶⁸ Nesta terceira *Crítica*, Kant delimita o lugar da experiência estética no sistema do conhecimento. Na *Crítica da Razão Pura*, ele chamou a sua teoria do espaço e do tempo, isto é, das "formas *a priori* da sensibilidade", de "estética transcendental".²⁶⁹

Já na *Crítica da faculdade do juízo*, ele emprega o termo "estética" ao juízo de apreciação relativo ao belo, e entende que a teoria do belo e do sublime, na natureza e na arte, é uma "crítica do juízo estético". Na ordem de nossas faculdades do conhecimento, a faculdade do juízo constitui um termo médio entre o entendimento e a razão.²⁷⁰ Kant define o juízo es-

266 Cf. Immanuel KANT. *Crítica da razão pura*, p. XXIV

267 Cf. Immanuel KANT. *Crítica da razão pura*, pp.VII-XLIV e, especialmente pp.1-30. Ao rever a *Crítica da razão pura* para a 2ª edição, Kant, em continuidade e nos mesmos moldes, escreve a *Crítica da razão prática*. Kant busca apresentar em sua segunda *Crítica* a justificativa, sobre base moral, da verdade que a *Crítica da razão pura* tinha declarado inacessível à razão teórica. Na *Crítica da razão prática*, Kant admite que o fundamento da filosofia moral é a intuição da lei moral; e fala desta lei moral como “um fato da razão”. Cf. Immanuel KANT. *Crítica da razão prática – Bilíngüe*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

268 Cf. Immanuel KANT. *Crítica da faculdade do juízo*, pp. 3-264. A obra está dividida em duas partes: a primeira refere-se à crítica da faculdade de juízo estética, e a segunda, à crítica da faculdade de juízo teleológica. As questões abordadas por Gadamer em *Verdade e Método*, concentram-se, mormente, na primeira parte da terceira *Crítica*. Para a análise que Gadamer faz da kantiana *Crítica da faculdade do juízo*, Ver, especialmente: VM I [36-64]

269 Transcendental refere-se ao conhecimento das condições de possibilidade do próprio conhecimento.

270 Cf. Immanuel KANT. *Crítica da faculdade do juízo*, p. V.

tético (ou de gosto) em oposição ao juízo lógico (ou de conhecimento), e assenta o juízo de gosto sobre fundamentos simplesmente subjetivos, mas que reivindicam universalidade (ainda que subjetiva).²⁷¹

Ele formula assim:

Para distinguir se algo é belo ou não, referimos a representação, não pelo entendimento ao objeto em vista do conhecimento, mas pela faculdade da imaginação (talvez ligada ao entendimento) ao sujeito e ao seu sentimento de prazer ou desprazer. O juízo de gosto não é, pois, nenhum juízo de conhecimento, por conseguinte não é lógico e sim estético, pelo qual se entende aquilo cujo fundamento de determinação não pode ser senão subjetivo.²⁷²

O ponto de partida da *Crítica da faculdade do juízo* é análogo ao das outras duas Críticas. Kant pergunta: Como são possíveis juízos que unem uma pretensão de universalidade com a subjetividade de juízos estéticos? Ou, em outras palavras, é possível descobrir no gosto um *a priori* que legitime a pretensão de validade universal? Mas essa é a pretensão da ciência, a qual o juízo de gosto não poderá satisfazer. Assim sendo, também no juízo estético, reduzido a um princípio subjetivo, não se dá mais nenhum conhecimento do objeto.²⁷³

Para entender esse momento, Gadamer enfoca a distinção entre “beleza livre” e “beleza aderente”, descrita no 16º parágrafo da *Crítica da faculdade do juízo*.²⁷⁴ A “beleza livre” é aquela autêntica (segundo a mera forma por si subsistente) na qual não intervêm fatores intelectuais e morais. Um dos exemplos de “beleza livre”, apresentados por Kant, é o da música

271 Cf. Immanuel KANT. *Crítica da faculdade do juízo*, pp. 4, 14, 34, 47, especialmente p. 63s.

272 Cf. Immanuel KANT. *Crítica da faculdade do juízo*, p. 29.

273 Kant divide os juízos em teóricos, práticos e estéticos. Os juízos teóricos baseiam-se exclusivamente em conceitos objetivos no sentido especulativo, isto é, com referência no domínio de objetos empíricos. Eles dividem-se em determinantes e lógico-reflexionantes (objetivamente teleológicos). Os juízos práticos empregam os conceitos objetivos apenas no sentido prático, isto é, no domínio das ações livres. Eles dividem-se em juízos técnico-práticos e moral-práticos. Finalmente, os juízos estéticos, empregam, além de termos conceituais, também termos valorativos (agradável, belo, sublime, etc.), não possuem valor objetivo, e são divididos em juízos dos sentidos (sem pretensão à universalidade) e em juízos estéticos (subjetivamente teleológicos, com pretensão à universalidade e à necessidade). Cf. Immanuel KANT. *Crítica da faculdade do juízo*, p. 32.

274 Cf. Immanuel KANT. *Crítica da faculdade do juízo*, § 16, pp. 48-52.

absoluta. Em contrapartida, a “beleza aderente” é aquela condicionada, que se encontra sob o conceito de um fim particular, como, por exemplo, a figura humana.²⁷⁵

Resulta, da complexa análise que Gadamer realiza na estética kantiana, que Kant concebe a autonomia da estética delimitando-a, em negativo, com relação ao conhecimento e à moral, e destituindo o juízo estético de todo significado cognoscitivo. Porém, essa autonomia mostra-se comprometida pela necessidade de um fundamento ulterior, que é aquele de uma teleologia e de uma teologia da criação. Dito de modo breve: o verdadeiro ideal de beleza expressa-se no ético. A beleza é o símbolo da moralidade.²⁷⁶

Como explica Gadamer:

Um ideal da beleza só existe com relação à figura humana: na 'expressão do ético', 'sem a qual o objeto não agradaria de forma universal'. Como diz Kant, o julgamento segundo um ideal da beleza não é, pois, um mero juízo de gosto. A consequência mais importante desta teoria é a seguinte: para que algo possa agradar como obra de arte é preciso que seja sempre algo mais que agradável ao gosto. [...] Somente da figura humana, justamente por ser a única capaz de uma beleza fixada por um conceito teleológico, existe um ideal de beleza!²⁷⁷

E ainda que outros objetos da natureza possam expressar idéias éticas na representação artística, Gadamer reconhece que Kant tinha razão ao afirmar que, nesse caso, a expressão do ético é apenas emprestada. Por exemplo, uma árvore que se encontra atrofiada devido a condições ambientais adversas; ela pode nos parecer algo miserável, mas essa miséria não é expressão da árvore sentindo-se miserável, e, a partir do ideal da árvore, o atrofiamento não é uma “miséria”. O homem, ao contrário, expressa as idéias em seu próprio ser, porque ele é o que é.²⁷⁸

Através de uma reflexão histórica, Gadamer busca determinar como se dá a passagem da estética do gosto à individualista estética do gênio, onde o problema da arte passa a apresentar um novo sentido. O ponto de virada parece ser Friedrich Schiller (1759-1805) com

275 Cf. Hans-Georg GADAMER. *Intuizione e intuitività*. In: *Scritti di Estetica*, pp. 23-40. A partir do que foi citado por SE. Ver, também: VM I, [50ss].

276 Cf. Immanuel KANT. *Crítica da faculdade do juízo*, § 59, pp. 254-260.

277 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [52-53].

278 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [54].

sua célebre obra de 1795, *Cartas sobre a educação estética do homem*.²⁷⁹ Gadamer menciona que “o modo como Schiller assimilou a *Crítica da faculdade do juízo* de Kant, aplicando todo o ímpeto de seu temperamento moral-pedagógico na idéia de uma educação estética, colocou em primeiro plano o ponto de vista da arte em contraste com a perspectiva kantiana do gosto e do juízo.”²⁸⁰ Schiller transforma o pensamento transcendental do gosto numa exigência moral, formulando-o como um imperativo moral: Comporta-te esteticamente!²⁸¹

Na segunda carta, Schiller proclama a arte um exercício de liberdade que substitui a filosofia como educadora do gênero humano. Mas, como indica Gadamer:

Quando Schiller proclama a arte um exercício de liberdade está se reportando mais a Fichte do que a Kant. O jogo livre da capacidade de conhecimento, sobre o qual Kant fundamenta o *a priori* do gosto e do gênio, Schiller o compreende antropológicamente com base na teoria fichteana dos instintos, segundo a qual o instinto lúdico deve operar a harmonia entre o instinto da forma e o instinto da matéria. O cultivo desse instinto é a meta da educação estética.²⁸²

O fenômeno do gosto passa a ser então desvalorizado em contraposição ao conceito de gênio, que conquista uma abrangência sempre maior. Sustentados pelo conceito romântico-idealista da produção inconsciente, difundido por Arthur Schopenhauer (1788-1860) e a filosofia do inconsciente, o conceito de gênio, junto com aquele de criatividade, alcançam uma verdadeira apoteose no século XIX.²⁸³ A “estética do gênio” acentua a particularidade do artista; a obra é produto dos seus dons especiais, da sua inspiração, da sua capacidade de colocar-se neste estado lúdico, quase sobre-humano. A obra assim é reduzida ao conceito de encanto, sonho, aparência — uma “consciência estética” que neutraliza a questão da verdade.

Em polémica com a “estética do gênio”, que aliena o artista e a obra do mundo real da vida, Gadamer busca evidenciar o primado da obra de arte, na sua completude lingüístico-representativa. Ele perfaz sua ontologia da obra de arte em *Verdade e Método* através do de-

279 Cf. Johann Christoph Friedrich SCHILLER. *A educação estética do homem numa série de cartas*. São Paulo: Iluminuras, 2002.

280 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [61].

281 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [87].

282 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [87-88]. Schiller trata deste instinto lúdico na carta 15. Gadamer sublinha que se deve à obra de Luigi Pareyson, *L'estetica del idealismo tedesco* de 1952, o mérito de ter salientado o significado de Fichte para a estética idealista.

283 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [65].

envolvimento de duas importantes questões: a da “consciência estética”, analisada em discussão com *A crítica de Faculdade de Julgar*, e a da “experiência da verdade”, em referimento às preleções de Hegel sobre estética.

Como vimos, à luz do preconceito que reserva o conhecimento da verdade somente às ciências e ao seu método, deriva uma “consciência estética” que não possibilita justificar na própria experiência da arte o conhecimento da verdade.²⁸⁴ Gadamer entende que é preciso superar o subjetivismo da crítica kantiana, dado que na experiência vivenciada junto à obra de arte há “uma pretensão de verdade, certamente diversa daquela que pode ser obtida na ciência, mas não inferior”.²⁸⁵ É preciso entender o conceito da experiência “de um modo mais amplo do que Kant o fez.”²⁸⁶ Isso será alcançado na compreensão de experiência apresentada por Hegel.

Gadamer sustenta que, nas preleções sobre estética, Hegel reconcilia o conteúdo de verdade, presente em toda experiência da arte, com a consciência histórica, o que possibilita justificar na própria experiência da arte o conhecimento da verdade:

Hegel só conseguiu reconhecer a verdade da arte por tê-la sobrepujado com o saber conceitual da Filosofia; ele construiu a história das cosmovisões (*Weltanschauung*) bem como a história mundial e a história da filosofia a partir de uma completa autoconsciência do presente. [...] isso permitiu que se ultrapassasse amplamente o campo do espírito objetivo. Nessa ultrapassagem reside um momento da verdade permanente do pensamento de Hegel.²⁸⁷

Aquilo que Gadamer quer destacar é uma conseqüência de longo alcance: “*Todo encontro com a linguagem da arte é um encontro com um acontecimento inacabado, sendo ela mesma uma parte desse acontecimento.*”²⁸⁸ Se o encontro com a obra de arte é capaz de transformar profundamente quem dele participa, renovando seu modo de ver e de ater-se ao mundo, isso demonstra que a obra não pode ser reduzida ao conceito de encanto e aparência. Reconduzida à história real do indivíduo singular no mundo real, a obra recupera a sua con-

284 Cf. Immanuel KANT. *Crítica da Faculdade do Juízo*, p. V.

285 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [103].

286 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [103].

287 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [104]. Naturalmente, Gadamer não ignora que a filosofia de Hegel volta a negar o caminho da verdade, que reconheceu na experiência da arte, “quando a verdade do conceito torna-se assim todo-poderosa subsumindo em si a inteira experiência”.

288 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [104-105].

xão com a verdade (a reconciliação hegeliana). Destarte, como indica Vattimo, o que se modifica através da compreensão da experiência artística como experiência de verdade não é somente a noção de beleza e de experiência estética, mas também aquela de verdade (como objetividade e demonstrabilidade) que a essa está ligada”.²⁸⁹

Da arte pode-se aprender de novo o que é a verdade. Isso faz com que a análise da experiência artística obtenha um papel chave na hermenêutica filosófica, como se apresenta a seguir.

2. 3. O jogo do recíproco revelar-se

Em sua ontologia da obra de arte, Gadamer busca evidenciar que a arte possibilita uma experiência que amplia e aprofunda a nossa compreensão da verdade.

Na contemplação da obra artística somos colocados perante um mundo inteiro, ordenado e estruturado em uma nova unidade de compreensão que nos ensina a vivenciar uma particular estranheza, o desconforto de estarmos diante de algo que ultrapassa a nossa compreensão imediata. Neste sentido, a obra de arte é uma provocação para a nossa compreensão. Ela subtrai-se às interpretações e não aceita ser transposta para a identidade do conceito como se fosse um mero objeto de investigação. Como expressa com exatidão Gadamer: “A obra de arte subtrai ao conceito a verdade que ela materializa.”²⁹⁰

A familiaridade com que a obra nos toca é, ao mesmo tempo e de modo enigmático, o estremecer e o esboroar de tudo isso que é usual; tanto que, para captar a sua inusitada presença, "o expectador é convidado a mergulhar nas profundezas do tesouro lingüístico místico e a ousar novas palavras".²⁹¹

Essa experiência mostra que não é possível apreender, em um conhecimento definitivo, a verdade consumada daquilo que se experimenta.²⁹² Em seu peculiar modo coloquial, diz Gadamer:

289 Cf. Gianni VATTIMO. *Introduzione* 1972, p. xxxv.

290 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM II [482].

291 Cf. Hans-Georg GADAMER. *A atualidade do belo: a arte como jogo, símbolo e festa*, p. 31 (a partir daqui, citada pela sigla AB).

292 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [105-106].

Se nos aproximarmos da obra e a interrogarmos, jamais receberemos uma resposta definitiva que nos permita dizer “agora eu sei”. [...] Não se pode haurir de uma obra de arte as informações que ela oculta em si de modo a esvaziá-la, como ocorre com comunicados que recebemos. [...] Isso motiva a demora junto à obra de arte — seja de que espécie for. A atitude de demorar-se a contemplar é, certamente, a caracterização específica na experiência de arte. Uma obra de arte jamais se esgota.²⁹³

Quanto mais olhamos, melhor e mais enxergamos. Por não poder ser inteiramente compreendida, a obra artística caracteriza-se sobretudo por sua inexauribilidade.

Ela nos fala sempre de um modo diferente, e nós também precisamos, como sustenta o filósofo, “responder cada vez de modo diferente: diferentes sensibilidades, diferentes percepções, diferentes aberturas fazem com que a configuração única, própria, una e mesma — a unidade da expressão artística — se manifeste numa multiplicidade inesgotável de respostas”.²⁹⁴

Nessa “multiplicidade inesgotável de respostas” não existe uma maneira de compreender mais legítima que a outra. Não existe nenhum padrão de adequação. A genialidade da compreensão não oferece, na verdade, nenhuma informação melhor que a genialidade da criação. Na criação artística há uma intencionalidade. Ela expressa o ser de um determinado modo, revela aspectos que até então eram inacessíveis. A interpretação da obra é infinita, à medida que, com a mudança do mundo, a inter-relação entre a obra e seu ambiente vai revelando aspectos ocultos do passado ou do presente, que de outra forma não seriam evidentes. A intencionalidade implícita na criação artística é a de criar uma obra que valha por si mesma. Assim como o mito, no qual não se “acredita” verdadeiramente, mas fica-se exposto à sua potência de ser, a obra tem a capacidade de autenticar-se por si mesma. Em poucas palavras, equivale afirmar que a interpretação é alcançada somente quando não se faz nada mais do que deixar a obra mesma falar.

A interpretação não pretende substituir a obra interpretada e atrair para si a atenção pela força poética de sua própria expressão. Ao contrário, ela está tomada de uma acidentalidade fundamental. Gadamer critica a superestimação estética — especialmente com artistas reprodutivos, segundo a qual “vai-se à ópera porque a Callas vai cantar, não porque tal deter-

293 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM II [7] 14.

294 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM II [7] 14.

minada ópera é encenada”. Naturalmente, o filósofo compreende que seja assim; mas afirma que “isso não promete transmitir uma experiência de arte.”²⁹⁵

De fato, a interpretação do artista acrescenta à obra um valor. Mas não é na genialidade do autor nem naquela do apreciador que se oferta a verdade da obra de arte, e, sim, em ser, em si mesma, um jogo completo.

Contra a idéia produzida pela consciência estética de que a obra artística seria mera inspiração, Gadamer acena para a necessidade de regras prévias a partir das quais o jogo se realiza. Ele não nega a genialidade do artista; ao contrário, valoriza-a precisamente por não tratá-la como “uma mera inspiração”. Como ele afirma, a arte não revela as “regras”: antes, ela própria é a vivência dessas regras previamente dadas.²⁹⁶ E mesmo quando essas regras são subvertidas, negadas e até destruídas, na busca por novos modos de expressão ou para expressar algo novo — justamente então é que mais claramente se mostra como, para poder transformá-las em outras novas regras, é necessário um aprofundado conhecimento e um completo domínio técnico das regras anteriormente estabelecidas.

Na constatação desta inexauribilidade abre-se o espaço do jogo no qual Gadamer desenvolve o fio condutor da sua ontologia da obra de arte. Quando ele emprega a palavra “jogo” refere-se à etimologia e ao uso metafórico que o termo *Spiel* possui no idioma alemão, no qual *spielen* tanto significa jogar como brincar, tocar um instrumento, representar, encenar e desempenhar. Em todos esses significados ele distingue, prioritariamente, três: aquele do jogo como auto-representação, o da consciência desta auto-representação por parte dos jogadores, e o caráter de reciprocidade e participação.

O jogo é “uma forma elementar da vida humana”, de tal sorte que a cultura, sem um elemento de jogo, é impensável. Sua especial característica é que ele tanto pode incluir a razão — estipulando objetivos e os modos para alcançá-los conscientemente — como pode, também, por ela mesma, anulá-la. Pois é a própria razão que impõe as regras de um fazer livre de regras e de objetivos, ou melhor, com regras e objetivos totalmente outros.²⁹⁷

Antes de tudo, Gadamer mostra o primado do jogo frente à consciência do jogador.²⁹⁸

²⁹⁵ Cf. Hans-Georg GADAMER. *A atualidade do Belo*, p. 78.

²⁹⁶ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [112-116].

²⁹⁷ Cf. Hans-Georg GADAMER. AB, p. 37-38.

²⁹⁸ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [110].

O jogar só cumpre a finalidade que lhe é própria quando aquele que joga entra no jogo [...] é só a seriedade que há no jogo que permite ao jogo ser inteiramente um jogo. Quem não leva a sério o jogo é um desmancha-prazeres. O modo de ser do jogo não permite que quem joga se comporte em relação ao jogo como se fosse um objeto. Aquele que joga sabe muito bem o que é o jogo e que o que está fazendo é 'apenas um jogo', mas não sabe o que ele 'sabe' nisso.²⁹⁹

O jogo é, portanto, uma auto-representação, um movimento autônomo em si mesmo, que tem uma natureza própria, independente da consciência daqueles que jogam, com regras próprias, onde, mais do que jogar, se é jogado.

Em segundo lugar, o jogo faz com que os jogadores se tornem conscientes de sua auto-representação. A função da representação do jogo é que no final seja não um algo indeterminado, mas aquele movimento de jogo, definido e determinado. O jogo é, portanto, a auto-representação de seu próprio movimento.³⁰⁰ A estrutura ordenadora do jogo faz com que o jogador se abandone a si mesmo, dispensando-se assim da tarefa da iniciativa que perfaz o verdadeiro esforço da existência.³⁰¹ A essência do jogo consiste em ser o próprio jogo que joga, na medida em que inclui em si os jogadores e se converte desse modo no verdadeiro *subjectum* do movimento lúdico. Quando os jogadores concordam em obedecer às regras propostas, eles são, por assim dizer, os instrumentos que possibilitam ao jogo ser jogado.

Por último, o jogo é sempre a representação de alguma coisa para alguém; e, como sustenta Gadamer, "o ser da obra de arte é um jogo que só se cumpre na sua recepção pelo espectador".³⁰² Mesmo no solitário jogo de "paciência" com cartas, é preciso que haja ali um outro elemento com o qual o jogador jogue e que, por si mesmo, responda com um contralance ao lance do jogador.³⁰³ Esse importante aspecto mostra que o jogo é, nesse sentido, um fazer comunicativo que anula a distância entre aquele que joga e aquele que se vê colocado frente ao jogo. É no "jogar com" (*mitspielen*), na reciprocidade, na participação, que a obra de arte se cumpre verdadeiramente. Mais do que um mero observador, que vê o que passa diante

299 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [107-108].

300 Cf. Hans-Georg GADAMER. AB, p. 38-39.

301 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [110].

302 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [169].

303 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [111].

de si, o espectador é alguém que "participa", toma parte, e, como tal, é uma parte do próprio jogo.³⁰⁴

O modo de ser da arte é aquele da representação, porque o espaço fechado do mundo do jogo, deixando cair uma de suas paredes, remete para além de si aqueles que participam. Aqui, diz Gadamer, o jogo já não é mais um mero auto-representar-se de um movimento ordenado, mas é "representar para...". Assim, o fato de o jogador experimentar o jogo como uma realidade que o sobrepuja tem muito mais importância onde o jogo é propriamente "entendido" como sendo uma realidade, como representação para o espectador, isto é, como espetáculo.³⁰⁵

A representação de Deus no culto, a representação do mito no jogo não são, portanto, jogos apenas no sentido de que os jogadores participantes, por assim dizer, se perdem no jogo representativo, encontrando nisso, intensificada, sua auto-representação, mas ultrapassam a si mesmos representando uma totalidade de sentido para o espectador. Não é a falta de uma quarta parede, portanto, o que transformar o jogo num espetáculo. Ao contrário, a abertura para o espectador contribui para formar o caráter fechado do jogo.³⁰⁶

Aquele que assiste é o '*theoros*'. Gadamer parte da análise etimológica da palavra "*theoria*", e remete para uma espécie de "êxtase" que acontece na experiência da obra de arte, como se analisa a seguir.

2. 4. A transcendência da arte: êxtase e transmutação

Para Gadamer, a *theoria* não deve ser pensada como um comportamento da subjetividade, como uma autodeterminação do sujeito, mas a partir daquilo que o sujeito está olhando. "A *theoria* é verdadeira participação, não é atividade; é um sofrer (*pathos*), isto é, um ser atraído e dominado pela visão."³⁰⁷ A condição do *théoros*, daquele que assiste, que contempla, é

304 Cf. Hans-Georg GADAMER. AB, p. 40.

305 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [115].

306 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [114].

307 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [130-131].

aquela de estar-fora-de-si, por estar completamente envolvido (*dabei sein*), entretido, preso, tomado pela experiência artística ou festiva.³⁰⁸

Gadamer explica, então, a natureza do espectador a partir do assistir:

O assistir, enquanto uma produção subjetiva do comportamento humano, tem o caráter do estar-fora-de-si. [...] Na verdade, o estar-fora-de-si é a possibilidade positiva de estar inteiramente em alguma coisa. Esse estar presente tem o caráter de um auto-esquecimento. O estar entregue a uma visão, totalmente esquecido de si, é constitutivo da natureza do espectador. Aqui, o auto-esquecimento pode ser tudo, menos um estado privativo, pois procede da dedicação total à causa, que constitui a contribuição positiva própria do espectador.³⁰⁹

O filósofo entende que o auto-esquecimento extático do espectador corresponde à sua continuidade consigo mesmo, um êxtase que não aliena da realidade do mundo ou da existência, mas, antes, re-configura a própria realidade:

O que está sendo representado diante de cada um está tão distante dos moldes usuais do mundo e tão concentrado num núcleo de sentido independente que não motiva ninguém a sair daí para qualquer outro futuro ou realidade. O receptor é remetido a uma distância absoluta, que lhe veda qualquer participação com finalidade de cunho prático. Essa distância [...] possibilita uma participação verdadeira e global naquilo que se apresenta diante do espectador [...] o momento absoluto em que se encontra o espectador é tanto auto-esquecimento como mediação consigo mesmo. Aquilo que o arranca de tudo é o mesmo que lhe devolve o todo do seu ser.³¹⁰

O entreter-se atento do *théoros* está relacionado com o *deixar surgir*, com o *trazer para fora* (*herauskommen*), com o *revelar-se do divino*, no caso do culto, e da verdade, no caso da arte.³¹¹

O entreter-se não é um fazer isso ou aquilo outro, mas é um estar tão completamente dedicado a tal fazer que a obra de arte surge. Para Gadamer, o que caracteriza a experiência da arte é esse surgir, esse revelar-se, esse resplandecer do belo que possui a perfeição do céu estrelado, que faz com que, profundamente impressionados, afirmemos: “É exatamente assim!

308 Sobre a questão do *théoros* ver: G. DENIAU. *Cognitio imaginativa. La phénoménologie herméneutique de Gadamer*. Bruxelas: *Ousia*, 2002, pp. 159-320. *Apud* Donatella DI CESARE. *Gadamer*, p. 89, nota 3.

309 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [130-131].

310 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [133].

311 Cf. Hans-Georg GADAMER. L, p. 138.

É isso!” A verdade da arte não é somente o desvelamento de algo que se desoculta, mas é, principalmente, este desvelar-se mesmo.³¹²

O que Gadamer quer evidenciar é a importância da *valência ontológica* da obra de arte. A presença peculiar da obra de arte é um vir à representação do ser, um jogo no qual o mundo vem a ser transfigurado. Evento de verdade e conhecimento, a obra entretém, com o mundo habitual, uma relação de distanciamento radical e, ao mesmo tempo, revelativo. No jogo da representação surge uma clareira a iluminar a percepção que o apreciador tem de si, da realidade e do ser. O que é vem à luz, revelando aquilo que, em outras ocasiões, sempre se recobre e se retrai. Gadamer chama essa mudança, em que o jogo humano alcança a sua verdadeira consumação, de transmutação em figura (*Verwandlung ins Gebilde*).³¹³

Transmutação significa [...] que algo, todo de uma vez e enquanto totalidade, é algo outro, que esse é como transfigurado, é o seu verdadeiro ser, perante o qual o seu ser precedente não é nada. Isso que é representado assume, mediante a transfiguração, uma *figura*, aquela da obra de arte, graças à qual adquire um incremento de ser ou — seria melhor dizer, para evitar o erro que poderia induzir a idéia de quantidade — adquire o seu verdadeiro ser. Em tal sentido, a transmutação é uma transmutação na verdade.³¹⁴

É transmutação porque o mundo da obra encontra-se em contemporaneidade com todos os tempos e não se submete à acidentalidade do mundo e às contingências da vida. Se a representação é um evento no qual se manifesta o ser, isso significa que toda obra de arte é a verdade do real transmutada em forma, de cujo conhecimento participam igualmente tanto o artista como o intérprete e o apreciador.

Gadamer apresenta o exemplo do *portrait* para ilustrar o que é a *valência ontológica* da imagem. Quando o retrato é bem pintado, pode-se reconhecer quem está ali representado e dizer “é ele” ou “é ela”; ou não, quando o retrato não expressa a pessoa. Ambos os retratos são da mesma pessoa, mas somente em um é reconhecível o seu ser.

Esta valência evidencia-se mais lá onde a arte representa o que não tem existência na realidade como, por exemplo, no ícone *A Trindade*, de Andrei Rublev, em que há uma “co-

312 Cf. Hans-Georg GADAMER. L, p. 137-139.

313 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [14]. A tradução brasileira de Flávio Meurer, revista por Enio Giachini, emprega, para *Verwandlung ins Gebilde*, a expressão “transformação em configuração”.

314 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [143-144].

munhão ontológica” com o que é expresso. Pois, como sustenta Gadamer, somente a imagem religiosa permite que o verdadeiro poder ontológico da imagem apareça por inteiro.³¹⁵

Mas a transfiguração é um processo que não acontece apenas nisso que é representado, pois a arte transfigura também quem é por ela alcançado. Quem participa do jogo da arte não pode subtrair-se à transfiguração de seu próprio ser. Enquanto manifesta-nos o ser transfigurado disso que se representa, simultaneamente a arte revela-nos o nosso ser no mundo e o ser do nosso mundo transfigurado.³¹⁶

Di Cesare menciona que o jogo ilumina dois aspectos da experiência estética: a transcendência da arte e o compreender — aspectos estes que são contraditórios, mas nem por isso menos correlativos.³¹⁷ Se de um lado a subjetividade inclina-se perante a realidade autônoma do jogo que a ultrapassa — a da transcendência da arte — de outro é preciso acrescentar que essa não é uma transcendência indiferente e destacada. Trata-se de uma transcendência que coloca em jogo a subjetividade, “capturando-a e tirando-a para dançar”.³¹⁸ Essa captura é, como expressa a filósofa, um outro modo de dizer o *compreender*. A subjetividade que joga o jogo da arte não deixa de ser solicitada enquanto vem alçada a uma realidade mais alta.³¹⁹

Porém, falar de “uma realidade mais alta” pode parecer uma referência à “diferenciação estética” que separa a obra do mundo real situando-a na esfera da bela aparência. E Gadamer, naturalmente, não cai em uma “diferenciação estética”. O que ele quer é distinguir a “diferenciação estética” de uma “não-diferenciação ou indistinção estética”, a qual considera a arte um mero objeto de fruição. A obra de arte distingue-se, sim, da realidade quotidiana, mas não se separa nunca da realidade. Porque esse caráter distinto que a diferencia expressa, mais do que um destaque, um excesso de realidade.³²⁰

É neste sentido que Gadamer pode afirmar: "A obra de arte significa um acréscimo do ser".³²¹

315 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [146].

316 Cf. Donatella DI CESARE. *Gadamer*, p. 75.

317 Cf. Donatella DI CESARE. *Gadamer*, p. 73.

318 Cf. Donatella DI CESARE. *Gadamer*, p. 73.

319 Cf. Donatella DI CESARE. *Gadamer*, p. 73.

320 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [144].

321 Cf. Hans-Georg GADAMER. AB, p. 55. Ver também: VM I [146].

Aquilo de onde a emanção flui não se torna menor por isso. O desenvolvimento deste pensamento através da filosofia neo-platônica, que rompe o domínio da ontologia grega da substância, fundamenta o *status* ontológico positivo da imagem, pois quando o uno não se torna menor por causa da multiplicidade que dele emana, isso significa que o ser ganha um acréscimo.³²²

Para ele, a arte como representação do ser faz aparecer o real numa re-configuração específica, e não como representação ideal. O fato de a representação ser uma imagem não é uma inferiorização do ser. Antes, é uma realidade autônoma, pois essa imagem representa algo que sem ela não se representaria assim.³²³ É interessante observar que o verdadeiro ser da obra de arte não é separável de sua representação, e é na representação que surgem a unidade e a identidade de uma configuração. Isso significa, como indica Gadamer, que, por mais mudança e desfiguração que a representação venha a sofrer, continua sendo a mesma.

[...] até mesmo no caso extremo e privativo de uma representação absolutamente deformadora. Torna-se consciente como deformação, na medida em que a representação é julgada e pensada como representação da própria configuração. A representação tem, de forma inextinguível e inseparável, o caráter da repetição do mesmo. É claro que, aqui, repetição não significa que algo seja reconduzido a um original. [...] Ao contrário, toda repetição é tão original quanto a própria obra.³²⁴

Essa relação entre o verdadeiro ser da obra de arte e o tornar presente este ser na representação conduz à importante questão acerca do conceito de “*mimese*”. Gadamer recupera e reabilita este conceito que havia sido abandonado com o triunfo da estética do gênio e esvaziado de todo valor cognoscível com a afirmação da ciência.

O termo *mimese* possui, segundo Giovanni Reale (1931), três significados fundamentais: um referente à problemática ontológica, outro relativo à poética e o terceiro ligado à questão moral.

O significado ontológico de *mimese* é conexo à doutrina das relações entre as Idéias e as coisas sensíveis, segundo a qual as Idéias seriam os paradigmas, e as coisas, cópias que os reproduzem. Referida à arte, a *mimese* exprime a essência da mesma, tanto para Platão como para Aristóteles, ainda que de modo oposto.³²⁵

322 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [145].

323 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [145].

324 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [127-128].

325 Cf. Giovanni REALE. *História da Filosofia Antiga*, vol.V, pp. 170-171.

Para Platão, a *mimese* é uma imitação que empobrece, porque copia as coisas que, por sua vez, são cópias das idéias.³²⁶ Para Aristóteles, ao contrário, a *mimese* é um enriquecimento, que cria, ou melhor, recria o real segundo as leis da possibilidade e da verossimilhança.³²⁷ Também para Gadamer, a *mimese* não é uma mera reduplicação, um imitar algo já conhecido anteriormente; mas, ao contrário, é um tornar presente aquilo que é conhecido e que se encontra sendo, liberando a essência do real da sua casualidade contingente e manifestando-a em sua completude ideal.

No intuito de atingir o horizonte do problema, Gadamer corrige a doutrina da *mimese* platônica através da retomada de um elemento pitagórico: a idéia de uma ordem cósmica, onde a harmonia das estrelas é expressão das puras leis e proporções matemáticas. Essa correção é justamente para evitar que a recordação do modelo originário seja confundido com mera imitação, uma volta às essências. Diz Gadamer:

Para os gregos, o cosmo, a ordem do céu, representa a própria plasticidade, o resplandecer do belo. [...] A periodicidade do passar dos anos e dos meses, e da mudança de dia e noite, constituem as constantes confiáveis da experiência da ordem em nossas vidas — justamente em contraste com a ambigüidade e a mutabilidade de nossos próprios fazer e agir humanos.³²⁸

No *Fedro*, Platão descreve o grandioso cortejo diário de todas as almas, no qual se espelha o cortejo noturno das estrelas. Em viagem ao cimo do firmamento, as almas são conduzidas pelos deuses olímpicos e, quando atingem o ápice, abre-se a vista: o que se pode ver lá em cima não é mais o agir mutável e desordenado da terrena experiência de mundo, mas as constantes verdadeiras e as configurações permanentes do ser. Enquanto os deuses entregam-se a esse encontro com o mundo verdadeiro, as almas humanas, perturbadas por tal visão, lançam apenas um olhar furtivo e momentâneo às ordens eternas, antes de se precipitarem de volta à Terra com uma vaga lembrança da verdade.³²⁹

326 Cf. PLATÃO. *República*, X, 598 b; 602 a-b.

327 Cf. ARISTÓTELES. *Poética*, 9, 1451 a 36-b 11.

328 Cf. Hans-Georg GADAMER. AB pp. 26-27.

329 Cf. PLATÃO. *Fedro*. In: *Platone, tutte le opere*, pp. 467-500; especialmente, pp. 478 ss. *Apud* Hans-Georg GADAMER. AB, p. 27.

Gadamer menciona esse diálogo platônico para destacar que há uma experiência na qual a alma, submetida ao peso terreno, pode novamente alçar-se às alturas do verdadeiro: é a experiência do amor e do belo, e do amor ao belo.³³⁰

Na arte encontra-se expresso um desejo de ordem que a distingue do caos no qual aparecem comumente as relações do mundo. A elevação que a alma vivencia na experiência artística é como uma fiança de que, apesar de toda a desordem do real, com todas as imperfeições, maldades, equívocos, unilateralidades e perturbações funestas, ainda assim o verdadeiro não jaz inalcançável a distância: mas está ao nosso alcance. Cobrir esse abismo entre o ideal e o real é a função ontológica do belo.³³¹

Como confirma Di Cesare:

A esta concepção de mimesis, a qual, mais do que a um 'modelo originário' (*Urbild*) se remete a uma 'relação originária' (*Urverhältnis*), onde a desordem cotidiana transfigura-se em ordem cósmica, respondem principalmente as artes contemporâneas, da música absoluta à pintura abstrata. [...] A mimesis ordenadora da arte é um reconhecer anamnético porque nos subtrai do sono ôntico, no qual perdidos, confusos, consumados no caos dos entes da vida cotidiana, perdemos o sentido de ser. O evento da arte vem rememorá-lo. Na obra de arte reconhecemos o mundo no qual vivíamos como se o conhecêssemos pela primeira vez, e neste reconhecer o que já conhecíamos, não sem surpresa, em sua presença dizemos: 'é assim' 'é propriamente assim', para afirmar-lhe a justeza.³³²

Na *República*, Platão distingue cópia (*Bild*), que é o objeto sensível, do original (*Urbild*), que é a idéia do objeto; e também, diferencia a imagem como cópia, da cópia (*Abbild*).³³³ Gadamer inverte a relação entre *Bild* e *Urbild*, entre imagem e modelo original, mostrando que o modelo se dá sempre somente na imagem, e isso é ainda mais verdadeiro para a imagem artística que, longe de ser uma perda, é um incremento do ser.³³⁴

Mimese significa, para Gadamer, levar algo à representação de modo a torná-lo presente em plenitude sensória.

Através de um minucioso desenvolvimento da aplicabilidade do conceito de representação a todas as formas de expressões artísticas, Gadamer evidencia que a representação é

330 Cf. Hans-Georg GADAMER. AB, pp. 27-28.

331 Cf. Hans-Georg GADAMER. AB, p. 28.

332 Cf. Donatella DI CESARE. *Gadamer*, pp. 77-78.

333 Cf. PLATÃO. *República*, X, 595 b; 608 a-b.

334 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [139-149].

"um momento estrutural, universal e ontológico do estético, um processo ontológico; e não, por exemplo, um processo vivencial gerado no momento da criação artística, e que o espírito que o recebe apenas poderia repeti-lo."³³⁵

Gadamer emprega o paradigmático caso da celebração de uma festa. Quem realiza a festa é justamente quem a vive; a festa não existe sem a dinâmica entre a sua instituição e a sua celebração. Ela se re-atualiza na celebração. Ela é comemorada, ou seja, é memorada em conjunto. A re-atualização expressa a continuidade da tradição modificada pelo seu acontecer em novo contexto histórico. Não se trata de mera repetição. Toda festa é sempre idêntica, porque é recorrente, e também é sempre diferente e única. Como diz Di Cesare, uma identidade que traz em si o paradoxo da repetição do irrepitível. Uma identidade que se constitui somente na diferença.³³⁶

Do mesmo modo que a representação a ocorrer na festa não é mero reflexo da sua idéia, mas o próprio realizar-se dela, também na representação — bem como na interpretação, na execução e na reprodução das obras de arte — algo análogo acontece: elas representam aquilo que são. A obra de arte não existe fora de suas re-atualizações temporais, nem fora da interação do acima descrito jogo, entre artista, intérprete e apreciador.³³⁷

Em sua ontologia da obra de arte, Gadamer aproxima os papéis do artista-criador, do ator ou executor e do apreciador da arte. O artista, inserido na tradição prévia de sua arte, re-configura esta tradição na obra particular que perfaz. O executor representa a tradição de execução dessa obra em conjunto com a representação da tradição artística mais ampla que a engloba. E o apreciador interage a partir do seu próprio horizonte cultural.

Gadamer mostra que, como re-figuração do ser, a arte pressupõe as outras re-figurações que a antecederam. Neste sentido, o conceito de *tradição* ganha relevância também na reflexão sobre a arte. Pois trata-se sempre de re-interpretações temporais — e, *ipso facto*,

335 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [146-165]. Especialmente a história do termo "representação" na nota 250. Em *Verdade e Método*, Gadamer emprega o termo *Darstellung* para "representação", mas, paulatinamente, substitui pela palavra de matriz heideggeriana *Vollzug*, que significa "cumprimento", justamente para dizer que a obra de arte só é no seu cumprimento, na sua apresentação. Nas Obras Reunidas de Gadamer, o título do volume 9, dedicado à hermenêutica poética, é *Hermeneutik im Vollzug*.

336 Cf. Donatella DI CESARE. *Gadamer*, p. 87.

337 Cf. Hans-Georg GADAMER. AB, pp. 63ss.

contingentes — do ser que se mostra no contínuo revelar de novas facetas, enquanto, em sua inexauribilidade, vela outras.³³⁸

Assim como o contemplar exige um distanciamento que possibilite a visibilidade, o conhecimento pressupõe, igualmente, um distanciamento. Um distanciar que permite novos modos de ver. Trata-se de um distanciamento do olhar habitual da cotidianidade do mundo, que possibilita uma re-configuração da realidade. Uma distância que pressupõe uma *contemporaneidade*.³³⁹

A obra de arte alcança-nos superando toda distância; ela atravessa a História, ou melhor, ela é um evento no qual se encontram os tempos da História. Na representação, na qual a obra é chamada à nova vida, o passado se faz presente. É um presente *sui generis*, diz Gadamer; o presente passado da arte é um presente absoluto e uma absoluta presença sobre a qual pode-se iluminar-se em confronto com a parusia cristã. Há uma urgência na mensagem salvífica cristã que, longe de ser uma história de séculos passados, é um apelo aqui e agora.³⁴⁰

Gadamer emprega conceitos teológicos para descrever a transcendência do belo, a majestade e solenidade de seu revelar-se. Além de explicitar a compreensão ontológica da arte (e reforçar seu intuito de libertá-la do reducionismo imposto pela concepção romântica da “estética do gênio”), ele elabora uma análise sobre a dimensão religiosa da arte.³⁴¹

A “contemporaneidade” (*Gleichzeitigkeit*) é retomada de Kierkegaard através da teologia de Karl Barth (1886-1968) e de Bultmann. Dito de modo radicalmente simples, a *contemporaneidade* expressa-se quando algo individual alcança plena atualidade na sua representação, mesmo que sua origem seja longínqua. O caráter de *contemporaneidade* constitui para Gadamer a essência do assistir. Sua constituição é ater-se de tal forma à coisa em questão que toda e qualquer mediação é subsumida numa atualidade total.³⁴² Aquilo que é representado ao espectador como jogo da arte não se esgota na mera elevação do momento, mas “comporta

338 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [119-123].

339 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [131-132].

340 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [155-161].

341 Infelizmente aqui não poderá ser aprofundada essa temática rica de sutilezas, na qual Gadamer repensa, entre outras questões, o paradigma do mito ao logos. Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [156-157]; L, p. 120-150; e principalmente no volume 8 das *Obras Reunidas*, a parte referente à transcendência do belo. Ver também: Eduardo GROSS. *A arte em Gadamer e a religião. Ética & Filosofia Política*, v.8, n.1, junho, 2005.

342 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [132].

uma pretensão de duração e a duração de uma pretensão" — e uma pretensão pode ser tornada válida a qualquer tempo, justamente porque persiste.³⁴³

A arte é sempre contemporânea. Para compreender o significado disso é necessário confrontar os conceitos de “contemporaneidade” e “simultaneidade”. Gadamer exemplifica: ao atravessar um museu, no qual estão expostas as obras segundo as épocas e os estilos, se fará a experiência desta *simultaneidade*. Aqui a consciência estética passa de uma sala a outra, do Renascimento ao Barroco, do Impressionismo ao Expressionismo, onde objetos diferentes tornam-se *simultaneamente* objetos de uma única experiência estética. Mas a simultaneidade estética nunca irá cancelar a *contemporaneidade* original que emana da verdade da arte.

Di Cesare resume: “Esse tempo é um presente (*Gegenwart*) no qual do passado faz-se encontro (*gegen*), com o futuro que é esperado e que atende (*Warten*). É aqui, neste lapso de tempo (*Weile*), nem longo o suficiente para o tédio, nem breve o bastante para divagar, que a obra de arte convida-nos ao entretenimento.”³⁴⁴

Para explicitar o significado da *contemporaneidade*, Gadamer emprega o paradigmático caso da tragédia. A tragédia é um fenômeno estético fundamental, não somente por ter o seu ser na representação e envolver o espectador na sua “celebração” mas, principalmente, porque aqui há uma continuidade com a vida como não se encontra alhures. A elevação e a comoção que atingem o espectador na comunhão do assistir aprofundam, na verdade, sua *continuidade consigo mesmo*.³⁴⁵

Como também observa o cineasta Andrei Tarkovski (1932-1986):

Ao se emocionar com uma obra-prima, uma pessoa começa a ouvir em si própria aquele mesmo chamado da verdade que levou o artista a criá-la. Quando se estabelece uma relação entre a obra e o seu espectador, este vivencia uma comoção espiritual sublime e purificadora. Dentro dessa aura que liga as obras-primas e o público, os melhores aspectos das nossas almas dão-se a conhecer, e ansiamos por sua liberação. Nesses momentos, reconhecemos e descobrimos a nós mesmos, chegando às profundidades insondáveis do nosso próprio potencial e às últimas instâncias de nossas emoções.³⁴⁶

343 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [131-132].

344 Cf. Donatella DI CESARE. *Gadamer*, p. 80

345 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [137-138].

346 Cf. Andrei TARKOVSKI. *Esculpir o tempo*, p. 49.

É neste sentido que Gadamer afirma: "A experiência da obra de arte sempre ultrapassa, de modo fundamental, todo horizonte subjetivo da interpretação, tanto o do artista quanto de quem recebe a obra".³⁴⁷ O artista mesmo percebe-se a serviço da arte, como ilustra Tarkovski:

É errado dizer que o artista 'procura' o seu tema. Este, na verdade, amadurece dentro dele como um fruto, e começa a exigir uma forma de expressão como um parto... [...] ele não é senhor da situação, mas um servidor. A obra criativa é a sua única forma possível de existência, e cada uma de suas obras é como um gesto que ele não tem o poder de anular. [...] A função específica da arte não é, como comumente se imagina, expor idéias, difundir concepções ou servir de exemplo. O objetivo da arte é preparar uma pessoa para a morte, arar e cultivar a sua alma, tornando-a capaz de voltar-se para o bem.³⁴⁸

Retoma-se, assim, a pergunta inicial sobre a espécie de verdade vivenciada na arte.

Antes de concluir, é preciso ao menos mencionar o lugar de Heidegger na gadameriana ontologia da obra de arte, bem como aludir às críticas que esta recebeu.

2. 5. A influência da origem e notas críticas

Quando Gadamer descreve a arte como "evento de verdade" mostra-se, mais uma vez, a influência de Heidegger. A ligação ontológica arte-verdade que Gadamer resgata em *Verdade e Método* encontra suas raízes nas conferências de Heidegger sobre "*A origem da obra de arte*".³⁴⁹

Em seu estilo conciso e intenso, Heidegger evidencia: "A beleza é o modo como a verdade enquanto não-estar-encoberto está a ser. [...] Na obra está em obra o acontecimento da verdade, e isso ao modo de uma obra. [...] Logo, a arte é um devir e um acontecer histórico da verdade."³⁵⁰

347 Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, 17.

348 Cf. Andrei TARKOVSKI. *Esculpir o tempo*, p. 49.

349 Cf. Martin HEIDEGGER. *A origem da obra de arte* (1935/37). In: *Caminhos de floresta*, pp. 7-94.

350 Aqui não serão tratadas as sutis e complexas implicações que estão pressupostas nestas citações como, por exemplo, o que é "clareira", e a análise etimológica do termo "*alétheia*", implicações que se encontram descritas nas referidas conferências. Cf. Martin HEIDEGGER. *A origem da obra de arte*, pp. 57; 75; 76.

Em 1936, Gadamer assiste às três conferências que compõem a obra e, muitos anos depois (em 1959), atendendo a um pedido de Heidegger, ele escreve um elucidativo posfácio para a publicação, intitulado *A verdade da obra d'arte*.³⁵¹

Heidegger desenvolve nesta obra um conceito de verdade como abertura originária de um mundo — abertura que não deve ser entendida como uma estrutura transcendental do “sujeito” ao modo neokantiano, mas, sim, conforme a noção de mundo elaborada em *Ser e Tempo*, a partir da tese da radical finitude e historicidade do ente humano. Portanto, como salienta Vattimo, trata-se de uma abertura que é um evento, um acontecimento histórico que tem a sua sede em certos fatos “privilegiados” e epocais, cujo modelo é a obra de arte.³⁵²

No entanto deve-se, além de reconhecer as inegáveis semelhanças, também considerar as diferenças, de modo a direcionar com precisão a perspectiva do olhar. Na relação ontológica arte-verdade, a diferença mais relevante, como destaca Di Cesare, é o contexto filosófico no qual ser, verdade e obra se inserem, isto é, a atitude perante a “questão do ser”, perante a metafísica e a sua superação, apresenta diferentes concepções nos dois filósofos.³⁵³

Gadamer não compartilha a idéia heideggeriana de um esquecimento do ser, que assinalaria a história da metafísica ocidental, nem a exigência de uma superação da metafísica. Como sustenta Di Cesare:

Em um sentido simplesmente a-metafísico, Gadamer insiste sobre a reminiscência do ser, onde esta última é entendida como o que ultrapassa sempre a subjetividade. Assim, na arte a subjetividade enredada no jogo é trazida além de si, experimentando o próprio limite, ou seja, recordando o ser. A arte é esta reminiscência do ser. O encontro com a obra de arte é, em Gadamer, um *reconhecer anamnético*. A arte é *mimesis* enquanto é sempre *anámmesis*.³⁵⁴

Mas, a questão estética, em *Verdade e Método*, mostra-se problemática. Dentre as críticas que esta temática recebeu estão as da estética da recepção, de Jauss; as do desconstrutivismo, de Derrida; aquelas sobre a estética kantiana, de Pietro Montani (1946); e a de Giovanni Matteucci (1963), sobre os processos formativos na obra de arte.

351 Cf. Hans-Georg GADAMER. *La verità dell'opera d'arte*. In: SH, pp. 83-96. Ver também: VM II [10].

352 Cf. Gianni VATTIMO. *Introduzione*, p. XL. In: Hans-Georg GADAMER. VM I.

353 Cf. Donatella DI CESARE. *Gadamer*, p. 76.

354 Cf. Donatella DI CESARE. *Gadamer*, p. 76.

De modo resumido, pode-se dizer que, tanto Jauss como Derrida viam, no fato de Gadamer entender a unidade da expressão artística que se manifesta em uma multiplicidade inesgotável de percepções, “um recair no superado platonismo de uma estética classista” e um “aprisionar-se na metafísica”.³⁵⁵

A crítica de Montani sustenta que, para restituir à experiência da obra de arte a sua exemplaridade, Gadamer restringe a estética de Kant ao esquema de uma filosofia do gosto e do gênio, fazendo-a responsável pelo fenômeno moderno da "consciência estética".³⁵⁶ Gadamer revê essa tese, em *Scritti di estetica*, que reúne dez estudos publicado em 2002.³⁵⁷ No primeiro artigo, *Intuição e perspicácia*, ele desfaz o equívoco que delimitava a "esfera estética" entendida como região separada da experiência, e lança uma ponte entre a obra de arte e a problemática do sublime, reconhecendo em Kant a decisiva abertura para a experiência estética moderna.³⁵⁸

Em um artigo de 2004, intitulado *Processi formativi e ontologia dell'arte*, Matteucci enfatiza como, no seu entender, a preocupação de garantir acesso à ontologia através da arte (sobrecarregando no fenômeno artístico todo o peso do conceito filosófico de verdade) sufocou em Gadamer uma idéia “aberta” de artisticidade como *energeia*, processo formativo e reenvio a ulteriores possibilidades de sentido da obra.³⁵⁹

No entender de Matteucci:

355 Cf. Hans Robert JAUSS. *Esperienza estetica ed ermeneutica letteraria* (1976). A resposta de Gadamer a Jauss e Derrida encontra-se no *Prefácio à 2ª Edição*. Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, pp. 14-16.

356 Cf. Pietro MONTANI. *Estetica ed ermeneutica. Senso, contingenza, verità*. Roma-Bari: Laterza, 2002.

357 Cf. Hans-Georg GADAMER. *Scritti di estetica*. Palermo: Aesthetica Edizioni, 2002. Ver também a apresentação que Montani faz para os *Escritos de Estética*, de Gadamer. P. MONTANI, *Presentazione*, pp. 9-13. In: Hans-Georg GADAMER. SE.

358 Cf. Hans-Georg GADAMER. *Intuizione e perspicuità*, in: SE, pp. 17-27. Reexaminando as considerações que Kant faz sobre a obra de arte na *Crítica da faculdade do juízo*, Gadamer reconhece que o essencial ali é a questão da imaginação, e que o conceito de "consciência estética" mostra-se inapropriado. Ele entende a questão da imaginação, proposta sob o perfil de um "esquematismo" que se abre a um confronto com as "idéias" racionais e assim a uma inédita intermediação entre o "representável" e o "pensável" — intermediação que é a premissa de toda autêntica reorganização do território da experiência.

359 Cf. Giovanni MATTEUCCI. *Processi formativi e ontologia dell'arte*. In: Michele GARDINI, Giovanni MATTEUCCI, et alii. *Gadamer: bilanci e prospettive*, pp. 133-155.

Gadamer colhe apenas o aspecto, por assim dizer, *ôntico* da *aletheia*, e descuida em vez de explicar nesta a dinâmica que destaca a 'diferença ontológica'. Esta exige que ser e verdade sejam pensados como acontecer do que é e do que se manifesta, e não já como estatuto ou conteúdo do que há. Nas suas reflexões sobre a arte, Heidegger não pensa a verdade que é na obra, mas a verdade que é em obra, ao dar-se da verdade na processualidade formativa da obra, e não ao *verum* ou à *veritas* que tomou morada na obra.³⁶⁰

Matteucci afirma ainda que, “diferente de Gadamer, o questionar de Heidegger concerne o problema do ser colocado após um indagar “radicalmente” fenomenológico da obra de arte, e não na eventualidade de mera ontologia da obra de arte.”³⁶¹ De fato, apesar da grande influência do mestre, o questionar de Gadamer é diferente, sim, daquele de Heidegger. Mas nem por isso é “mera” ontologia. Em Heidegger, o discurso ontológico cresce e se desenvolve no interior de uma rigorosa e acurada fenomenologia que visa o ser, enquanto o discurso de Gadamer endereça-se à linguagem e visa o compreender.

Matteucci considera que Gadamer “cristaliza a dinâmica do ‘expor’ e do ‘ocultar’ na *aletheia*”, o que se revela sobretudo no fato de que a obra de arte vem concebida como lugar no qual ‘emerge a verdade’ — enquanto ontologicamente (no sentido radical de Heidegger) “a verdade é o emergir da obra, o processo do seu originar-se”.³⁶²

E ao concluir esse complexo artigo, Matteucci sustenta:

Fechando cada possível via de acesso à fenomenologia dos processos formativos, Gadamer mostra conceber o belo não segundo o seu caráter de processo (*Vorgang*) mas de evento (*Ereignis*), perfeição realizada. [...] E é justamente no sinal último de tal ser, como exibir-se na presença absoluta e plenamente sensata, que Gadamer fatalmente convida a dissolver — e talvez torná-la insípida — a estética na hermenêutica.³⁶³

Quanto a conceber o belo como perfeição, a propósito das obras bem realizadas, de fato Gadamer concorda com Aristóteles “que a constituição do belo é tal que dele nada pode ser retirado ou acrescentado sem destruí-lo pelo defeito da incompletude ou do excesso.”³⁶⁴ No entanto, como foi fartamente referido, o evento da verdade na experiência estética é, para

360 Cf. Giovanni MATTEUCCI. *Processi formativi e ontologia dell'arte*, p. 147.

361 Cf. Giovanni MATTEUCCI. *Processi formativi e ontologia dell'arte*, p. 147.

362 Cf. Giovanni MATTEUCCI. *Processi formativi e ontologia dell'arte*, p. 147.

363 Cf. Giovanni MATTEUCCI. *Processi formativi e ontologia dell'arte*, p. 155.

364 Cf. ARISTÓTELES. *Ética nicomaquéia*, II, 5,1106b 10, p. 63.

Gadamer, um modo de compreender-se, o que não o impede de considerar que antes da obra — e até mesmo para que ela possa ser — a verdade se abre. Uma verdade anterior, ontológica.

Gadamer abre uma via de acesso à fenomenologia dos processos que acontecem no *reconhecer anamnético* que se realiza no encontro com a obra de arte. Nesta, o que ainda não está na coerência total de produto final, mas sim em transitoriedade impetuosa, é transformado em produto duradouro, de modo que crescer dentro dele quer dizer ao mesmo tempo crescer para além de nós mesmos.³⁶⁵

Por último, quanto a “dissolver a estética na hermenêutica”, Gadamer afirma, sim, que “a estética deve resolver-se em hermenêutica”³⁶⁶, mas sustenta também que a hermenêutica deverá, por sua vez, ampliar-se para fazer justiça à experiência da arte. Pois aquilo que realmente conta para Gadamer é entender e determinar a hermenêutica de modo diverso e novo, a partir da centralidade da questão do compreender.

Deve-se ainda mencionar a pertinente pergunta que Grondin faz a Gadamer, na conhecida entrevista *Retrospectiva dialógica à obra reunida e sua história de efetuação*, sobre ele estar favorecendo — ou não — uma concepção estética da verdade:

O senhor critica a ‘consciência estética’ por esta ignorar a pretensão de verdade da arte. Mas os momentos da verdade intencionados no final de *Verdade e Método*, o senhor acaba por formulá-los com o auxílio do conceito do belo e da metafísica platônica da luz. E eis que surge a suspeita de que a verdade esteja, sim, sendo aí concebida como meramente estética.³⁶⁷

Gadamer esclarece que, na conclusão de *Verdade e Método*, ele concebe o belo em correspondência com o conceito grego do *kalón*, e isso inclui a não-separabilidade do bem e do belo. Seu ponto de partida é a arte, e não a estética. Trata-se, muito mais, da transcendência que ultrapassa toda experiência feita na vida.³⁶⁸

Enfim, Gadamer demonstra que a experiência estética é uma forma de autocompreender-se. Toda autocompreensão se realiza ao se compreender algo distinto, e inclui a unidade desse outro. Na arte, a realidade do ser que se desvela — revelando-se no jogo de sua mani-

³⁶⁵ Cf. Hans-Georg GADAMER. AB, p. 79.

³⁶⁶ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [202].

³⁶⁷ Cf. Hans-Georg GADAMER. RD, p. 206.

³⁶⁸ Cf. Hans-Georg GADAMER. RD, pp. 206-207.

festação e velando-se em sua inexauribilidade — é uma experiência da verdade que modifica de forma indelével quem a cumpre.

Uma vez que encontramos no mundo a obra de arte, e em cada obra de arte individual um mundo, ela não continua sendo um universo estranho onde, por encantamento, estamos à mercê do tempo e do momento. Nela, ao contrário, aprendemos a nos compreender, e isso significa que, na continuidade da nossa existência, suspendemos a descontinuidade e a pontualidade da vivência. Ao propor a superação da consciência estética em sua ontologia da obra de arte, Gadamer faz valer a arte por si mesma, e não como um meio, referência ou veículo relacionado a algo diferente. A obra é, como vimos, uma representação específica do mundo real. Ela expressa a realidade de um modo surpreendente, onde o conhecido é reconhecido com tamanha exatidão em sua especificidade que causa espanto constatar quão profundas e abrangentes são as possibilidades do humano.

Esse segundo capítulo buscou apresentar a perspectiva traçada por Gadamer na primeira parte de *Verdade e Método*.

CAPÍTULO 3: O ATO DE COMPREENDER

*A compreensão nunca é um comportamento meramente reprodutivo
[...] mas é também e sempre produtivo.
Na verdade, compreender não é compreender melhor,
nem sequer no sentido de possuir um conhecimento melhor
sobre a coisa em virtude de conceitos mais claros,
nem no sentido da superioridade básica que o consciente
possui com relação ao inconsciente da produção.
Basta dizer que, quando se logra compreender,
compreende-se de um modo diferente.*

Gadamer, VMI, [301-302].

3. 1. O círculo hermenêutico e a estrutura prévia da compreensão

O problema proposto pelo círculo hermenêutico é antigo.³⁶⁹ Sua origem remonta à retórica clássica e sua reformulação à hermenêutica romântica, com G. A. Friedrich Ast (1778-1841).³⁷⁰

Em sua *Dialética*, Schleiermacher afirma que “todo homem tem seu próprio lugar na totalidade do ser e o seu pensamento representa o ser, mas não separado daquele lugar”.³⁷¹ E em outro trecho, na *Hermenêutica*, ele sustenta que:

o conhecimento se dá sempre em um círculo aparente, de maneira que cada particular tão-só pode ser compreendido a partir do universal do qual ele é uma parte, e vice-versa. [...] Esse círculo apresenta-se definido em suas dimensões fundamentais, isto é: no pré-conhecimento necessário da obra a interpretar e na pertença da obra e do intérprete ao mesmo e mais vasto âmbito. Isso significa que além de ser preciso apreender o todo para poder compreender a parte, é preciso, também, que o objeto interpretado e o sujeito interpretante pertençam ao mesmo horizonte de modo, por assim dizer, circular.³⁷²

³⁶⁹ Gadamer trata essa questão em: *O problema da consciência histórica*, p.59. A partir daqui essa obra será citada como PCH; *O círculo hermenêutico e o problema dos preconceitos*. VMI, [270ss]; *Sobre o círculo da compreensão* (1959), VMII, [57ss].

³⁷⁰ Cf. G. A. Friedrich AST. *Lineamenti fondamentali della grammatica, dell'ermeneutica e della critica*. In: Marco RAVERA. *Il pensiero ermeneutico*. Genova: Marietti, 1986, pp. 95-112; especialmente p. 100.

³⁷¹ Cf. Friedrich SCHLEIERMACHER. *Dialektik*, p.377.

³⁷² Cf. Friedrich SCHLEIERMACHER. *Hermenêutica*, Introdução ao Compêndio de 1819, p.112.

Com Schleiermacher, portanto, o movimento da compreensão vai constantemente do todo para a parte e desta para o todo. Nesta relação circular, a antecipação de sentido que visa o todo chega a uma compreensão específica através do fato de que as partes que se determinam a partir do todo definem, por sua vez, esse mesmo todo. A tarefa é ir ampliando a unidade do sentido compreendido em círculos concêntricos, para uns, e em espirais, para outros.³⁷³ Mas o critério para a justa da compreensão é sempre a concordância de cada particularidade com o todo.

Gadamer observa que o movimento circular, para as teorias românticas, é entendido como “uma forma deficiente, embora necessária, da pesquisa e, que após ter percorrido um texto em todas as direções e em todas as suas articulações, o movimento circular finalmente desapareceria”.³⁷⁴

Na lógica o círculo é sempre vicioso (*circulus vitiosus*). O vício consiste no pressupor isso que se deve demonstrar. Heidegger realiza uma mudança decisiva nesta concepção do círculo hermenêutico ao mostrar que a compreensão encontra-se constantemente determinada pelo movimento de uma concepção prévia. É a partir desta lição de Heidegger que a hermenêutica constitui-se no empenho de refletir, de modo novo e radical, sobre o compreender.

Enquanto com Schleiermacher o compreender é definido em negativo, como um estado privativo, como superação do desentendimento e da incompreensão, com Heidegger, ao contrário, o compreender é o fenômeno originário do qual a incompreensão e o desentendimento são fenômenos derivados.³⁷⁵ É somente enquanto compreendo que posso também não compreender. Assim, tanto a incompreensão como o desentendimento têm lugar no âmbito do próprio compreender.

³⁷³ Segundo alguns intérpretes, a figura da espiral é mais adequada do que aquela do círculo. Essa questão não será tratada aqui. Para um aprofundamento da temática, ver: Emerich CORETH. *Questões fundamentais da hermenêutica*. São Paulo: EPU, 1973, p. 120; Jürgen BOLTEN. *Die hermeneutische Spirale*. *Poetica*, v. 17, n. 86, 1985, pp. 354-371. *Apud* Luiz ROHDEN. *Hermenêutica filosófica*, pp. 166-167. J. GREISCH. *Le cercle et l'ellipse. Le statut de l'herméneutique de Platon à Schleiermacher*, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, n. 73, 1989, pp. 161-164

³⁷⁴ Cf. Hans-Georg GADAMER. PCH, p. 59.

³⁷⁵ Cf. Martin HEIDEGGER. *Ser e Tempo*, § 32.

Quando acontece a compreensão, o círculo do todo e das partes não se dissolve: ao contrário, alcança sua realização mais autêntica. Na descrição heideggeriana, o círculo adquire um sentido ontológico positivo, o que significa que ele é um *círculo virtuoso* e não mera repetição.

Embora possa ser tolerado, o círculo não deve ser degradado a círculo vicioso. Ele esconde uma possibilidade positiva do conhecimento mais originário, que evidentemente só será compreendida de modo adequado quando ficar claro que a tarefa primordial, constante e definitiva da interpretação continua sendo não permitir que a posição prévia, a visão prévia e a concepção prévia (*Vorhabe, Vorsicht, Vorbe-griff*) lhe sejam impostas por intuições ou noções populares. Sua tarefa é, antes, assegurar o tema científico, elaborando esses conceitos a partir da coisa mesma.³⁷⁶

Gadamer reconhece que Heidegger faz aqui uma descrição fenomenológica perfeita da forma de realização da própria interpretação compreensiva ao descobrir a pré-estrutura da compreensão:

Uma compreensão guiada por uma consciência metodológica não procurará simplesmente realizar suas antecipações, mas, antes, buscará torná-las conscientes para poder controlá-las e ganhar assim uma compreensão correta a partir das próprias coisas. É isso o que Heidegger quer dizer quando exige que se “assegure” o tema científico na elaboração de posição prévia, visão prévia e concepção prévia.³⁷⁷

Isso significa que importa manter afastado tudo que possa impedir de compreender a partir da própria coisa em questão. Quem busca compreender expõe-se aos erros de opiniões prévias que, no processo de sua execução, acabam sendo aniquiladas. A tarefa constante da compreensão é elaborar os projetos corretos e adequados — que, como tais, são antecipações que só podem ser confirmadas “nas coisas mesmas”. Gadamer enfatiza que a compreensão só alcança sua verdadeira possibilidade quando as opiniões prévias com as quais inicia não forem arbitrárias, mas, sim opiniões que foram examinadas quanto à sua legitimação, ou seja, quanto à sua origem e validade.

Essa exigência fundamental é a radicalização de um procedimento que na realidade acontece sempre que algo é compreendido. Parte-se, mormente, da pressuposição geral de que aqueles que falam uma mesma língua tomam as palavras que empregam em um sentido comum e familiar. No entanto, a opinião prévia nos hábitos da

³⁷⁶ Cf. Martin HEIDEGGER. *Ser e Tempo*, § 32. Ver também: Hans-Georg GADAMER. VMI, [271].

³⁷⁷ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [274].

língua — tanto quanto as opiniões prévias de conteúdo que constituem nossa pré-compreensão — precisam ser confirmadas.³⁷⁸

Quantas vezes, e não sem surpresa, constatamos em um diálogo quão diversos podem ser a apreensão de um mesmo conceito, o significado de uma expressão, o alcance de uma palavra.

Para dizer com Heidegger, a circularidade desenha-se no modo com que a existência se compreende e compreendendo-se existe. Jogado no mundo, o ente humano projeta-se toda vez sobre a base das próprias pré-compreensões antecipadas. Assim ele cuida do próprio futuro abrindo-se às próprias possibilidades.³⁷⁹ A esse desenvolvimento da compreensão Heidegger dá o nome de interpretação (*Auslegung*).³⁸⁰ Interpretar não significa apenas assumir aquilo que é compreendido, mas explicar e articular o que se compreendeu.

O que Heidegger quer mostrar é que “o importante não está em sair do círculo, mas no manter-se dentro na maneira justa”.³⁸¹ Ele quer justamente destacar esta nova amplitude, a dimensão existencial do círculo, na qual se encontra a possibilidade do compreender, ou, mais exatamente, o originário modo de atuar-se do ente humano.

Di Cesare sublinha que, enquanto a motivação de Heidegger é existencial, aquela de Gadamer é, ao contrário, direcionada de modo crítico ao ideal metódico de objetividade que ameaça reduzir e deturpar o valor do compreender.³⁸² Eis porque os exemplos são diversos: se Heidegger fala da interpretação da existência, Gadamer fala da interpretação do texto a partir daquelas “pressuposições” que antecipam o sentido do todo.³⁸³

O sentido desse círculo que forma a base de toda a compreensão possui uma nova consequência hermenêutica que Gadamer denomina “*concepção prévia da perfeição*” ou “o

³⁷⁸ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [272].

³⁷⁹ Cf. Martin HEIDEGGER. *Ser e Tempo*, § 31.

³⁸⁰ Cf. Martin HEIDEGGER. *Ser e Tempo*, § 31.

³⁸¹ Cf. Martin HEIDEGGER. *Ser e Tempo*, § 32.

³⁸² Cf. Donatella DI CESARE. *Gadamer*, p. 120.

³⁸³ Mas, nem por isso Maquard tem razão quando afirma que o “ser-para-a-morte” de Heidegger corresponde, em Gadamer, ao “ser para o texto”. Cf. O. MAQUARD. *Abschied vom Prinzipiellen*. Stuttgart: Reclam, 1981, p. 130. A resposta de Gadamer encontra-se em: *Retórica, hermenêutica e crítica da ideologia – Comentários metacríticos a Verdade e Método I* (1967), VMII, [233].

pressuposto da perfeição”; a qual concede uma perfeição por antecipação ao texto que será interpretado. Compreensível é o que apresenta uma unidade de sentido perfeita. Essa “concepção prévia da perfeição” guia toda a nossa compreensão e possui, em cada caso, um conteúdo determinado. Pressupõe-se que a compreensão do leitor seja guiada constantemente também por expectativas de sentido transcendente, que surgem de sua relação com a verdade do que é visado. Compreender pressupõe um conhecer, significa em primeiro lugar ser versado na coisa em questão, e apenas secundariamente destacar e compreender a opinião do autor como tal.³⁸⁴

O já compreendido age no compreender mesmo; e age de um modo que não é neutro e nem mesmo separável desse acontecer. Se essa dimensão for separada, a consequência é que assim se isola aquele que compreende da comunhão à qual já sempre pertence. Aqui aflora uma questão de grande relevância: não se pode desconsiderar a dimensão do passado.

Di Cesare menciona que, diferente de Heidegger, que isola o ente humano em sua unilateral perspectiva de futuro, Gadamer prestigia essa dimensão do passado no compreender:

Consciente da amplitude existencial que com Heidegger assumiu o compreender, Gadamer não se limita a traduzir a estrutura do *ser-aí* em termos do ‘pertencimento’ do intérprete ao interpretado. Mas prefere dar uma versão crítica própria do ‘estar-lançado’. No descrever o *ser-aí* que se compreende ultrapassando-se, Heidegger sublinha o sentido do futuro. Porém, o projetar-se a partir do estar-lançado em direção a possibilidades futuras é apenas *uma* dimensão do compreender. A dimensão do passado faz parte do *ser-aí* de modo igualmente originário e essencial. De fato, o *ser-aí* que se projeta sobre suas possibilidades é sempre o que já foi. Para projetar-se e lançar-se no futuro deve partir daquilo que já compreendeu. E o já compreendido é passado.³⁸⁵

Essa dimensão, segundo Gadamer, não pode ser abstraída e desconsiderada. O círculo do compreender no modo como Heidegger o delineou falha por abstração — esta é a crítica que Gadamer lhe faz de modo indireto:

O risco é aquele de um *ser-aí* isolado e sem passado que se volta em direção ao próprio futuro com aquela livre abstração que lembra o sujeito fenomenológico.

³⁸⁴ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [300].

³⁸⁵ Cf. Donatella DI CESARE. *Gadamer*, pp. 120-121. No caso específico desta citação, considereii mais elucidativo traduzir a expressão *esserci* (*Dasein*) por *ser-aí* para tratar a relação passado-presente-futuro implícita na questão.

Mas a hermenêutica da facticidade mostrou exatamente o contrário, isto é, que são os limites não ultrapassáveis do seu ‘aí’ a delimitar e ao mesmo tempo tornar possível ao ser-aí o seu projetar-se.³⁸⁶

O lugar no qual o compreender é já sempre dado é aquele da compreensão de si. Aqui é importante salientar que a “compreensão de si” (*Sichverstehen*) não significa “auto-compreensão” (*Selbstverstehen*); e ainda que Gadamer tenha, inicialmente, empregado ambas as expressões, ele reconheceu depois essa imprecisão.³⁸⁷ A “autocompreensão” é uma quimera hipostasiada de modo solipsístico, onde não há lugar algum para o outro. Já a “compreensão de si” exige, precisamente, que a perspectiva do outro seja considerada.³⁸⁸

Como escreve Di Cesare:

Porque a compreensão de si não pode articular-se senão através da compreensão do outro. A distinção em jogo não é entre eu e o outro, mas entre o já compreendido e o que ainda não foi compreendido. Assim a hermenêutica, seguindo a lição de Heidegger, parte do compreender e contorna a passagem intransponível do não compreender até o compreender; mas, seguindo a lição de Schleiermacher, acolhe em si, desde o início, o estranho.³⁸⁹

Não apenas “a compreensão de si articula-se através da compreensão do outro”, mas é justamente graças ao confronto deste encontro que se torna possível escapar ao círculo fechado das próprias opiniões prévias. Em uma conversa, aquilo que um dos interlocutores fala encontra-se, por princípio, sob a pressuposição de ser somente a sua opinião, a qual pode e deve ser conhecida pelos demais participantes, mas não necessariamente compartilhada e aceita. Todavia, essa condição não facilita a compreensão; ao contrário, representa uma nova dificuldade, na medida em que as opiniões prévias que determinam a compreensão podem

³⁸⁶ Cf. Donatella DI CESARE. *Gadamer*, p. 121.

³⁸⁷ *Apud* DI CESARE. Hans-Georg GADAMER. GW 10, p. 142.

³⁸⁸ Goethe menciona em sua autobiografia que é somente através do outro que chegamos a uma compreensão de nós mesmos, para além daquela que somos capazes de conceber: “O homem só conhece a si mesmo na medida em que conhece o mundo que ele só em si mesmo descobre, como também só nele a si mesmo se descobre. [...] Do máximo proveito neste sentido são, porém, os nossos semelhantes que têm a vantagem de nos compararem com o mundo a partir do ponto de vista deles e por isso atingem melhor conhecimento de nós do que nós mesmos podemos alcançar.” Cf. Johan Wolfgang von GOETHE. *Memórias: Poesia e Verdade*, p. 137.

³⁸⁹ Cf. Donatella Di Cesare. *Gadamer*, p. 122.

continuar completamente despercebidas e inconscientes. Gadamer salienta que seria impossível perceber as próprias opiniões prévias que motivam mal-entendidos sem as contra-objeções da parte do outro.³⁹⁰

Quando se ouve alguém, não é necessário (e nem mesmo factível) que se esqueçam todas as opiniões prévias sobre as próprias opiniões. O que se exige é que a opinião do outro seja colocada em alguma relação com o conjunto das próprias opiniões.³⁹¹ O que Gadamer entende por abertura:

A tarefa hermenêutica converte-se por si mesma num questionamento pautado na coisa em questão e encontra-se sempre já determinada por esta. [...] Para poder compreender é imprescindível não entregar-se de antemão ao arbítrio das próprias opiniões prévias, ignorando a opinião do outro até que este acabe por não poder ser ignorado e derrube a suposta compreensão. Quem quer compreender o outro deve estar disposto a deixar que este lhe diga alguma coisa. Uma consciência formada hermeneuticamente deve, desde o princípio, mostrar-se receptiva à alteridade. [...] Essa receptividade, portanto, não pressupõe nem uma “neutralidade” com relação à coisa em questão, nem tampouco um anulamento de si mesmo, mas implica, antes, uma destacada apropriação das opiniões prévias e de preconceitos pessoais. O que importa é dar-se conta dos próprios pressupostos, a fim de que o outro possa apresentar-se em sua alteridade.³⁹²

Ao analisar o descrédito do conceito de preconceito na *Aufklärung*, Gadamer mostra que é o reconhecimento do caráter essencialmente preconceituoso de toda compreensão que pode levar o problema hermenêutico à sua real agudeza.³⁹³ O preconceito que suporta e determina a essência da *Aufklärung* é aquele contra todos os preconceitos em geral, ou seja, um preconceito contra outro! Foi somente na *Aufklärung* que o conceito do preconceito recebeu o matiz negativo que agora possui.

Como diz Gadamer:

Em si mesmo, ‘preconceito’ (*Vorurteil*) quer dizer um juízo (*Urteil*) que se forma antes do exame definitivo de todos os momentos determinantes segundo a coisa em questão: um juízo prévio. No procedimento da jurisprudência, um juízo prévio é uma pré-decisão jurídica, antes de ser baixada uma sentença definitiva. Para aquele que participa da disputa judicial, um preconceito desse tipo representa evidente-

³⁹⁰ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [273].

³⁹¹ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [273].

³⁹² Cf. Hans-Georg Gadamer. VMI, [273-274], principalmente [316], na nota 241.

³⁹³ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [274].

mente uma redução de suas chances. Mas, a *Aufklärung* e a sua crítica religiosa restringiu o termo ‘preconceito’ ao significado de ‘juízo não fundamentado’.³⁹⁴

Gadamer nomeia como “preconceito” a pré-compreensão que move quem compreende. No círculo, portanto, entram em jogo tanto as pré-compreensões de quem compreende como também aquelas daquilo que é compreendido. Naturalmente que a distinção nítida entre uns e outros não é possível, dado que os juízos prévios são, por sua vez uma forma de tradição: aquela que a tradição assume em quem compreende.³⁹⁵

Diz o filósofo:

A antecipação de sentido, que guia a nossa compreensão, não é um ato da subjetividade, já que se determina a partir da comunhão que nos une com a tradição. Mas, em nossa relação com a tradição, essa comunhão é concebida como um processo em contínua formação. Não é mera pressuposição sob a qual sempre já nos encontramos, mas nós mesmos vamos instaurando-a na medida em que compreendemos, na medida em que participamos do acontecer da tradição e continuamos determinando-o a partir de nós próprios.³⁹⁶

A tradição é o processo de transmissão do passado e não pode ser entendida estaticamente. A relação dinâmica que liga o passado à consciência histórica mostra, como ensina Gadamer: “nós estamos constantemente em transmissão”, em um diálogo ininterrupto no qual pode perpetrar-se a tradição e que o nosso próprio ser define-se nesta participação.³⁹⁷ Nossa consciência histórica é atravessada por “uma multiplicidade de vozes nas quais ressoa o passado”.³⁹⁸

Seguindo a teoria desenvolvida na *Aufklärung*, Gadamer distingue entre os *preconceitos da estima humana* e os *preconceitos por precipitação*. Essa divisão tem seu fundamento na origem dos preconceitos, isto é, na perspectiva das pessoas que os nutrem. Pois, afinal, o que nos induz a erros é a estima pelos outros, por sua autoridade, ou a precipitação que existe em nós mesmos? O fato de que a autoridade seja uma fonte de preconceitos coin-

³⁹⁴ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [275].

³⁹⁵ Cf. Donatella DI CESARE. *Gadamer*, p. 126.

³⁹⁶ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [299].

³⁹⁷ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [300].

³⁹⁸ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [333].

cide com o conhecido princípio fundamental da *Aufklärung* de não deixar valer autoridade alguma e decidir tudo diante do tribunal da razão.³⁹⁹

Com isso a tradição escrita foi despotencializada e, como qualquer outra informação histórica, passou a não valer por si mesma, mas a depender da credibilidade concedida pela razão, fonte última de toda autoridade.⁴⁰⁰

Sapere aude: tenha coragem de servir-se de seu próprio entendimento, ouse saber, como expressa o célebre mote kantiano. O que está escrito não precisa ser verdade. Essa é a máxima geral com a qual a *Aufklärung* moderna enfrenta a tradição e em virtude da qual acaba ela mesma convertendo-se em investigação histórica.⁴⁰¹

Gadamer aborda essa questão ao comentar a reação do Romantismo contra a *Aufklärung*, no esquema da superação do *mythos* pelo *logos*.⁴⁰² Esse esquema obtém sua validade através da premissa do progressivo “desencantamento” do mundo. Pois, de fato, a inversão da premissa da *Aufklärung* — que a peculiar ruptura do Romantismo provocou — teve como consequência a tendência paradoxal da restauração, de restabelecer o antigo, de voltar conscientemente ao inconsciente etc., e culminou no reconhecimento de uma sabedoria superior nos tempos originários do mito. Assim, “a própria exigência de superação de todo preconceito mostrou-se como um preconceito cuja revisão liberou o caminho para uma compreensão adequada não apenas do nosso caráter humano, mas também da nossa consciência histórica.”⁴⁰³

Sob a influência cética de Hume, Kant limitou as pretensões do racionalismo ao momento apriorístico no conhecimento da natureza. Esse conhecimento aplicado com maior decisão à consciência histórica possibilitou ver que não é a história que nos pertence, somos nós que pertencemos a ela. Como pergunta Gadamer: “Será verdade que achar-se imerso em tradições significa em primeiro plano estar submetido a preconceitos e limitado em sua pró-

³⁹⁹ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [276].

⁴⁰⁰ Gadamer descreve como Spinoza no capítulo 7 do *Tractatus theologico-politicus*, desenvolve seu método interpretativo da Sagrada Escritura apoiando-se na interpretação da natureza. Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [277].

⁴⁰¹ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [277].

⁴⁰² Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [278].

⁴⁰³ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [280].

pria liberdade? O certo não será, antes, que toda a existência humana, mesmo a mais livre, está limitada e condicionada de muitas maneiras?”⁴⁰⁴

E, mais adiante, diz o filósofo:

Muito antes de nos compreendermos na reflexão sobre o passado, já nos compreendemos naturalmente na família, na sociedade e na época em que vivemos. A lente da subjetividade é um espelho deformante. A auto-reflexão do indivíduo não passa de uma luz tênue na corrente cerrada da vida histórica. Por isso, os seus preconceitos, muito mais do que seus juízos, constituem a realidade histórica de seu próprio ser.⁴⁰⁵

Gadamer atinge, assim, o ponto de partida do problema hermenêutico, que consiste em considerar os preconceitos como condição de possibilidade da própria compreensão.

3. 2. O valor positivo dos preconceitos na pré-compreensão

Reconhecer os preconceitos como condição da compreensão é também admitir que existem preconceitos legítimos. Mas, qual é a base que fundamenta essa legitimidade? Em que se diferenciam os juízos prévios legítimos de todos os inumeráveis preconceitos cuja superação representa a inquestionável tarefa de toda razão crítica? Ou, dito de outro modo, que consequência tem para a compreensão a condição hermenêutica de pertencer a uma tradição? Essas são algumas das questões colocadas por Gadamer em sua análise das condições de possibilidade do compreender.

Os preconceitos e opiniões prévias que ocupam a consciência do intérprete não se encontram à sua livre disposição. Ele não está em condições de distinguir, por si mesmo e de antemão, os preconceitos produtivos — que tornam possível a compreensão — daqueles outros que a obstaculam e que conduzem a mal-entendidos. Essa distinção acontece na própria compreensão. Para entender como isso se dá, Gadamer analisa aquilo que na hermenêutica tradicional ficava à margem: a distância temporal e seu significado para a compreensão.⁴⁰⁶

Mas, o que significa essa “distância temporal”?

⁴⁰⁴ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [280].

⁴⁰⁵ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [281].

⁴⁰⁶ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [301].

Gadamer declara que a distância temporal, em sua produtividade hermenêutica, só pôde ser concebida a partir da mudança fundamental de rumo que o pensamento de Heidegger propiciou.

Após esse novo rumo o tempo já não é, primariamente, um abismo a ser transposto porque separa e distancia, mas é, na verdade, o fundamento que sustenta o acontecer, onde a atualidade finca suas raízes. [...] Na verdade trata-se de reconhecer a distância de tempo como uma possibilidade positiva e produtiva do compreender. [...] Todo mundo conhece essa peculiar impotência de se julgar onde não dispomos de uma distância temporal que nos forneça critérios seguros. [...] Essa experiência levou a investigação histórica à conclusão de que um conhecimento objetivo só pode ser alcançado a partir de uma certa distância histórica. A pressuposição tácita do método histórico é que o significado objetivo e permanente de algo somente se torna cognoscível quando pertence a um nexos mais ou menos concluído. [...] Outras palavras: quando está suficiente morto para só despertar, ainda, interesse histórico. É só então que parece possível descartar a participação subjetiva do observador.⁴⁰⁷

Mas, não se deve deixar-se eludir pelo sentido das palavras “morto” e “distante”, como se essa “distância temporal” fosse um processo concluído e estagnado. Ao contrário, mesmo que a distância temporal seja a única que permite uma expressão completa do verdadeiro sentido que há em uma coisa, ela possui, ainda, um outro sentido além da “morte do interesse pessoal pelo objeto”.

Como afirma Gadamer:

[...] o verdadeiro sentido contido em um texto ou em uma obra de arte não se esgota ao chegar a um determinado ponto final, visto ser um processo infinito. [...] Estão surgindo sempre novas fontes de compreensão, revelando relações de sentido insuspeitadas. A distância temporal que possibilita essa filtragem não tem uma dimensão fechada e concluída mas está em constante movimento e expansão. Essa distância, além de eliminar os preconceitos de natureza particular, permite o surgimento daqueles que levam a uma compreensão correta.⁴⁰⁸

Distinguir os verdadeiros preconceitos sob os quais compreendemos dos falsos preconceitos que produzem os mal-entendidos, requer uma conscientização dos próprios juízos prévios que guiam a compreensão.

No entanto, semelhante ao que ocorre com um impulso reprimido no inconsciente (assim como compreende a psicanálise), destacar um preconceito implica também suspender

⁴⁰⁷ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [302].

⁴⁰⁸ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [303-304].

a sua validade. Pois, na medida em que um preconceito nos determina, não o conhecemos nem o pensamos como um juízo. Como poderia então ser colocado em evidência? Enquanto está em jogo, é impossível fazer com que um preconceito salte aos olhos.

Para isso, Gadamer sugere que “é preciso de certo modo provocá-lo”.⁴⁰⁹

O que pode provocá-lo é precisamente o encontro com a tradição, pois o que incita a compreender deve ter-se feito valer já, de algum modo, em sua própria alteridade. A compreensão começa onde algo nos interpela. Esta é a condição hermenêutica suprema. Sabemos agora o que isso exige: suspender por completo os próprios preconceitos. Do ponto de vista lógico, a suspensão de todo juízo, e a *fortiori*, de todo preconceito, tem a estrutura da pergunta.⁴¹⁰

Aqui ele já acena para a questão do primado da pergunta, que será aprofundada mais adiante: a essência da pergunta é abrir (e manter abertas) possibilidades.⁴¹¹

Uma hermenêutica adequada à coisa em questão deve mostrar a realidade da história na própria compreensão. A essa exigência Gadamer chama de “história efetual”. Compreender é essencialmente um processo de história efetual.⁴¹²

A consciência histórica deve conscientizar-se de que, na suposta imediatez com que se orienta para a obra ou para a tradição, está sempre em jogo esse outro questionamento, ainda que de uma maneira despercebida e conseqüentemente incontrolada.

Quando procuramos compreender um fenômeno histórico a partir da distância histórica que determina nossa situação hermenêutica como um todo, encontramos sempre sob os efeitos dessa história efetual. Ela determina de antemão o que se nos mostra questionável e se constitui em objeto de investigação. E, cada vez que tomamos o fenômeno imediato como toda a verdade, esquecemos praticamente [...] toda a verdade deste fenômeno.⁴¹³

Na suposta ingenuidade da nossa compreensão, na qual nos guiamos pelo padrão da compreensibilidade, o outro mostra-se a partir do próprio, e isso de tal modo que já não se distingue o que é próprio e o que é outro. Precisamos, portanto, aprender a nos conhecer me-

⁴⁰⁹ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [304].

⁴¹⁰ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [304].

⁴¹¹ Esse tema será retomado no capítulo 4, *A dialética dialógica e o primado da pergunta*.

⁴¹² Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [305].

⁴¹³ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [305-306].

lhor e reconhecer que os efeitos da história efetual operam em toda compreensão, estejamos ou não conscientes disso.

Mas isso não significa, de modo algum, que essa consciência possa dar-se de modo absoluto. A afirmação de que a história efetual possa chegar a tornar-se completamente consciente é tão híbrida como a pretensão hegeliana de um saber absoluto, em que a história chegaria à completa autotransparência e se elevaria até o patamar do conceito. Ao contrário, a consciência histórico-efetual é um momento da realização da própria compreensão, pois ele já atua na obtenção da pergunta correta.⁴¹⁴

A consciência da história efetual é, portanto, em primeiro lugar consciência da situação hermenêutica. Porém, como reconhece Gadamer, o tornar-se consciente de uma situação é tarefa que em cada caso se reveste de uma dificuldade própria:

O conceito de situação se caracteriza pelo fato de não nos encontrarmos diante dela e, portanto, não dispormos de um saber objetivo sobre ela. Nós estamos nela, já nos encontramos sempre numa situação cuja elucidação é tarefa nossa. Essa elucidação jamais poderá ser cumprida por completo. [...] Essa impossibilidade porém não é defeito da reflexão, mas faz parte da própria essência do ser histórico que somos. Ser histórico quer dizer não se esgotar nunca no saber-se.⁴¹⁵

Como mencionamos no início deste capítulo, enquanto Heidegger interessa-se pela problemática da hermenêutica histórica com a finalidade ontológica de desenvolver, a partir dela, a estrutura prévia da compreensão, Gadamer, ao contrário, busca compreender como a hermenêutica pôde fazer jus à historicidade da compreensão.⁴¹⁶ Para tal, ele pergunta quais são as conseqüências para a hermenêutica provocadas pelo fato de Heidegger derivar fundamentalmente a estrutura circular da compreensão a partir da temporalidade da existência humana. Gadamer indica que talvez a conseqüência disso seja a necessidade de corrigir a compreensão de si, que se exerce constantemente na compreensão.⁴¹⁷

Para aprofundar e esclarecer essa questão, ele apresenta os traços fundamentais de uma teoria da experiência hermenêutica.

⁴¹⁴ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [306].

⁴¹⁵ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [307].

⁴¹⁶ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [270].

⁴¹⁷ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [270].

3. 3. O conceito de experiência e a análise da experiência hermenêutica

Após descrever a superação do questionamento epistemológico pela investigação fenomenológica e elevar a historicidade do compreender a um princípio hermenêutico, Gadamer inicia a sua análise do conceito de experiência. Como se descreve a seguir, sua intenção é dúplice: primeiro, mostrar o sentido positivo da negatividade da experiência, isto é, o aprendizado que acontece na quebra das expectativas, no sofrimento e na vivência do limite; e, segundo, seu valor no reconhecimento da finitude humana para explicitar a relação entre experiência hermenêutica e tradição.

Gadamer começa pela constatação de que, propriamente, não existe uma teoria da experiência. Ele recorda os esforços de Husserl para desenvolver uma genealogia da experiência que, como “experiência do mundo da vida”, antecede à sua idealização pelas ciências. Mas adverte que o próprio Husserl estaria dominado pela unilateralidade que critica.⁴¹⁸ A seguir, menciona Francis Bacon (1561-1626) e enfatiza que, apesar de suas propostas metodológicas serem indeterminadas e gerais, sua verdadeira contribuição consiste numa abrangente investigação dos preconceitos que ocupam o espírito humano e que desviam do verdadeiro conhecimento das coisas. Gadamer reconhece destarte que Bacon “leva a cabo uma espécie de limpeza metodológica do espírito que possibilita um uso metodológico da razão”.⁴¹⁹

Isso se torna interessante para Gadamer, uma vez que — ainda que criticamente e com uma intenção excludente — expressam-se aqui momentos da vida da experiência, que não estão vinculados teleologicamente ao objetivo da ciência. É o que ocorre, por exemplo, quando, sob a expressão *idola tribus*, Bacon fala da tendência do espírito humano de reter na memória unicamente o positivo e esquecer as *istantiae negativae*.⁴²⁰ Gadamer pergunta se o predomínio do positivo na recordação é válido em toda e qualquer consideração e se a tendência que a vida possui para esquecer o negativo também deve ser tratada criticamente em

⁴¹⁸ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [353].

⁴¹⁹ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [353-355].

⁴²⁰ A fé nos oráculos nutre-se dessa capacidade humana de esquecer, que retém na memória as predições acertadas e não leva em conta as equivocadas. Cf. Francis BACON. *Novum Organum*, livro I, aforismos XXXVIII; XXXIX. In: <http://br.egroups.com>

toda e qualquer consideração.⁴²¹ Esse questionamento mostra que o filósofo não quer considerar a experiência apenas na perspectiva de seu resultado, isto é circunscrevendo-a ao aspecto teleológico. Pois, visando apenas os resultados, passa-se por cima do verdadeiro processo da experiência, o qual se dá justamente no “durante” e no “enquanto” da experiência mesma.

O que caracteriza a essência geral da experiência é que: primeiro, ela é válida enquanto não for contraditada por uma nova experiência; e, segundo, que não pode ser conhecida em uma universalidade prévia — uma vez que ela somente se atualiza nas observações individuais.⁴²²

O filósofo menciona a esplêndida imagem que Aristóteles apresenta para a lógica desse procedimento. Na lógica aristotélica, no capítulo sobre a "indução", Aristóteles descreve as percepções que se vão acumulando e que nós retemos na memória, resulta a experiência que produz a passagem a todas as formas de saber e de habilidade. Essa passagem é concebida em virtude do modo como de muitos particulares vem a constituir-se o saber do universal. Aristóteles descreve a célebre comparação de um exército em que todos fogem em pânico. A um determinado momento alguém olha para trás para ver se o inimigo está ainda em seu encalço. É então, que o primeiro soldado pára de fugir e, talvez o segundo, e, também, o terceiro. O momento no qual o primeiro pára não é ainda o final da fuga, e não é nem o momento no qual param o segundo e o terceiro. O fim é quando, sem saber bem como, a armada inteira consegue parar. O que pára é a fuga. Aristóteles diz que a *arché*, a unidade do comando, é restabelecida, e todos voltam a obedecer ao comando. Ele descreve como, a partir de muitas percepções individuais e pela retenção desses múltiplos elementos, acaba surgindo “a unidade una da experiência”. A imagem é importante porque ilustra o momento decisivo da essência da experiência. Como bem sabemos, as experiências são fugidias, não ficam paradas. Mas nessa fuga geral, quando uma determinada observação se confirma numa experiência repetida, então ela pára.⁴²³

Gadamer comenta como essa imagem ilustra o instaurar da experiência em um acontecer que não tem dono, e que a importância particular dessa ou daquela observação co-

⁴²¹ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [355-356].

⁴²² Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [356].

⁴²³ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [358].

mo tal não é decisiva para a sua instauração, mas que tudo acaba se ordenando de um modo que não pode ser compreendido.

A imagem mantém essa peculiar abertura onde se adquire a experiência, nisto ou naquilo, de repente, de improviso, e, no entanto, não sem preparação; esta continua válida até que apareça outra experiência nova, determinante não somente para isso ou para aquilo mas para tudo que seja desse gênero. Segundo Aristóteles, é essa universalidade da experiência que instaura a verdadeira universalidade do conceito e a possibilidade da ciência. A imagem ilustra como a universalidade da experiência, que é desprovida de princípios (o mero alinhamento das mesmas), acaba levando à unidade da *arché*, do princípio.⁴²⁴

Mas, que unidade é essa? Evidentemente trata-se da unidade de um universal. De uma universalidade que se refere ao comum indiferenciado de muitas observações individuais. É pela retenção dessas observações que se torna possível uma certa capacidade de previsão.⁴²⁵

Porém, a relação entre experiência, retenção e unidade da experiência gerada pelas observações permanece obscura. Gadamer menciona que, mesmo antes de Aristóteles — com Plutarco citando Anaxágoras, com Ésquilo no *Prometeu* e com Platão no *Protágoras* — o problema da *mneme* (da faculdade de retenção) já representava uma teoria estabelecida.⁴²⁶ A permanência de percepções importantes (*mone*) é claramente o motivo vinculante pelo qual o saber do universal pode elevar-se acima da experiência individual.

Diz o filósofo:

A experiência só se atualiza nas observações individuais. Não se pode conhecê-la numa universalidade prévia. [...] a experiência permanece fundamentalmente aberta para toda e qualquer nova experiência; [...] porque ela está essencialmente dependente de constante confirmação, e na ausência dessa confirmação ela se converte necessariamente em uma outra experiência diferente.⁴²⁷

O processo da experiência é, como sustenta Gadamer, essencialmente negativo. Essa negatividade é entendida do seguinte modo: o processo não pode ser descrito simplesmente como a formação, sem rupturas, de universalidades típicas; ao contrário, essa formação se

⁴²⁴ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [358].

⁴²⁵ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [356].

⁴²⁶ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [357].

⁴²⁷ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [357].

dá pelo fato de as falsas universalizações serem constantemente refutadas pela experiência e de as coisas tidas por típicas serem, por assim dizer, “destipificadas”. Isso se exprime já na própria linguagem, pois pode-se falar de experiência em duplo sentido: de um lado, as experiências que correspondem às expectativas e as confirmam; de outro, a experiência que se “faz”, independente (quando não contrária) às expectativas.

Gadamer expressa assim o sentido produtivo da negatividade da experiência:

Quando fazemos uma experiência, isso significa que até então não havíamos visto corretamente as coisas e que só agora nos damos conta de como realmente são. Assim, a negatividade da experiência possui um sentido marcadamente produtivo. Não é simplesmente um engano que é visto e corrigido, mas representa a aquisição de um saber mais amplo. [...] um saber melhor, não somente sobre si mesmo mas, também, sobre aquilo que antes se acreditava saber, isto é, sobre o universal. A negação, em virtude da qual a experiência chega a esse resultado, é uma negação determinada. A essa forma de experiência damos o nome de *dialética*.⁴²⁸

E para esse momento dialético da experiência, ele segue Hegel.

O desdobramento da argumentação é, então, o seguinte: a experiência que fazemos transforma todo o nosso saber. Como vimos, não é possível em sentido estrito fazer duas vezes a mesma experiência; e, quando a fazemos, isso significa que a possuímos. A partir desse momento, o que antes era inesperado passa a ser previsto. Somente um novo fato inesperado pode proporcionar uma nova experiência a quem já possui experiência. Desse modo, a consciência que experimenta inverte-se, ou seja, volta-se sobre si mesma. Aquele que experimenta torna-se consciente de sua experiência e, com isso, ganha um novo horizonte. É justamente esse o ponto de engate de Gadamer com Hegel.⁴²⁹

Na Introdução da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel descreve a consciência que experimenta.⁴³⁰ Para ele a experiência tem a estrutura de uma inversão da consciência, e é por isso que se constitui em um movimento dialético. A grande descoberta de Hegel é que a filosofia se cumpre em um movimento especulativo.⁴³¹

Diz Hegel: “*O princípio da experiência contém a determinação infinitamente importante de que, para aceitar e admitir um conteúdo por verdadeiro, o próprio homem deve estar*

⁴²⁸ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [359].

⁴²⁹ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [359].

⁴³⁰ Cf. Georg Friedrich HEGEL. *Fenomenologia do espírito*. Introdução, p. 73.

⁴³¹ Essa questão será retomada na análise da dialética dialógica platônica no Capítulo 4.

nele, ou, mais precisamente, deve encontrar esse conteúdo em acordo e em unidade com a certeza de si mesmo".⁴³² O conceito da experiência quer dizer precisamente que esse acordo consigo mesmo começa a instaurar-se. Essa é a inversão que ocorre à experiência, o reconhecer-se a si mesma no estranho, no outro: um saber-se.⁴³³

Como explicita Gadamer:

Para Hegel, o caminho da experiência da consciência tem que conduzir necessariamente a um saber-se a si mesmo que já não tem nada diferente ou estranho fora de si. Para ele a consumação da experiência é a 'ciência', a certeza de si mesmo no saber. [...] Por isso a dialética da experiência deve culminar na superação de toda experiência, que se alcança no saber absoluto, isto é, na identidade absoluta entre consciência e objeto.⁴³⁴

Naturalmente, aqui Gadamer está discordando de Hegel. Primeiro porque, deste modo, o saber próprio da experiência é pensado, desde o princípio, a partir de algo no qual a experiência já se encontra superada. Segundo, porque a própria experiência jamais pode ser ciência — dado que ela detém uma oposição insuperável frente ao saber e frente àquele ensinamento que provém de um saber teórico ou técnico.

Para Gadamer, a verdade da experiência contém sempre a referência a novas experiências:

[...] a pessoa a quem chamamos experimentada não é somente alguém que se tornou o que é *através* das experiências, mas também alguém que está aberto a experiências. [...] o ser pleno daquele a quem chamamos 'experimentado', não consiste em saber tudo nem em saber mais do que todo mundo. Ao contrário, a pessoa experimentada evita sempre e de modo absoluto o dogmatismo, e precisamente por ter feito tantas experiências e aprendido graças a essas é que está particularmente capacitado para voltar a fazer experiências e delas aprender. A dialética da experiência tem sua própria consumação não em um saber concludente, mas nessa abertura à experiência que é posta em movimento pela própria experiência.⁴³⁵

O conceito de experiência adquire, com Gadamer, um momento qualitativamente novo, que não se refere somente ao fato de ela instruir sobre isto ou aquilo, mas, à experiên-

⁴³² Cf. Georg Friedrich HEGEL. *Enciclopédia das ciências filosóficas*, § 7. Apud Hans-Georg GADAMER. VMI, [360].

⁴³³ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [361].

⁴³⁴ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [361].

⁴³⁵ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [361].

cia em seu todo.⁴³⁶ Quando ele afirma que é somente através de instâncias negativas que se chega a uma nova experiência, o filósofo não exclui que possamos, naturalmente, também fazer boas experiências; apenas sublinha que aquelas que nos ensinam e nos tornam experientes são, mormente, aquelas nas quais temos de nos livrar de algum tipo de expectativa: o prazer deleita e o sofrer ensina. Como na fórmula de Ésquilo: *pathei mathos*. Pelo sofrer se aprende a discernir os limites do humano e alcançar a compreensão de que as barreiras que nos separam do divino não podem ser superadas. No fundo, diz Gadamer, “*trata-se de um conhecimento religioso — aquele conhecimento a partir do qual nasce a tragédia grega*”.⁴³⁷

Experimentado, portanto, no genuíno sentido da palavra, é aquele que tem consciência dessa limitação, que sabe da inexorabilidade do tempo e da incerteza do futuro.

O homem experimentado conhece os limites de toda precisão e a insegurança de todo plano. Nele consuma-se o valor de verdade da experiência. Se o que caracteriza todas as fases da experiência é o fato de que aquele que faz a experiência possui uma abertura para novas experiências, isto valerá tanto mais para a idéia de uma experiência consumada. Nela a experiência não chega ao fim, adquirindo-se então uma forma suprema de saber (Hegel), mas ali a experiência está presente por inteiro e no sentido mais autêntico. [...] A experiência ensina a reconhecer o que é real. Conhecer o que é constitui-se, pois, no essencial resultado de toda experiência e de todo querer saber em geral; na constatação do que ‘já não pode mais ser revogado’ (Ranke).⁴³⁸

Neste sentido, fica claro que não podemos “ensinar” nada a ninguém. Só se aprende, realmente, por experiência própria. Exceto as crianças pequenas, que aprendem por imitação, tomando por modelo o comportamento dos adultos, não apenas em sua exterioridade, mas na totalidade daquilo que verdadeiramente são; e, assim sendo, podem os adultos “ensiná-las” através de sua auto-educação. Esta é, como sabemos, uma genuína, profunda e formadora experiência.

Mais que um conhecimento específico, o discernimento implica sempre um momento de um conhecimento de si — que é um aspecto necessário da experiência em sentido autêntico. A verdadeira experiência é, portanto, aquela na qual tornamo-nos conscientes de

⁴³⁶ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [362].

⁴³⁷ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [362-363].

⁴³⁸ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [363].

nossa finitude. Quem atua na História faz constantemente a experiência de que toda expectativa e planificação é, por sua vez, precária, finita e limitada; e esse reconhecimento possibilita o importante passo com o qual Gadamer explicita a relação entre a experiência hermenêutica e a tradição:

A verdadeira experiência é assim experiência da própria historicidade. Com isso, a discussão do conceito de experiência alcança um resultado que será particularmente fecundo para a nossa pergunta acerca do modo de ser da consciência da história efetual. Como autêntica forma de experiência, ela terá que refletir a estrutura geral da experiência. Assim teremos que buscar na experiência hermenêutica os elementos que antes tínhamos distinguido na análise da experiência. A experiência hermenêutica tem a ver com a tradição. É esta que deve chegar à experiência. Todavia a tradição não é simplesmente um acontecer que aprendemos a conhecer e dominar pela experiência, mas é *linguagem*, isto é, fala por si mesma como um tu.⁴³⁹

Gadamer mostra que o comportamento frente ao tu e o sentido da experiência que ali acontece ajuda na análise da experiência hermenêutica, “pois também a tradição é um verdadeiro interlocutor, ao qual estamos vinculados”.⁴⁴⁰

Partindo do cerne da experiência de nós mesmos, da historicidade da nossa finitude, o filósofo passa a refletir sobre uma experiência específica: a experiência do tu, do outro através de uma analogia no âmbito hermenêutico. Nesta analogia ele foca a análise na modificação que acontece nos elementos estruturais da experiência, enquanto experiência do tu e experiência hermenêutica. Diz o filósofo: “na experiência do tu o próprio objeto da experiência possui um caráter de pessoa, o que torna essa experiência um fenômeno moral, tanto quanto o saber adquirido nessa experiência, isto é: a compreensão do outro”.⁴⁴¹

Gadamer analisa três maneiras de vivenciar essa experiência do tu. A primeira é a que poderia ser chamada, em um sentido instrumental, de “conhecer pessoas”. A partir de uma observação que detecta elementos típicos no comportamento do outro busca-se prever suas atitudes, compreendendo-o da mesma maneira que compreendemos qualquer processo típico dentro do nosso campo de experiência.

Assim, ele elucida:

⁴³⁹ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [363].

⁴⁴⁰ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [364].

⁴⁴¹ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [364].

Seu comportamento nos serve como meio para nossos fins, como qualquer outro meio. Moralmente falando, esse comportamento expressa o egoísmo puro e simples que contradiz a determinação moral humana de jamais usar o outro como meio, mas de reconhecê-lo sempre como um fim em si (Kant).⁴⁴²

Aplicando-a ao problema hermenêutico essa forma de relacionar-se com o tu corresponde a fé ingênua no método e na objetividade alcançada por este. Aquele que compreende assim a tradição, converte-a em objeto e reduz a experiência hermenêutica a uma interpretação teleológica.

Uma segunda maneira de experimentar e compreender o tu consiste em reconhecê-lo como pessoa, compreendendo-o em uma auto-referência. Esta auto-referência procede da aparência dialética que a relação eu-tu possui — uma relação que não é imediata, mas reflexiva.

Como diz Gadamer:

Toda pretensão implica necessariamente uma pretensão oposta. Assim surge a possibilidade de que cada parte da relação salte reflexivamente por sobre a outra. Pretende-se conhecer por si mesmo a pretensão do outro; e, inclusive, compreendê-lo melhor do que ele mesmo se compreende. Quando se compreende o outro e se pretende conhecê-lo, se lhe subtrai, na realidade, toda a legitimação de suas próprias pretensões. A pretensão de compreender o outro antecipando-se-lhe, cumpre a função de manter a distância a pretensão do outro.⁴⁴³

O correlato dessa experiência do tu no âmbito hermenêutico é o que no historicismo se costuma chamar de *consciência histórica*. Do mesmo modo que a compreensão do tu sabe do outro como pessoa, a consciência histórica sabe da alteridade do passado como um outro. Assim, a consciência histórica que quer compreender a tradição não pode, segundo Gadamer, abandonar-se à forma de trabalho da metodologia crítica com a qual se aproxima das fontes, como se ela fosse suficiente para proteger contra a intromissão de seus próprios juízos e preconceitos.⁴⁴⁴

⁴⁴² Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [364].

⁴⁴³ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [365].

⁴⁴⁴ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [366-367].

O fato de estar na tradição não restringe a liberdade do conhecer: é, antes, o que a torna possível. Esse conhecimento e reconhecimento é o que perfaz a terceira e mais elevada maneira da experiência hermenêutica:

[...] a abertura à tradição, própria da *consciência da história efetual* (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*). Também ela tem um autêntico correlato na experiência do tu. Como vimos, na relação inter-humana o que importa é experimentar o tu realmente como um outro, isto é, não passar ao largo de suas pretensões e permitir que ele nos diga algo. Para tal é necessário abertura.⁴⁴⁵

Uma abertura mútua, sem a qual não pode existir um verdadeiro vínculo humano. O correlato da experiência hermenêutica aqui é deixar valer a tradição em suas próprias pretensões, e não no sentido de mero reconhecimento da alteridade do passado. É reconhecer que ela tem algo a nos dizer. Esse modo de relacionar-se com a tradição caracteriza a consciência da História efetual.⁴⁴⁶

3. 4. O efeito do “trabalho da História” no ato do compreender.

Após ter superado o instrumentalismo da consciência histórica em polêmica com o historicismo, especialmente com Dilthey, Gadamer apresenta na análise da experiência histórica o seu conceito de *Wirkungsgeschichte*. Este conceito, axial em *Verdade e Método*, possibilita uma nova consciência, tanto da experiência histórica como daquela lingüística.

A análise do complexo significado dessa palavra ajuda a avaliar melhor a sua importância na hermenêutica filosófica. A expressão que Gadamer emprega já era conhecida na crítica literária do século XVIII: ‘*Wirkungsgeschichte*’ nomeava a disciplina auxiliar que se ocupava dos fatos e circunstâncias subjacentes a determinada obra, suas recensões, os diversos modos pelos quais são lidos e analisados os textos e a recepção pela crítica. Para estudar uma obra ou um evento é, sem dúvida, oportuno ter presentes os efeitos na História. Guiado pelo intuito ingênuo de separar a obra original da sua recepção e estudá-la com plena objetividade, o historicismo atribuía grande interesse pela “história dos eventos” relacionados à obra. É justamente contra tal presunção de consciência que Gadamer apresenta o princípio da *Wirkungsgeschichte*:

⁴⁴⁵ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [367].

⁴⁴⁶ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [368].

Quando procuramos compreender um fenômeno histórico a partir da distância histórica que determina nossa situação hermenêutica como um todo, nós nos encontramos sempre sob os efeitos dessa história efetual. Ela determina de antemão o que se nos mostra questionável e se constitui em objeto de investigação. E, cada vez que tomamos o fenômeno imediato como toda a verdade, esquecemos praticamente [...] toda a verdade deste fenômeno.⁴⁴⁷

Gadamer quer enfatizar a necessidade de nos conhecermos melhor e de reconhecermos que os efeitos da história efetual operam em toda compreensão — estejamos ou não conscientes disso. Na suposta ingenuidade da nossa compreensão, na qual nos guiamos pelo padrão da compreensibilidade, o outro mostra-se a partir do de si mesmo, e isso de tal modo que já não se distingue o que é próprio e o que é outro. O que não significa, de modo algum, que essa consciência possa dar-se de modo absoluto.

Diz Gadamer:

A afirmação de que a História efetual pode chegar a tornar-se completamente consciente é tão híbrida como a pretensão hegeliana de um saber absoluto, em que a História chegaria à completa auto-transparência e se elevaria até o patamar do conceito. Ao contrário, a consciência histórico-efetual é um momento da realização da própria compreensão.⁴⁴⁸

Analisando o complexo significado desta palavra, Di Cesare busca compreender por que ela expressa um ponto de virada na hermenêutica filosófica. A filósofa comenta que traduzir *Wirkungsgeschichte* como “História dos efeitos” e *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein* como “consciência da determinação histórica” não evidencia o importante nexos entre os dois conceitos.

[...] a ‘história dos efeitos’ privilegia o sentido pré-gadameriano do termo, isto é, aquele da história da recepção, uma história que se pode conhecer e questionar. Mas é claro que Gadamer está buscando dizer algo novo. Para alcançar este novo é preciso focar a atenção em *Wirkung*, que significa ‘efetuado’, ‘produzido’, ‘operado’, mas também ‘produzir’, ‘efetuar’; refere-se não somente ao resultado da atividade, mas à atividade mesma. Assim, *Wirkung* é um sinônimo de *wirken*, ou seja, agir, fazer, ou mesmo trabalhar.⁴⁴⁹

⁴⁴⁷ Cf. Hans-Georg GADAMER, VM I [305-306].

⁴⁴⁸ Cf. Hans-Georg GADAMER, VM I [306].

⁴⁴⁹ Cf. Donatella DI CESARE. *Gadamer*, p.131. Já a tradução brasileira “História efetual” e “consciência histórico-efetual” parece contemplar esse sentido mais amplo.

Grondin emprega na tradução francesa a expressão ‘travail de l’histoire’.⁴⁵⁰ Também em português o termo “trabalho” restitui a duplicidade da expressão alemã. De um lado indica o produto, e de outro, o agir. Di Cesare comenta que a expressão “travail” traz em si a negatividade de um padecer:

[...] um ‘trabalho’ de parto com o qual a história produz frutos imprevisíveis deixando um rastro de si. No seu trabalho a história está escrevendo e reescrevendo os traços que tornam legível, e não obstante irremediavelmente ausente, o passado. É por este caminho que a história nos alcança — e nós somos envolvidos porque o seu operar nos invade muito mais do que a nossa consciência possa presumir. Justamente isto significa aqui *Wirkung*, ou seja, que a história continua operando para além da consciência que nós podemos ter disso.⁴⁵¹

Um operar cego e silencioso, sem uma finalidade (*telos*) e destinado a permanecer com frequência inconsciente; para dizer com Gadamer: “mais ser [...] que consciência.”⁴⁵²

Portanto, longe de reduzir-se à “história dos efeitos” ou aos “efeitos da história”, a *Wirkungsgeschichte* é este “entrelaçamento” sempre operante no qual a consciência é envolvida e enredada. A trama que a história vem tecendo atua também lá onde nada pode ser advertido ou pressagiado. O emaranhado que a penetra, que é a sua substância, a consciência não poderá nunca apreender. É *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*, consciência que sabe ser produzida, elaborada, trabalhada pela História; e não pode subtrair-se aos efeitos que a História produz, porque não pode nunca alcançar um além da História de onde observá-la.⁴⁵³

A consciência da História efetual forma parte, ela própria, do efeito; é preciso admitir que toda consciência aparece essencialmente sob a possibilidade de elevar-se acima daquilo de que é consciência. A estrutura da reflexividade está dada fundamentalmente em toda forma de consciência; e deve valer também para a consciência da História efetual.⁴⁵⁴

Como diz Gadamer:

⁴⁵⁰ Cf. Jean GRONDIN. *La conscience du travail de l’histoire et le problème de la vérité en herméneutique*. In: GRONDIN. *L’horizon herméneutique de la pensée contemporaine*. Paris: Vrin, 1993, pp. 213-233.

⁴⁵¹ Cf. Donatella DI CESARE. *Gadamer*, pp.131-132.

⁴⁵² Cf. Hans-Georg GADAMER, VM II [241].

⁴⁵³ Cf. Hans-Georg GADAMER, VM I [352].

⁴⁵⁴ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [347].

Uma real consciência histórica sabe antes de tudo ser, ela mesma, histórica. O que configura esta historicidade é, principalmente, a coincidência entre o saber histórico e o ser histórico. A historicidade é também o que caracteriza o objeto e o processo do saber histórico: não existe separação entre o fato histórico e os seus significados. O fato identifica-se com a história de seus efeitos. [...] A interpretação de um fato, por sua essencial historicidade, acontece dentro do fluxo das interpretações e a cresce. Esta consciência evita tanto o objetivismo histórico e a sua confiança incondicionada no método, como o saber absoluto, onde a História alcança a sua plena auto-transparência. A partir da própria situação essa consciência sabe que “ser histórico significa não poder nunca mais resolver-se totalmente em auto-transparência”.⁴⁵⁵

O filósofo sabe o quanto soa hegeliano, em demasia, falar que “a História tem consciência de si”, uma vez que esta é o resultado do seu operar. Isso faz pensar em uma ontologização da História, como se ela fosse uma espécie de potência autônoma, uma consciência gigantesca, hipostasiada, que engloba em si qualquer outra.

Existem, sim, como bem distingue Di Cesare, dois sentidos possíveis para a expressão em alemão *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*: um, dado pelo genitivo objetivo: uma consciência que sabe da própria historicidade, que sabe ser situada.⁴⁵⁶ E outro, pelo genitivo subjetivo atribuível à “consciência do trabalho da História”; um sentido metafórico que reenvia a consciência comum que o trabalho da História vem produzindo e que ultrapassa a consciência subjetiva.

Di Cesare clarifica:

A esta última não está fechada à interação dialógica, mas seu além é também o seu limite. É isso então, talvez, o efeito mais importante produzido pelo operar da História: exhibir à consciência moderna o seu limite, a sua impossibilidade de ser auto-consciência. Mas essa consciência que, mais que saber de si, sabe do próprio limite, talvez devesse ser chamada com outro nome. O que teria a vantagem de evitar as conotações idealísticas que ecoam no conceito de consciência. O nome que Gadamer propõe e ao qual dará sempre mais espaço, principalmente nos últimos escritos, é ‘vigilância’ (*Wachsamkeit*). Ser vigo é o modo que a hermenêutica filosófica escolhe para dizer ser consciente.⁴⁵⁷

⁴⁵⁵ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [352].

⁴⁵⁶ Cf. Donatella DI CESARE. *Gadamer*, p.132.

⁴⁵⁷ Cf. Donatella DI CESARE. *Gadamer*, p.133. Com tal, Di Cesare menciona uma importante modificação que foi adicionada na última revisão de *Verdade e Método*: lá onde se refere ao “ato de compreender” que se realiza na História em uma “fusão de horizontes” (*Horizontverschmelzung*), aquele do passado e aquele do presente, Gadamer emprega a expressão “tarefa” (*Aufgabe*). A palavra “fusão” possibilitou muitos mal-

Em relação ao primeiro caso, da consciência que sabe ser situada, deve-se sublinhar a sutileza existencial dada pelo conceito de “situação” que Gadamer retoma da filosofia de Jaspers:

Esta consciência sabe não apenas pertencer ao horizonte de uma época, mas também ser em um ponto no espaço e no tempo, aquele da própria situação, do qual não pode sair senão para passar a outra situação — sem poder portanto superar o seu ser situada. [...] Longe de fechá-la na unilateralidade de uma perspectiva intransponível, o trabalho da História, enquanto a enreda e envolve na trama que vem tecendo, abre à consciência a possibilidade do diálogo infinito com a tradição.⁴⁵⁸

Mas que classe de consciência é esta? Aqui está o problema decisivo. A exigência da hermenêutica somente parece satisfazer-se na infinitude do saber, na mediação pensante da totalidade da tradição com o presente. Gadamer entende que o historicismo encontra a sua legitimação na posição de Hegel, e pergunta se sua própria tentativa de uma hermenêutica histórica consegue manter-se livre da pretensão metafísica da filosofia da reflexão e justificar a legitimidade da experiência hermenêutica.

Somente estaremos em condição de liberar o problema da hermenêutica histórica das conseqüências híbridas do idealismo especulativo, se não nos contentarmos apenas com um abrandamento irracional do mesmo, mas soubermos reter a verdade do pensamento hegeliano. Trata-se, portanto, de pensar a consciência da História efetual de maneira que a consciência do efeito não acabe reduzindo a imediatez e superioridade da obra a uma simples realidade reflexiva. É preciso pois pensar uma realidade capaz de pôr limites à onipotência da reflexão.⁴⁵⁹

A conhecida polêmica de Hegel contra a “coisa em si” kantiana pode tornar isto mais claro.⁴⁶⁰ Quando Kant, pela crítica, impôs limites à razão, restringindo a aplicação das categorias aos objetos da experiência possível, acabou declarando que a coisa em si que sub-

entendidos, pois motivou erroneamente a se pensar em uma “tarefa do compreender”; como se para a hermenêutica o compreender fosse um exercício metodológico. Na última revisão que fez, Gadamer substituiu essa palavra por ‘vigilância’ (*Wachsamkeit*). Quanto a “vigilância da consciência histórico-efetual” ver principalmente GADAMER. GW1 [312].

⁴⁵⁸ Cf. Donatella DI CESARE. *Gadamer*, pp.132-133.

⁴⁵⁹ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [348].

⁴⁶⁰ Cf. Friedrich HEGEL. *Enciclopédia*, § 60.

jaz aos fenômenos, em princípio, não é passível de conhecimento. A argumentação dialética de Hegel argumenta, contra isso, que, ao impor esse limite e distinguir entre fenômeno e coisa em si, a razão demonstra, na realidade, que essa diferença é constitutiva da própria razão. Assim, a consciência não alcança o que seria um limite para si mesma, mas ao colocar esse limite permanece antes totalmente em si mesma, uma vez que isso significaria que ela já o superou.

A dialética do limite se caracteriza por ser somente enquanto se supera. Da mesma maneira, o ser em si que caracteriza a coisa em si, diferenciando-a de sua manifestação, somente é em si para nós. O que na dialética do limite aparece em sua generalidade lógica se especifica para a consciência na experiência de que o ser em si, distinto da consciência, é o outro de si mesma, e que só é conhecido em sua verdade quando é conhecido como si mesmo (*Selbst*), ou seja, quando sabe a si mesmo na perfeita autoconsciência absoluta.⁴⁶¹

Mas até que ponto a superioridade dialética da filosofia da reflexão corresponde a uma verdade pautada na coisa em questão? Ou será que gera tão somente uma aparência formal? Argumentação da filosofia da reflexão não pode, porém, ocultar que a crítica contra o pensamento especulativo, exercido do ponto de vista da limitada consciência humana, contém algo de verdade.⁴⁶² Gadamer afirma que foi Platão quem viu com clareza que não existe nenhum critério argumentativamente suficiente para distinguir entre um uso verdadeiramente filosófico de um discurso e um uso sofista. Ele demonstra que o mero fato de refutar formalmente uma teoria não exclui necessariamente sua verdade.

O modelo original da argumentação vazia é a pergunta sofisticada de como se pode perguntar algo que não se conhece. É interessante notar que essa objeção sofisticada formulada por Platão no *Menon* não é superada por uma solução argumentativamente superior, mas apenas fazendo um apelo ao mito da preexistência da alma. É um apelo bastante irônico, pois, na realidade, o mito da preexistência e da reminiscência, destinado a resolver o enigma do perguntar e do buscar, não lança mão de uma certeza religiosa, mas se fundamenta na certeza da alma que busca o conhecimento que se impõe frente à vacuidade das argumentações formais.⁴⁶³

Entretanto, como Gadamer observa com Hegel, não há fundamentação mítica da filosofia; é a razão, em última análise, que se fundamenta a si mesma. A confrontação com

⁴⁶¹ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [348-349].

⁴⁶² Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [350].

⁴⁶³ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [351]. Ver, também: PLATÃO. *Menon*, 80d.

Hegel torna-se, segundo Gadamer, muito importante para o problema hermenêutico, uma vez que, em sua *Fenomenologia do Espírito*, o pensamento de Hegel perpassou toda a dimensão histórica, onde se enraíza o problema da hermenêutica.⁴⁶⁴

Assim, Gadamer busca determinar a estrutura da consciência da História efetual a partir da perspectiva de Hegel e procurando distingui-la de sua própria perspectiva. Como entende Gadamer, a vida do espírito consiste em reconhecer a si mesmo no ser do outro.

O espírito, orientado para o conhecimento de si mesmo, vê-se dividido com o “positivo” que lhe aparece como estranho e deve aprender a reconciliar-se com ele e, também, consigo mesmo. Na medida em que essa reconciliação constitui o trabalho histórico do espírito consiste numa *experiência* que experimenta a realidade e é ela própria real.⁴⁶⁵

E experimenta a realidade como horizonte do presente que está em processo de constante formação, dado que estamos obrigados a pôr constantemente à prova todos os nossos preconceitos.⁴⁶⁶ Parte desta prova é, como sustenta Gadamer, o encontro com o passado e a compreensão da tradição da qual nós mesmos procedemos; pois o horizonte do presente não se forma à margem do passado. Compreender é sempre um processo de fusão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos.⁴⁶⁷

No entanto, se na realidade não existem horizontes que se destacam uns dos outros, porque falar então de “fusão” e não simplesmente da formação desse horizonte único que lança sua fronteira às profundidades da tradição?

Gadamer explica assim:

Todo encontro com a tradição realizado graças à consciência histórica experimenta por si mesmo a relação de tensão entre texto e presente. A tarefa hermenêutica consiste em não dissimular essa tensão em uma assimilação ingênua, mas em desenvolvê-la conscientemente. Esta é a razão porque o comportamento hermenêutico está obrigado a projetar um horizonte que se distinga do presente. A consciência histórica tem consciência de própria alteridade e por isso destaca o horizonte da tradição de seu próprio horizonte.⁴⁶⁸

⁴⁶⁴ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [351].

⁴⁶⁵ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [352].

⁴⁶⁶ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [311].

⁴⁶⁷ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [311].

⁴⁶⁸ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [311].

Mas, por outro lado, ela mesma é uma espécie de superposição sobre uma tradição que continua atuante, que dinamicamente recolhe o que acaba de destacar a fim de intermediar-se consigo mesma na unidade do horizonte histórico assim conquistado. Ela é o processo de transmissão do passado que, quando não é transmitida, petrifica-se e extingue-se. “Estamos constantemente em transmissão. [...] A nossa consciência histórica é sempre atravessada por uma multiplicidade de vozes nas quais ressoa o passado”.⁴⁶⁹

Participamos de um diálogo ininterrupto no qual se perpetua a tradição e onde nosso próprio ser define-se nesta participação.

3. 5. A relação entre compreender e aplicar

“*Compreender significa sempre, necessariamente, aplicar.*”

Gadamer. VMI, [312].

Gadamer amplia as fronteiras do compreender com o objetivo de recuperar a unidade das disciplinas hermenêuticas e mostrar que a aplicação é o fio que as une. O compreender expressa a aplicação de algo geral a uma situação concreta e particular, — o que é explicitado de modo exemplar pela ética aristotélica. Como se mostra, a seguir, ao tratar a relação entre compreender e aplicar o filósofo tem dupla intenção: primeiro recuperar a “aplicação” — que o Romantismo e a epistemologia pós-romântica excluíram do processo do compreender — e, segundo, considerar a compreensão, a explicação e a aplicação não como momentos separados, mas como constitutivos de um processo unitário.

O filósofo recorda que a aplicação, antes de Schleiermacher, constituía parte integrante do processo interpretativo. O problema hermenêutico consistia em distinguir uma “*subtilitas intelligendi*” — a compreensão — de uma “*subtilitas explicandi*” — a interpretação — e, mais tarde, durante o pietismo, especialmente com Johann Jakob Rambach (1693-1735), que acrescentou como terceiro componente, a “*subtilitas applicandi*” — a aplica-

⁴⁶⁹ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [310]; [330].

ção.⁴⁷⁰ No entender de Gadamer, esses três momentos perfazem o modo de realização da compreensão. Gadamer sublinha o fato de que eles recebam o nome de *subtilitas*, isto é, “que se compreendam menos como um método sobre o qual se dispõe do que como uma aptidão que requer uma particular finura de espírito”, para evidenciar que o compreender não é um procedimento guiado por regras, mas, sim, uma acuidade ligada à tradição e ao senso comum.⁴⁷¹

O Romantismo reconhece a unidade interna de *intelligere* e *explicare*, e sustenta que a interpretação não é um ato posterior e ocasionalmente complementar à compreensão. Compreender é sempre interpretar, e a interpretação é a forma explícita da compreensão. Mas esta íntima fusão entre compreensão e interpretação eliminou do contexto da hermenêutica o terceiro momento da problemática, a *aplicação*.⁴⁷²

As reflexões gadamerianas, no entanto, mostram que “na compreensão, sempre ocorre algo como uma aplicação do texto a ser compreendido à situação atual do intérprete”.⁴⁷³ Gadamer dá um passo além da hermenêutica romântica e considera como um processo unitário não somente a compreensão e interpretação, mas também a aplicação.⁴⁷⁴ O que não significa que ele tenha feito um retorno à distinção tradicional do pietismo.

Gadamer sustenta que, “para compreender adequadamente o texto, a lei ou a mensagem de salvação — isto é, compreendê-lo de acordo com as pretensões que apresenta, deve-se compreendê-lo em cada situação concreta de uma maneira nova e distinta. Compreender é sempre também aplicar”.⁴⁷⁵

Ninguém poderá encenar um drama, recitar um poema ou executar uma composição musical se não o fizer compreendendo-lhe o sentido originário(básico?) e mantendo-o como referência de sua reprodução ou interpretação. De fato, tanto é assim que só compreendemos

⁴⁷⁰ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [312]. Di Cesare afirma que de fato, Rambach menciona a *applicatio* apenas na última parte da sua obra *Institutiones hermeneuticae sacrae* de 1723. Cf. Donatella DI CESARE. *Gadamer*, p. 135, nota 20.

⁴⁷¹ Como já mencionava Vico. Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [312].

⁴⁷² Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [312-313].

⁴⁷³ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [313].

⁴⁷⁴ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [313].

⁴⁷⁵ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [314].

realmente algo quando conseguimos falar sobre esse algo; ou, mais precisamente, somente quando vamos falar sobre o assunto em questão é que percebemos as lacunas da nossa compreensão ou evidenciamos uma incompreensão.

Di Cesare comenta que a retomada do conceito de *applicatio* comporta uma mudança de paradigma da hermenêutica que torna secundário o valor cognitivo do compreender, enquanto destaca o seu valor prático. Esta mudança de paradigma produz também uma mudança do modelo disciplinar, que não é mais constituído da interpretação histórico-filológica, mas da hermenêutica teológica e daquela jurídica.⁴⁷⁶

Se na hermenêutica sacra e na jurídica o momento da aplicação é evidente, o mesmo não acontece com a hermenêutica filológica e com a histórica. Na hermenêutica sacra, o momento da compreensão requer aquele da explicação e o da aplicação, pois não seria possível interpretar a Sagrada Escritura sem saber aplicá-la à situação presente.

Recuperar o conceito de aplicação significa para Gadamer mover-se da hermenêutica teológica e daquela jurídica para repensar a Filologia e a História. Será talvez esse novo modelo a revelar que a hermenêutica não é uma forma de domínio, mas uma forma de serviço como mostra a aplicação à palavra de Deus ou aquela da vontade da Lei e, em geral, a todas aquelas formas interpretativas nas quais aplicar é também aplicar-se, concentrar-se, dedicar-se e quase consagrar-se a isso que se deve fazer valer.⁴⁷⁷

O passado que se apresenta ao historiador é o produto do trabalho da História, isto é, já é a aplicação à qual nem mesmo a História se subtrai. O compreender revela-se no modo de operar (*Wirkung*) e é consciente de ser um tal operar. É nessa consciência da determinação histórica, presente em todo compreender e explicitada na aplicação, que pode ser recuperada a unidade das disciplinas hermenêuticas.

O núcleo do problema hermenêutico mostra que a tradição deve ser compreendida cada vez de modo diferente. Assim sendo, Gadamer indica que, do ponto de vista lógico, o que está em questão é a relação entre o geral e o particular. Compreender passa a ser um caso especial da aplicação de algo geral a uma situação concreta e particular.⁴⁷⁸

⁴⁷⁶ Cf. Donatella Di Cesare, *Gadamer*, pp. 135-136.

⁴⁷⁷ Cf. Donatella Di Cesare, *Gadamer*, p. 136.

⁴⁷⁸ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [317].

Com isso a ética aristotélica ganha especial relevância para Gadamer, pois Aristóteles trata da apreciação correta do papel que a razão deve desempenhar na atuação ética: “Ali razão e saber não estão separados do ser que veio a ser, mas são determinados por esse e determinantes para esse ser”.⁴⁷⁹

Segundo Gadamer, Aristóteles funda a ética como uma disciplina autônoma frente à metafísica.

Criticando como uma generalidade vazia a idéia platônica do bem, contrapõe-lhe a questão pelo humanamente bom, isto é, aquilo que é bom para o agir humano. Na linha desta crítica, torna-se exagerado equiparar virtude e saber, *areté* e *logos*, como ocorria na teoria socrático-platônica das virtudes. Aristóteles recoloca-os na sua verdadeira medida, mostrando que o elemento que sustenta o saber ético do homem é a *orexis*, a ‘aspiração’, e sua elaboração em uma atitude firme (*hexis*). Já em seu nome o conceito de ética guarda uma relação com essa fundamentação aristotélica da *areté*, no exercício e no *ethos*.⁴⁸⁰

O problema, como indica Gadamer, é saber como pode se dar um saber teórico sobre o ser ético do homem. “Se o que é bom para o homem se dá cada vez na concreção da situação prática em que ele se encontra, então o saber ético deve chegar a discernir de certo modo o que é que esta situação concreta exige dele”.⁴⁸¹ Aqui aflora um problema moral, pois “pertence à estrutura essencial do fenômeno ético o fato de que aquele que atua deve saber e decidir por si mesmo e não permitir que lhe arrebatem essa autonomia por nada.”⁴⁸²

Em sua ética, Aristóteles considera essa relação especial entre ser ético e consciência ética. O saber ético, como é descrito pelo filósofo, não é evidentemente um saber objetivo. Aquele que sabe não está frente a uma constelação de fatos, que basta constatar, mas é atingido diretamente por aquilo que ele conhece. É algo que ele deve fazer.⁴⁸³

Gadamer afirma que a delimitação operada por Aristóteles entre saber ético da *praxis* e saber teórico da *episteme* é muito simples, sobretudo se levarmos em conta que,

⁴⁷⁹ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [317].

⁴⁸⁰ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [317]. Ver também: *A idéia do Bem entre Platão e Aristóteles*. SP 2, pp. 151-171.

⁴⁸¹ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [318].

⁴⁸² Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [318].

⁴⁸³ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [319]. A referência de Gadamer aqui é o sexto livro da *Ética à Nicômaco*.

para os gregos, a ciência, — representada pelo paradigma da matemática — é um saber do inalterável, que repousa sobre a demonstração e que, *ipso facto*, qualquer um pode aprender.⁴⁸⁴

O problema do saber ético que ocupa Aristóteles é que este é o saber que deve orientar o fazer. O direcionamento que o saber imprime ao fazer aparece sobretudo, e de maneira exemplar, aí onde os gregos falam de *techne*, da habilidade do artesão que sabe produzir coisas determinadas.

A questão é sabermos se também o saber moral é um saber deste tipo, isto é, um saber sobre como cada um deve produzir a si mesmo. Será que devemos aprender a fazer de nós mesmos o que devemos ser, tal como o artesão aprende a fazer, segundo seu plano e vontade, o que deve ser? Será que o humano projeta a si mesmo segundo seu próprio *eidos*, tal como o artesão traz em si o *eidos* do que quer fabricar e sabe reproduzi-lo no material? Sócrates e Platão aplicaram de fato o conceito de *techne* ao conceito de homem, e não se pode negar que com isso descobriram algo de verdadeiro.⁴⁸⁵

Mas, ainda que Gadamer acene para a correspondência existente entre a perfeição da consciência ética e a perfeição do poder-produzir, a *techne*, ele sublinha que elas não são a mesma coisa.⁴⁸⁶ O filósofo evidencia que essas duas formas de saber contêm a mesma tarefa de aplicação, a qual ele considera ser a dimensão problemática central da hermenêutica. Naturalmente, “aplicação” não significa a mesma coisa em ambos os casos, mas, como saber, ele jamais cessa de visar a práxis.

O que se adquire na *techne* é um verdadeiro domínio da coisa, e é isso, de certo modo, o que se exige também do saber ético, no qual a mera experiência não é suficiente para uma decisão eticamente correta. É evidente que o ente humano não dispõe de si mesmo como o artesão dispõe da matéria com a qual trabalha. Não pode produzir-se a si mesmo da mesma forma que pode produzir outras coisas. Logo, o saber que se tem de si mesmo em seu ser ético deve ser diferente e destacar-se claramente em relação ao saber que guia um determinado produzir. Gadamer indica que Aristóteles formula essa diferença de modo audaz e único, chamando a esse saber de ‘saber-se’, isto é, um saber para si.⁴⁸⁷

⁴⁸⁴ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [319].

⁴⁸⁵ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [320].

⁴⁸⁶ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [321].

⁴⁸⁷ ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*, Z 8, 1141 b33, 1142 a30.

Empregando a expressão peculiar “saber-se”, Aristóteles formula uma dupla delimitação.⁴⁸⁸ Primeiro, a delimitação desse saber frente a um saber técnico — que determina ontologicamente o “objeto” desse saber não como algo geral que sempre é como é, mas como algo único que pode ser também de outra maneira. E a delimitação da tarefa da decisão ética, que deve discernir e aprender o que é correto na situação concreta.⁴⁸⁹

Como é possível, então, que este seja um saber completamente diferente, uma vez que também ele deve lançar mão e escolher os meios adequados e orientar o agir tão reflexivamente quanto o artesão? Da análise aristotélica da *phronesis*, Gadamer extrai três momentos que respondem a essa pergunta.

O primeiro mostra que uma *techne* se aprende, e pode ser esquecida; mas o saber ético não pode ser aprendido nem esquecido. Por isso o conceito de aplicação é tão problemático, pois só se pode aplicar o que já se possui previamente. E o saber ético nós não o possuímos primeiro para depois aplicá-lo à situação concreta. Não podemos apropriar-nos ou não dele do mesmo modo como podemos escolher ou deixar de escolher uma habilidade objetiva, uma *techne*. Sem dúvida, a imagem que formamos sobre o que devemos ser, nossos conceitos de justo e injusto, de coragem, dignidade, solidariedade, decência, etc., são, de certo modo, imagens diretrizes pelas quais nos guiamos. Mas há uma diferença fundamental entre elas e a imagem diretriz que, por exemplo, representa, para um artesão, o desenho de um objeto que ele deve fabricar.⁴⁹⁰ O fato é, como indica Gadamer, que “o justo parece estar determinado num sentido absoluto, pois está formulado nas leis e contido nas regras gerais de comportamento da ética, que apesar de não estarem codificadas, têm uma determinação precisa e uma vinculação universal”.⁴⁹¹

Gadamer apresenta então a questão específica do direito natural, desenvolvida *in extenso* por Aristóteles, que, em sua significação fundamental, vale para todos os conceitos que o homem tem com respeito ao que ele deve ser, e não somente para o problema do direito.

⁴⁸⁸ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [321].

⁴⁸⁹ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [321].

⁴⁹⁰ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [322].

⁴⁹¹ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [323].

Todos esses conceitos não são um ideal arbitrário, condicionado por convenção, mas em meio à grande variedade dos conceitos morais dos diversos tempos e povos, também aqui existe algo como uma natureza da coisa. Isso não quer dizer que essa natureza da coisa, por exemplo, o ideal de bravura, seja um padrão fixo que se possa conhecer e aplicar por si mesmo.⁴⁹²

Essas representações da natureza das coisas não são, como indica Gadamer, “normas escritas nas estrelas ou que detêm algum lugar fixo em um universo ético natural que bastaria descobrir; tampouco são meras convenções; são, sim, determinadas através da aplicação que a consciência moral faz delas.”⁴⁹³

O segundo momento da análise aristotélica da *phronesis* torna patente uma modificação fundamental da relação conceitual entre meios e fins, pela qual se distingue o saber ético do saber técnico.

Quando há uma *techne*, é preciso que a aprendamos, reconhecendo, para tal, os meios idôneos. O saber ético, ao contrário, requer sempre, iniludivelmente, essa deliberação interior. Ainda que se pense esse saber em um estado de perfeição ideal, esta seria a perfeição dessa deliberação consigo mesmo (*euboulia*) e não um saber do tipo técnico.⁴⁹⁴

A relação entre meio e fim não permite que se disponha aqui, de antemão, de um conhecimento dos meios idôneos, e isso porque o saber do fim adequado não representa mero objeto de um saber. Não existe uma determinação prévia daquilo em que se orienta a vida no seu todo.⁴⁹⁵

Gadamer indica que “a *phronesis* não é a mera capacidade de eleger os meios corretos, mas é propriamente uma *hexis* ética que tem em vista também o *telos*, pelo qual se orienta aquele que atua, em virtude de seu ser ético”.⁴⁹⁶

O fim pelo qual pautamos o todo de nossa vida e o seu desenvolvimento nas representações éticas que guiam nossas ações, como descreve Aristóteles em sua ética, não pode

⁴⁹² Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [325].

⁴⁹³ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [326].

⁴⁹⁴ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [326].

⁴⁹⁵ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [326].

⁴⁹⁶ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [326], nota 260.

ser objeto de um saber simplesmente “ensinável”,⁴⁹⁷ assim como não existem meras considerações sobre a idoneidade dos meios que sirvam para alcançar os fins éticos, já que a ponderação dos meios é, ela mesma, uma ponderação ética, e só através dela se concretiza, por sua vez, a correção ética do fim adequado. O saber-se, de que fala Aristóteles, se determina precisamente pelo fato de conter a aplicação completa: um saber do que é em cada caso.⁴⁹⁸

Portanto, a peculiaridade do saber ético abrange de modo especial os meios e os fins, e com isso distingue-se do saber técnico. Ele contém em si mesmo, segundo Gadamer, a forma fundamental da experiência.⁴⁹⁹

Como terceiro momento da análise aristotélica da *phronesis*, Gadamer sublinha que o saber-se da reflexão ética possui, de fato, uma relação para consigo mesmo muito característica. Pois, junto à *phronesis* — a “virtude da ponderação reflexiva”, a sabedoria prática — aparece a compreensão.

A compreensão (*Verständnis*) é introduzida como uma modificação da virtude do saber ético, na medida em que aqui já não se trata de mim mesmo, que devo agir. Segundo isso, “synesis” significa a capacidade de julgamento ético. Elogia-se, portanto, a compreensão de alguém, quando ele, julgando, consegue deslocar-se completamente para a plena concreção da situação em que o outro deve atuar.⁵⁰⁰

O homem que compreende não sabe nem julga a partir de um simples estar postado frente ao outro sem ser afetado, mas a partir de uma pertença específica que o une com o outro, de modo que é afetado com ele e pensa com ele.⁵⁰¹

Gadamer emprega a análise aristotélica como uma espécie de modelo dos problemas inerentes à tarefa hermenêutica. Compreender é sempre uma concretização, mas uma concretização pautada na observância de uma distância hermenêutica.⁵⁰²

O sentido da aplicação já está antecipado em toda forma de compreensão. Diz o filósofo: “A aplicação não é o emprego posterior de algo universal, compreendido primeiro

⁴⁹⁷ Cf. Sobretudo *Ética a Nicômaco*, Z 10, 1142 b33; 1141 b15.

⁴⁹⁸ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [327].

⁴⁹⁹ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [328].

⁵⁰⁰ Cf. ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*, Z 11. *Apud* GADAMER, VMI, [328].

⁵⁰¹ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [328].

⁵⁰² Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [341].

em si mesmo e depois aplicado a um caso concreto. É, antes, a verdadeira compreensão do próprio universal [...] é uma forma de efeito, e se sabe a si mesma como tal efeito.”⁵⁰³

O compreender é, portanto, a forma e a condição de uma filosofia que se sabe finita e que, como tal, não pode ser senão hermenêutica.

3. 6. Um horizonte histórico circunscrito à finitude

A questão da História, como evidencia Gadamer, afeta a humanidade não como um problema de conhecimento científico, mas como um problema da própria consciência de vida.

Pois não se trata simplesmente do fato de nós, como humanos, termos uma história, isto é, vivermos nosso destino perpassando as fases de ascensão, plenitude e decadência. O decisivo é que nesse movimento do destino buscamos o sentido de nosso ser. O poder do tempo que nos dilacera desperta em nós a consciência de uma força própria sobre o tempo, pela qual configuramos nosso destino. E assim, mesmo na finitude, perguntamos por um sentido.⁵⁰⁴

Em *Verdade e Método* Gadamer demonstra que, na tentativa de superar tanto o subjetivismo como o agnosticismo estéticos fundamentados em Kant, o idealismo especulativo, com Hegel, Fichte e Schelling, elevou-se a um ponto de partida infinito. Tal auto-libertação gnóstica da finitude implicou a subsunção da arte na filosofia.⁵⁰⁵

Gadamer, ao contrário, fixou seu ponto de partida na finitude e resgatou o valor positivo do limite em sua hermenêutica filosófica. Como vimos na análise do transcender da dimensão estética, ele afirma o valor ontológico da obra de arte para circunscrever o seu significado hermenêutico — entendendo este caráter ontológico não como metafísico e sim como histórico, isto é, circunscrito à finitude.⁵⁰⁶ O seu percurso de pensamento vem do ontológico para o histórico, do incomensurável para o limite da finitude.

Trata-se aqui, primeiro, de apresentar uma breve análise do conceito de limite que possibilite uma melhor compreensão do sentido positivo que este adquire em Gadamer; segundo, de fazer uma comparação com a concepção de Heidegger, de modo a evidenciar que, para Gadamer, o limite é o outro, e a ultrapassagem acontece não em direção a si mesmo, mas

⁵⁰³ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [346].

⁵⁰⁴ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI [270].

⁵⁰⁵ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I [105].

⁵⁰⁶ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI [270]. Ver também: Martin HEIDEGGER. *Ser e Tempo*, p. 321.

sim na incondicional abertura de um diálogo. Por último, discute-se o conceito de situação histórica como horizonte finito e fusão de horizonte como abertura de possibilidades infinitas.

A primeira pergunta que deve ser colocada é: como podem coligar-se a pergunta pelo infinito com a irreduzível finitude de quem coloca a questão? Existe um caminho que possa mostrar à filosofia este liame e, em evidenciando-o, torná-lo forte e sólido?

Segundo Gadamer, esse caminho é, para a hermenêutica, a via da linguagem.⁵⁰⁷

A hermenêutica filosófica é, para Gadamer, uma hermenêutica da finitude, como explicita Di Cesare em primoroso artigo:

A hermenêutica filosófica compreende-se sempre de modo finito, isto é, só tem acesso ao que pensa, a cada vez que pensa, portanto, algo finito de modo finito. E por isso mesmo é hermenêutica, pois o compreender é a forma e a condição de uma filosofia que se sabe finita. Não se trata de perceber um limite qualquer, mas de ser um limite.⁵⁰⁸

Mas, como deve ser compreendido esse limite da finitude? Como uma falta, como uma limitação ou como uma privação? Di Cesare entende que para responder a essa questão é necessário distinguir entre limite, fronteira, fim, finito e finitude.⁵⁰⁹

De fato, a polissemia da palavra "fim" abre um horizonte de importantes considerações. Primeiro, "fim" é o momento em que algo se interrompe, é termino, morte; segundo, em uma consideração espacial, "fim" é a parte externa da extremidade, o limite; mas "fim" também é o que se busca alcançar, a finalidade. E, por último, "fim" indica a explicação ou motivo para que algo aconteça, a causa, a razão.

Os gregos tinham uma concepção positiva do finito. Longe de ser uma negação, o limite (*péras*) era o sinal do ser que é verdadeiramente. O completo, o perfeito, é isso que é finito. O limite (*péras*), assim como o fim (*télos*), delimitam e definem o ente fazendo com que ele seja, ou melhor, fazendo com que ele venha à luz do ser indeterminado. O limite que delimita o finito tem, destarte, um valor epifânico.⁵¹⁰ É um limite que não interrompe, não fecha, não conclui e não oprime. Antes, aquilo que não é finito, ou seja, o in-finito, o incompleto, o im-perfeito, o i-limitado é a forma inferior e degradada do ser que será relaciona-

⁵⁰⁷ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [196]; VM II, [196]; DH, 146.

⁵⁰⁸ Cf. Donatella DI CESARE. *Ermeneutica della Finitezza*, p. 15.

⁵⁰⁹ Cf. Donatella DI CESARE. *Ermeneutica della Finitezza*, p. 18.

⁵¹⁰ Cf. Donatella DI CESARE. *Ermeneutica della Finitezza*, p. 19.

da com o nada. O limite, ao contrário, é para os gregos o que dá início e faz que seja, tudo isso que pode ser. Um fim que tem um valor inicial, que abre e libera, que manifesta o significado essencial, que revela o ser.⁵¹¹

Como indica Reale, além de ter um papel determinante no âmbito da ontologia e da metafísica, este sentido positivo do conceito de limite tem também um lugar de destaque na ética, na política e na estética. Na ética, o limite expressa-se nos conceitos de autodomínio; na política platônico-aristotélica, inspira o conceito de Estado e medida do homem; e na estética, onde a beleza é entendida como forma e medida, o limite é essencial. Enfim, de um modo geral, o conceito positivo de limite tem um importante papel em quase todos os campos do pensamento filosófico. Por ter entendido o *péras* com essa amplidão de sentidos é que o pensamento grego fez coincidir o perfeito com o limitado.⁵¹²

Heidegger descreve assim: “O limite não é o ponto no qual uma coisa termina, mas, como sabiam os gregos, é a partir do qual uma coisa inicia a sua essência (*Wesen*). Por isso o conceito é *órismos*, isto é limite.”⁵¹³

O conceito de *péras* tem, na filosofia pitagórica, um valor essencial: serve de princípio que, freando e contendo o ilimitado, gera os números. Platão retoma dos pitagóricos o conceito de *péras*, dando-lhe valências inéditas. Com Platão, o não-ser é restabelecido como um ser-outro (*héteron*). Especialmente no *Sofista*, surge esta nova forma de negatividade, quando o estrangeiro de Eléia, forçando, de certo modo, o não-ser a ser, e o ser, de certo modo, a não-ser, diz que: “o não-ser não é algo oposto ao ser, mas somente qualquer coisa de diverso”.⁵¹⁴

Platão cumpre o assim chamado parricídio, ao subverter o estabelecido por Parmênides, em seu poema *Sobre a Natureza*, no qual a Deusa lhe revela sobre o ser e exclui o não-ser da filosofia por sua oposição ontológica ao ser.⁵¹⁵

No momento em que o não-ser aparece como um ser-outro, a negatividade deixa de ser sinônimo de ilimitado e indeterminado, e passa, ao contrário, a ser o que delimita, deter-

511 Cf. Donatella DI CESARE. *Ermeneutica della Finitezza*, p. 19.

512 Cf. Giovanni REALE. *História da Filosofia Antiga*, vol. V, pp. 151-152. Ver também as excelentes definições que Aristóteles apresenta para o conceito de *péras*. Aristóteles. *Metafísica*, Δ 17.

513 Cf. Martin HEIDEGGER. *Costruire, abitare, pensare*. In: *Saggi e discorsi*, p. 103.

514 Cf. PLATÃO. *Sofista*, 256-257 b.

515 Cf. José Trindade SANTOS. *Da Natureza, Parménides*. Lisboa: Alda Editores, 1997.

mina e define. Ilimitada é a diferença do não-ser no seu diferenciar-se infinito. Se antes o limite portava ao ser, da desmesurada infinidade do não-ser, do *apeíron*, agora o ser mesmo parece obrigado a misturar-se ao não-ser para definir-se como *logos*, o qual passa a ser o fundamento do discurso.⁵¹⁶

É somente a partir de Kant que o finito pode ser pensado como finitude. Com o filósofo de Königsberg, a razão humana foi obrigada a reconhecer a sua própria finitude. Já na *Dissertação de 1770* e nas *Correspondências com Marcus Herz*, ele sustenta que a essência do conhecimento não está no julgar, mas no intuir.⁵¹⁷ Não são os sentidos que limitam o conhecer. A finitude depende prioritariamente da intuição. A intuição divina é infinita, porque, enquanto cria, já intui aquilo que cria de modo imediato e absoluto; e, a intuição humana é finita porque, não sendo criadora, necessita receber, ser afetada, para intuir. Não nos sentidos e nem no intelecto, mas, sim, na receptividade da intuição é que se mostra o caráter da sua finitude. Para Kant a finitude é um limite para a metafísica que a impede de alcançar seus próprios objetos.

Olinto Pegoraro (1932) mostra que Heidegger, em *Kant e o Problema da Metafísica*, analisa a *Crítica da Razão Pura* como a “instauração do problema da metafísica”, visando um objetivo maior: colocar o problema fundamental da finitude do homem.⁵¹⁸

Heidegger abandona habilmente o subjetivismo kantiano e alinha *Kant e o Problema da Metafísica* nas perspectivas de *Ser e Tempo*, que analisa o ser-aí não em suas faculdades subjetivas, mas em suas estruturas existenciais. A analítica do ser-aí nunca fala de sujeito e objeto isolados; desde o início, o ser-aí é ser-no-mundo. [...] Heidegger chega a instaurar a finitude como o tema capital da metafísica do ser-aí. [...] O homem existe pelo *Dasein* nele, isto é, por sua existência finita e ontologicamente aberta ao mundo.⁵¹⁹

Heidegger pensa a finitude de modo radical, pensando-a em sua origem. Pensar a finitude originária é principiar uma nova ontologia.⁵²⁰ Em *Ser e Tempo* a finitude é originária

⁵¹⁶ Cf. Donatella DI CESARE. *Ermeneutica della Finitezza*, pp. 20-23.

⁵¹⁷ Além dos trechos citados da *Crítica da Razão Pura*, citados no capítulo 2.2., ver também: KANT. *Dissertação de 1770. Carta à Marcus Herz*. Lisboa: Universidade de Lisboa, 1985.

⁵¹⁸ Cf. Olinto PEGORARO. *Imaginação e Tempo em Heidegger*, pp. 19-20.

⁵¹⁹ Cf. Olinto PEGORARO. *Imaginação e Tempo em Heidegger*, pp. 21; 44; 45.

⁵²⁰ Como mencionamos no capítulo 1. 5.

da temporalidade, e, por isso imediatamente conexa com o ser-para-a-morte do ente humano, o qual existe finitamente.⁵²¹

É preciso entender o caráter de origem da finitude ontológica do humano, da qual derivam todas aquelas propriedades e imperfeições que falam apenas da finitude ôntica. Responder o que é a finitude não significa enumerar arbitrariamente uma série de propriedades ônticas. Trata-se, sim, de colocar a questão ontológica da finitude, a qual forma uma unidade com a questão da fundação da metafísica.⁵²²

Há uma relação essencial entre compreensão do ser e finitude humana. Heidegger entende que a finitude é o modo próprio de ser metafísico do humano na sua relação com o ser. Se o ente humano é compreensão do ser, o movimento do compreender é transcendente. Assim, transcendência é um outro nome para finitude e é um outro nome para compreensão. Por isso, compreender é sempre transcender. A ultrapassagem é o movimento mesmo da existência. Como afirma Heidegger: "a ultrapassagem não é um andar para além *versus* algo outro, mas aqui em direção a si mesmo e à essência da própria verdade".⁵²³

O transcender-se do finito é para o finito mesmo. O infinito não é, porque isso que é já teve sempre o seu início e o seu término, ou seja, isso que existe, é sempre finito. A hermenêutica é uma filosofia da finitude, mas não uma metafísica da finitude. Ao contrário, pode-se dizer que a hermenêutica não é anti-metafísica, mas que em sua atitude para com o ser possui, como já referimos citando Di Cesare, um traço *ametafísico*.⁵²⁴

E, como indica Di Cesare, é destarte que o valor positivo do limite refloresce na hermenêutica filosófica de Gadamer.⁵²⁵ Pois na hermenêutica filosófica não existe a preocupação de uma superação da metafísica. Para o filósofo, como já foi mencionado, não existe uma "linguagem da metafísica", assim como não existe uma "linguagem da filosofia". A linguagem é sempre apenas uma: aquela que falamos com os outros e aos outros. Como a maio-

521 Cf. Martin Heidegger. *Ser e Tempo*, § 65. É importante, mais uma vez, recordar que Heidegger coloca a questão de modo completamente novo: a questão não é ôntica, mas ontológica. É ontológica porque é relativa ao ser em si mesmo, em sua dimensão fundamental e ampla, em oposição ao ôntico, que se refere aos entes múltiplos e conceitos da realidade.

522 Cf. Donatella DI CESARE. *Ermeneutica della Finitezza*, pp. 41.

523 Cf. Martin HEIDEGGER. *Caminhos de floresta*, p. 286.

524 Cf. Donatella DI CESARE. *Ermeneutica della Finitezza*, pp.49.

525 Cf. Donatella DI CESARE. *Ermeneutica della Finitezza*, pp.19.

ria dos filósofos pós-heideggerianos, também Gadamer prefere falar de “ontologia” no lugar de “metafísica”. “E o que é a ontologia? É o *logos* que quer dizer isso que o ser é. A hermenêutica radicaliza e leva às extremas conseqüências a ontologia fundamental de Heidegger. Dado que não existe ser sem compreensão do ser, então a ontologia deve ser necessariamente hermenêutica”.⁵²⁶

Di Cesare enfatiza que entender o limite como *outro* é a importante novidade que a hermenêutica introduz, principalmente com relação a Heidegger. Ainda que na analítica existencial Heidegger sustente que o *ser* (*Sein*) é sempre um *ser-com* (*Mitsein*), o *Dasein* no seu estar-lançado encontra-se absolutamente só. Falta o outro. O limite revela-se intransponível. Quando o ente humano ultrapassa-se, não vai em direção ao outro, mas torna a si mesmo, volta-se na apropriação autêntica de si.⁵²⁷

Esta interpretação da finitude do ente humano como "estar-lançado" é questionada por Gadamer a partir do outro e da ausência do outro nesta perspectiva. Para ele não se trata apenas da finitude de princípio de cada um, mas principalmente daquela finitude que experienciamos na contraposição e no encontro com o outro, a qual devemos aprender a vivenciar sempre de novo se quisermos estar em condição de ultrapassar os próprios limites.⁵²⁸ Isso evidencia-se, mais ainda, na reciprocidade do conviver, no ser-um-com-o-outro (*Miteinander*) em reciprocidade, como analisa Gadamer em seu artigo de 1992, *Fenomenologia do ritual e da linguagem*.⁵²⁹

A solicitação do estranho, uma disposição de entrega ao aberto e à linguagem, “esse horizonte intransponível de nosso encontro com o mundo” são os elementos fundadores do compreender.⁵³⁰

Ao conceito de situação histórica como horizonte finito pertence essencialmente, o conceito mesmo de “horizonte”, bem como o de “fusão de horizontes” como abertura de possibilidades infinitas. Gadamer define o conceito de situação justamente por sua característica

526 Cf. Donatella DI CESARE. *Ermeneutica della Finitezza*, pp.19.

527 Cf. Donatella DI CESARE. *Gadamer*, p. 244.

528 Cf. Hans-Georg GADAMER. VM II, [196].

529 Cf. Hans-Georg GADAMER. GW 8, pp. 400-440; L, pp. 151-196.

530 Cf. Hans-Georg FLICKINGER. *Da experiência da arte à hermenêutica filosófica*. In: *Hermenêutica Filosófica, nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*, p. 44.

de representar uma posição que limita as possibilidades de ver. Horizonte é o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que pode ser visto a partir de um determinado ponto. Aplicando esse conceito à consciência pensante, pode-se então falar da “estreiteza do horizonte”, da possibilidade de “ampliar horizontes”, da “abertura de novos horizontes”, etc. O filósofo indica que a linguagem filosófica empregou essa palavra, sobretudo desde de Nietzsche e Husserl, para caracterizar a vinculação do pensamento à sua determinidade finita e para caracterizar o ritmo de ampliação do campo visual.⁵³¹

Ter horizontes significa não estar limitado ao que há de mais próximo, significa saber valorizar corretamente o significado de todas as coisas que pertencem ao horizonte, no que concerne a proximidade e distância, grandeza e pequenez.⁵³²

Como sustenta Gadamer:

Parece ser uma exigência hermenêutica justificada o fato de termos de nos colocar no lugar do outro para poder compreendê-lo. [...] Ocorre como no diálogo que mantemos com alguém com o único propósito de chegar a conhecê-lo, isto é, de termos uma idéia de sua posição e horizonte. Esse não é um verdadeiro diálogo; não se procura o entendimento sobre um tema, já que os conteúdos objetivos do diálogo não são mais que um meio para conhecer o horizonte do outro. Como em uma *anamnese* clínica. [...] no diálogo só passamos a compreender as opiniões do outro a partir do momento em que descobrimos sua posição e horizonte, sem precisarmos nos entender com ele. Assim, também para quem pensa historicamente a tradição se torna compreensível em seu sentido sem que ele se entenda com ela e sem que se compreenda nela.⁵³³

De fato, aquele que procura compreender coloca-se fora da situação do entendimento ao debruçar-se em atenção, ao esvaziar seu “espaço interior” para dar lugar ao outro.

Na medida em que se busca incluir de antemão o ponto de partida do outro naquilo que ele procura nos dizer, estamos colocando nosso próprio ponto de partida na segurança de não poder ser atingido. Renunciamos à pretensão de encontrar uma verdade compreensível que possa ser válida para nós mesmos. Essa suspensão de nossa própria pretensão, ao converter em objeto de conhecimento objetivo o outro, é o que verdadeiramente possibilita o reconhecimento da sua alteridade.⁵³⁴

⁵³¹ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [250].

⁵³² Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [307].

⁵³³ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [308].

⁵³⁴ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [309].

Mas, pergunta-se Gadamer:

Existirão aqui realmente dois horizontes hermenêuticos diferentes, o horizonte onde vive quem compreende e o outro horizonte a que este pretende se deslocar? Será que a descrição da arte da compreensão que diz ser necessário aprender a deslocar-se a horizontes alheios é uma descrição correta e suficiente? Nesse sentido, será que podemos dizer que existem horizontes fechados?⁵³⁵

Assim como cada um jamais é um indivíduo solitário, pois está sempre se compreendendo com os outros, também um horizonte fechado é uma abstração.

A mobilidade histórica da existência humana se constitui precisamente no fato de não possuir uma vinculação absoluta a uma determinada posição, e nesse sentido jamais possui um horizonte fechado. O horizonte é, antes, algo no qual trilhamos nosso caminho e que conosco faz o caminho. Os horizontes se deslocam ao passo de quem se move. Também o horizonte do passado, do qual vive toda vida humana e que se apresenta sob a forma de tradição, está sempre em movimento.⁵³⁶

Gadamer sabe da necessidade de um horizonte histórico para que uma tradição seja compreendida. Para nos deslocarmos a uma situação precisamos possuir um horizonte. E aqui “deslocar-se” significa mais do que simplesmente “fazer abstração de si mesmo”, pois é preciso que nós próprios nos transportemos até essa outra situação.⁵³⁷

Quem não conhece a inutilidade de querer que o outro o compreenda, visto ser este um movimento que só pode ser realizado por ele e que depende exclusivamente da sua vontade? E como entende Gadamer esse “deslocar-se à situação do outro”? Mesmo quando há a máxima disponibilidade — no amoroso momento de busca e entrega entre os amantes ou no entendimento entre verdadeiros amigos — existe um espaço sagrado, inatingível, que atesta a irredutibilidade do outro. Que atesta, outrossim, a impossibilidade de “*nos* deslocarmos à sua situação”. Mas, ainda que seja inteiramente impossível *estar* na situação do outro, o que importa é que a vontade de compreender, de colocar-se na situação do outro gera a acima referida abertura, respeitosa e atenta, que amplia e desloca o horizonte da compreensão.

Gadamer observa que esse ato de deslocar-se “significa sempre uma ascensão a uma universalidade mais elevada que supera tanto nossa própria particularidade como a do

⁵³⁵ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [309].

⁵³⁶ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [309].

⁵³⁷ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [310].

outro. O conceito de horizonte torna-se interessante aqui porque expressa essa visão superior e mais ampla que deve ter aquele que compreende”.⁵³⁸ Basta observar o movimento do olhar que se desloca de algo próximo e eleva-se à visão de um horizonte maior. “Ganhar um horizonte quer dizer sempre aprender a ver para além do que está próximo, não para abstrair dele, mas precisamente para vê-lo melhor, em um todo mais amplo e com critérios mais justos”.⁵³⁹

Como impedir então uma assimilação precipitada devido às próprias expectativas de sentido? Isso torna-se factível através do processo que vai criando um destaque e, deste modo, possibilita ouvir o outro em seu sentido próprio e diverso. Toda vez que se destaca alguma coisa, abre-se um espaço que melhora a sua visibilidade, altera-se a perspectiva que redefine. Nós nos afastamos para ver melhor. Acima descrevemos esse processo no contemplar da arte, mas, também, no pôr em jogo nossos próprios preconceitos. Partíamos do fato que uma situação hermenêutica está determinada pelos preconceitos que trazemos conosco, os quais formam o horizonte do presente. E justamente por ser um horizonte presente é que ele representa aquilo além do que não conseguimos ver.⁵⁴⁰

Compreender é, portanto, mais do que ampliar o horizonte. É ver além, é encontrar um novo horizonte, é entender diferente, de um modo novo que somente uma “fusão de horizonte” possibilita e realiza. Mas, afinal, o que determina o horizonte é a visibilidade do limite? Ou o limite expressa-se na invisibilidade mesma de um limite específico? Um limite sempre ampliável, que no entanto permanece limite e, *ipso facto*, intransponível. Talvez possamos simplesmente dizer que o horizonte é determinado pelo alcance da vista. Ele vai até onde ela alcança, e começa onde ela não mais alcança. É um horizonte expansível e permeável. E onde limite e ilimitado se encontram há também a transcendência. Um transcender que está sempre mais além. E ainda que aquele momentâneo limite possa ser constantemente ultrapassado, ampliando o horizonte, a transcendência permanece inalterada.

É no encontro com o outro que se abre o limite e, ao mesmo tempo, torna perceptível a nossa própria finitude. Somente quando o limite é advertido e entendido como outro,

⁵³⁸ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [310].

⁵³⁹ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [310].

⁵⁴⁰ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [311].

não como limite próprio do qual nos apropriamos, mas como um limite outro, que remete ao outro, então o limite é aberto.

Gadamer menciona o mito do amor narrado no *Simpósio* platônico, quando Aristófanes conta que originalmente os entes humanos eram esféricos e por isso perfeitos.⁵⁴¹ No entanto, devido à soberba que os levou por fim a querer guerrear com os deuses, Zeus decidiu separá-los pela metade para, assim, enfraquecê-los. Cada qual passou a ser um símbolo (no sentido de uma *tessera*) do “um dividido em dois”. Enquanto fragmento, o ente humano será para sempre relacionado ao outro. Isto quer dizer que a finitude é definida pelo outro, não no sentido de que é confinada pelo outro, mas, ao contrário, no sentido que o outro, no seu ser infinitamente outro, faz com que a fronteira seja ultrapassada.

E mesmo nas ocasiões em que o outro é percebido como estranho e hostil, ainda assim é sempre ele que nos faz ultrapassar o limite. É no sentido deste caminhar do ontológico para o histórico e no reconhecimento da descrita ultrapassagem do próprio limite na abertura para o outro que a hermenêutica filosófica de Gadamer, como sustenta Günter Figal, mostra-se como uma “fenomenologia da cultura”, que “intenciona irradiar luz sobre as mais vastas possibilidades do humano, ajudando-o a recordá-las nas situações em que essas possibilidades ameaçam tornarem-se marginais”.⁵⁴²

O outro, para Gadamer, não é apenas limite e nem mesmo o complemento, o fragmento do símbolo, Ele é muito mais: é encontro. E a participação neste acontecer do encontro é o que supera a finitude e abre, toda vez, a passagem para o infinito. Um infinito inaugural de possibilidades outras e posteriores. Aprendemos assim, com o filósofo de Heidelberg, que o limite é o outro, que transcende a nossa compreensão e que, neste transcender, convida-nos à incondicional abertura de um diálogo infinito onde não existe a última palavra. A lição de Gadamer mostra que para poder pensar é necessário deixar surpreender-se pela experiência do encontro. Ultrapassa-se, destarte, não apenas uma apropriação autêntica de si mesmo, mas, chega-se além. Na abertura para o outro, experiencia-se a própria finitude na

⁵⁴¹ Cf. PLATÃO. *O simpósio*, 189d-193a.

⁵⁴² Cf. Günter FIGAL, *Fenomenologia della cultura, Verità e Metodo a quarant'anni di distanza*. In: «L'essere, che può essere compreso, è linguaggio» *Omaggio a Hans-Georg Gadamer*, pp. 103-108.

contraposição e no encontro. E “devemos aprender a experienciá-la sempre de novo, se quisermos estar em condições de ultrapassarmos nossos próprios limites”.⁵⁴³

⁵⁴³ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM II, p. 196.

CAPÍTULO 4: O DIÁLOGO NA HERMENÊUTICA GADAMERIANA

“O ser que pode ser compreendido é linguagem”.
Gadamer, VM I [478].

4. 1. A virada lingüística da hermenêutica

Desde os seus primórdios, a filosofia ocupou-se com a relação entre pensamento, linguagem e realidade — como já ilustra o *Crátilo* platônico, onde a crítica da correção dos nomes representa a gênese da moderna teoria instrumentalista da linguagem.⁵⁴⁴ Determinar se é a linguagem que propicia as categorias do pensamento, ou se são as categorias do pensamento que determinam a estrutura da linguagem, sempre foi um problema filosófico.

A expressão “*linguistic turn*” (giro lingüístico), que nomeia o paradigma do primado da linguagem como objeto da investigação filosófica, popularizou-se com a publicação *The linguistic turn*, de Richard Rorty (1931-2007), em 1966. Em direção ao tema da linguagem confluíram, então, as correntes filosóficas mais diversas: do positivismo lógico à *ordinary language philosophy* de Oxford, do pragmatismo americano ao estruturalismo e à psicanálise, do último Merleau-Ponty ao desconstrucionismo de Derrida, de Heidegger à hermenêutica filosófica, até à pragmática transcendental de Apel e Habermas.⁵⁴⁵

Habermas menciona três “guinadas”, a “epistemológica”, que estabelece uma divisão entre a filosofia antiga e a moderna; a “lingüística”, fruto da divisão entre a filosofia moderna e a contemporânea; e, por último, uma guinada “lingüístico-pragmática”, resultante de uma divisão no interior da filosofia contemporânea.⁵⁴⁶

A novidade que resultou na “guinada lingüística” foi o reconhecimento do lugar da linguagem na filosofia e o modo como essa passou a ser considerada. Os filósofos, a partir desta guinada, abordaram o tema da linguagem sob múltiplos e novos aspectos. De modo especial, Ludwig Wittgenstein (1889-1951), o mais eminente filósofo do Círculo de Viena, que teve neste âmbito um papel central.

⁵⁴⁴ Cf. V. GOLDSCHMIDT. *Os diálogos de Platão estrutura e método dialético*, pp. 105-109.

⁵⁴⁵ Cf. Donatella DI CESARE. *Essere e linguaggio nell'ermeneutica filosofica*, in: “*L'essere, che può essere compreso, è linguaggio*” *Omaggio a Hans-Georg Gadamer*, pp.7-8.

⁵⁴⁶ Cf. Jürgen Habermas. *Pensamento Pós-Metafísico. IV. A guinada lingüística*, 53-58.

No *Tractatus-Logico-Philosophicus*, escrito entre 1914 e 1918, Wittgenstein apresenta uma teoria atomística dos sinais, que busca desenhar a linha da fronteira da expressão do pensamento. Não a linha da fronteira do pensamento, mas, sim, aquela da sua expressão, isto é, a da linguagem. Como explicita Wittgenstein:

Para desenhar a linha da fronteira do pensamento deveríamos ser capazes de pensar ambos os lados desta linha (deveríamos ser capazes de pensar aquilo que não se deixa ser pensado). Assim, a linha da fronteira só poderá ser desenhada na linguagem, e o que jaz para lá da fronteira será não-sentido.⁵⁴⁷

O sentido do *Tractatus* pode ser resumido, segundo Wittgenstein, nas famigeradas palavras que abrem e fecham a obra: “Acerca daquilo de que não se pode falar, guarda-se silêncio (deve-se calar)”.⁵⁴⁸

Já nas *Investigações Filosóficas* (1949) Wittgenstein reconhece a insuficiência da mera função de “conotação” da linguagem.⁵⁴⁹ Isso significa que as palavras não designam primeiro algo teórico e com um significado único para depois serem usadas nessa acepção. Ao contrário, elas são primeiro empregadas na vida cotidiana, são formas de vida, *jogos de linguagem*, constituindo esse emprego a sua significação. Como diz Wittgenstein “(...) o sentido de uma palavra é o seu uso na linguagem”.⁵⁵⁰

A partir de 1930, Wittgenstein começa a comparar sistemas axiomáticos a um jogo de xadrez. Essa analogia tem origem nos formalistas que tratam a aritmética como um jogo praticado com símbolos matemáticos. A expressão “jogos de linguagem” surge em 1932, quando Wittgenstein passa a estender a analogia do jogo à linguagem como um todo. Sua função principal é chamar a atenção para as várias semelhanças entre linguagens e jogos, do

⁵⁴⁷ Cf. Ludwig WITTGENSTEIN. *Tractatus-Logico-Philosophicus*, Prólogo.

⁵⁴⁸ Cf. Ludwig WITTGENSTEIN. *Tractatus-Logico-Philosophicus*, Prólogo; 6. 54.

⁵⁴⁹ A elaboração das *Investigações Filosóficas* durou 20 anos — a Parte I foi escrita entre 1929 e 1945 e, a Parte II, entre 1946 e 1949.

⁵⁵⁰ Cf. Ludwig WITTGENSTEIN, *Investigações Filosóficas*, § 43. Horácio, séculos antes, também disse: “Muitas palavras que já morreram terão um segundo nascimento, e cairão muitas das que agora gozam das honras, se assim o quiser o uso, em cujas mãos está o arbítrio, o direito e a lei da fala.” Cf. HORÁCIO. *Ars poetica*, vv. 70.

mesmo modo que a analogia com o cálculo sublinhava semelhanças entre linguagem e sistemas formais.⁵⁵¹

Neste mesmo período, também, Gadamer empreende a sua “*virada ontológica da hermenêutica no fio condutor da linguagem*”.⁵⁵² E apesar de a obra de Wittgenstein ter sido escrita bem antes de *Verdade e Método*, Gadamer declara reiteradamente que desconhecia a guinada lingüística que estava acontecendo no mundo anglo-saxão; e somente depois de ter atravessado sua própria trajetória de pensamento ele estudou a obra tardia do filósofo do Círculo de Viena.⁵⁵³

Para Gadamer, a filosofia da linguagem remetia ao pensamento de Hamann, Herder e, principalmente, Humboldt. E ainda que Gadamer não faça qualquer referência explícita aos trabalhos que Heidegger dedicou ao tema da linguagem e da poesia, a influência do antigo mestre faz-se notar.⁵⁵⁴

⁵⁵¹ A utilização do cálculo como modelo e a idéia de que as regras constituem uma ordem rígida, precisa e definida, oculta por detrás da aparência heterogênea da linguagem, vai sendo substituída pouco a pouco pela analogia com o jogo. Juntam-se ao xadrez, na comparação com a linguagem, jogos menos rígidos, tais como cantigas de roda. Ao voltar-se para os jogos de linguagem, Wittgenstein desvia-se da geometria de um simbolismo, e passa a focar sua atenção nas atividades humanas. Ele emprega a expressão “jogo de linguagem” em quatro acepções diversas: práticas de ensino, jogos de linguagem fictícios, atividades lingüísticas e linguagem como jogo. Citando um trecho das *Confissões* em que Santo Agostinho descreve o seu aprendizado da linguagem, Wittgenstein explica que inicialmente os *jogos de linguagem* são “formas primitivas de linguagem”, onde todo o processo do uso de palavras pode ser concebido como um daqueles jogos por meio dos quais as crianças aprendem a sua língua natal. Cf. Ludwig WITTGENSTEIN, *Investigações Filosóficas*, §1; § 7.

⁵⁵² É interessante observar que a palavra que Gadamer usa é *Wendung* (virada), e não *Kehre* (guinada).

⁵⁵³ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [421], nota 39. Ver, também: VMII, [4]. De fato, isso pode ser constatado por suas referências em *Verdade e Método* a Ernst Cassirer, Richard Höningwald, Hans Lipp, Johannes Lohmann e Julius Stenzel — os quais são mencionados apenas para serem criticados pela impostação transcendental.

⁵⁵⁴ A obra *A caminho da linguagem*, de Heidegger, que contém artigos referentes ao período de 1950 a 1953, só foi publicada em 1959, quando *Verdade e Método* já estava no prelo. No entanto, Gadamer assistiu às conferências de 1936, hoje conhecidas como “*A origem da obra de arte*”. Cf. Hans-Georg GADAMER. VMII, [10].

Cf. Donatella DI CESARE. *Essere e linguaggio nell'ermeneutica filosofica*, in: “*L'essere, che può essere compreso, è linguaggio*” *Omaggio a Hans-Georg Gadamer*, p. 8.

Mas, também é fundamental destacar, como faz Vattimo, que dos dois elementos-chave do pensamento de Heidegger — a atenção ao alcance ontológico da linguagem (ou antes, à “identidade” entre linguagem e ser) e a meditação sobre metafísica como História e destino do ser — Gadamer acentuou de maneira exclusiva a linguagem.⁵⁵⁵ Vattimo afirma que esse acentuar da linguagem, em Gadamer, poderia ser interpretado como um resolver-se, senão até mesmo um dissolver-se do ser na linguagem.⁵⁵⁶

Tanto em “*A caminho da linguagem*” como nas “*Cartas sobre o Humanismo*”, Heidegger entende que:

Em sua essência, a linguagem não é expressão e nem atividade humana. *A linguagem fala*. Caíndo no abismo dessa frase, não nos precipitamos todavia em um vazio. Caímos para o alto. Essa altura abre uma profundidade. Altura e profundidade dimensionam o lugar em que gostaríamos de nos sentir em casa a fim de encontrar uma morada para a essência do homem.⁵⁵⁷

Di Cesare tece uma interessante observação acerca da inversão dos termos “ser” e “linguagem” em Heidegger e Gadamer. Enquanto para Heidegger, “a linguagem é a morada do ser”, em Gadamer, “o ser que pode ser compreendido é linguagem”.⁵⁵⁸ Com Gadamer a “linguagem” passa a ser não apenas o sujeito e o “ser” o predicado, mas diversos são os termos que medeiam a relação.

Em toda a reflexão gadameriana sobre a linguagem, a metáfora da “morada” desaparece. Se é verdade que para Gadamer a linguagem é o lugar mais familiar e íntimo do ser-junto-de-si mesmo, é igualmente verdadeiro que atrás e antes desta familiaridade existe uma não-familiaridade ainda mais fundamental.

Como indica Di Cesare:

⁵⁵⁵ Cf. Gianni VATTIMO. *Postilla* 1983. In: Hans-Georg, GADAMER. *Verità e Metodo*, pp. LV-LXII. Um comentário sobre como isso influenciou numerosos intérpretes de Gadamer encontra-se em Rüdiger BUBNER. *La filosofia è il proprio tempo appreso col pensiero*. In: *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, p. 232.

⁵⁵⁶ Cf. Gianni VATTIMO. *Verità e retorica nell'ontologia ermeneutica*, p. 139.

⁵⁵⁷ Cf. Martin HEIDEGGER. *A caminho da linguagem*, p. 10; ver também: *Cartas sobre o Humanismo*, p. 267.

⁵⁵⁸ Cf. Donatella DI CESARE. *Essere e linguaggio nell'ermeneutica filosofica*, in: “*L'essere, che può essere compreso, è linguaggio*” *Omaggio a Hans-Georg Gadamer*, pp. 7-27; e principalmente, *Utopia del comprendere*, pp. 13-35. Ver também: GADAMER, VMI, [478].

Justamente no dar voz à originária ausência de pátria na linguagem, a hermenêutica de Gadamer, em particular do último Gadamer, parece convergir com a desconstrução de Derrida. Mas, o que é a não-familiaridade mais fundamental e mais originária senão a resistência do ser à linguagem? Esta pergunta delinea o contexto adequado para clarificar a presença do 'compreender' que medeia em Gadamer a relação entre ser e linguagem.⁵⁵⁹

Mais do que pátria, a linguagem, em Gadamer, revela-se exílio. Poder-se-ia reescrever a célebre frase gadameriana dizendo: O ser, na medida em que é dentro dos limites nos quais pode ser compreendido, é linguagem. O compreender é aqui o termo médio entre o ser e a linguagem, isto é, ser e linguagem podem relacionar-se somente mediante o compreender. O ser que se apresenta com o caráter da compreensibilidade terá, *ipso facto*, também o caráter da lingüisticidade. Assim sendo, fora da linguagem não existe compreender e, outrossim, não existe hermenêutica — o que encaminha Gadamer para a sua “virada lingüística no fio condutor da linguagem”.⁵⁶⁰

Vattimo também sustenta que, para Gadamer, o problema da filosofia contemporânea define-se como aquele de tomar seriamente o conceito hegeliano de espírito objetivo considerando conjuntamente a descoberta da não-definitividade da instância da consciência, isto é, da finitude humana (Kierkegaard e Heidegger). Segundo Vattimo, “Gadamer encaminha a solução deste problema, descobrindo a centralidade da noção de linguagem. O longo itinerário de pesquisa de Verdade e Método é para substituir o espírito objetivo hegeliano pelo fenômeno da linguagem.”⁵⁶¹

O conceito de espírito que Hegel retoma da tradição cristã é ainda sempre na base de cada crítica do espírito subjetivo que, com base na experiência da época pós-hegeliana, apresenta-nos como tarefa. Esse conceito de espírito que transcende a subjetividade do eu encontra o seu verdadeiro correspondente no fenômeno da lin-

⁵⁵⁹ Cf. Donatella DI CESARE. *Utopia del comprendere*, pp. 17-18.

⁵⁶⁰ Para uma discussão aprofundada dessa questão, ver: Cf. Donatella DI CESARE. *Utopia del comprendere*, pp. 13-35; *In esilio nella lingua materna*, pp. 141-192; *Il comprendere tra ermeneutica e decostruzione*, pp. 193-255. In: “*L'essere, che può essere compreso, è linguaggio*” *Omaggio a Hans-Georg Gadamer*.

⁵⁶¹ Cf. VATTIMO. *Introduzione 1972: L'ontologia ermeneutica nella filosofia contemporanea*. In: Hans-Georg GADAMER. *Verità e Metodo*, pp. XXIX-LIV.

guagem [...] o fenômeno da linguagem possui a vantagem, adequada à nossa finitude, de ser infinito como o espírito e todavia finito como cada acontecer.⁵⁶²

Na terceira parte de *Verdade e Método* Gadamer empreende a virada a partir da tese schleiermacheriana de que “na hermenêutica existe somente um pressuposto: a linguagem”.⁵⁶³ Ele analisa essa tese em três momentos: primeiro, demonstrando que a linguagem é o *medium* universal em que se realiza a própria compreensão, e a forma desta realização é a interpretação.⁵⁶⁴ Segundo, descrevendo a linguagem no pensamento ocidental, através da análise da relação entre “linguagem e *logos*”, “linguagem e *verbum*” e “linguagem e formação de conceito”.⁵⁶⁵ Por último, ele apresenta em três partes a linguagem como horizonte de uma ontologia hermenêutica: a linguagem como experiência de mundo, a estrutura especulativa da linguagem e a universalidade da hermenêutica.⁵⁶⁶

Neste percurso, o filósofo confronta-se com a tradição grega, com a teologia medieval e com Humboldt. Deve-se ressaltar que o filósofo cumpre a virada lingüística em *Verdade e Método* não através do modelo da oralidade, mas daquele da escritura. Busca-se, a seguir, mencionar alguns dos pontos essenciais do primeiro e do terceiro momento desta sua análise para a hermenêutica filosófica.

Para Gadamer, como referimos anteriormente, todo compreender é interpretar, e todo interpretar desenvolve-se no *medium* de uma linguagem que pretende deixar falar o objeto mesmo, sem deixar de ser, ao mesmo tempo, a própria linguagem do intérprete. O termo em latim *Medium* utilizado pelo filósofo não deve ser entendido como um recurso a ser empregado de modo instrumental (*Mittel*), mas, sim, como *meio* no sentido de lugar, ambiente, espaço, modo de algo ser e de realizar-se (*Mitte*). A linguagem como “meio” do compreender significa, principalmente, duas coisas: primeiro, a essencial “lingüisticidade” (*Sprachlichkeit*) do objeto hermenêutico — que tem um peculiar modo de ser, dado pela linguagem, seu único

⁵⁶² Cf. VATTIMO. Introduzione 1972: *L'ontologia ermeneutica nella filosofia contemporanea*. In: Hans-Georg GADAMER. *Verità e Metodo*, pp. XXIX-LIV.

⁵⁶³ *Alles Voraussetzende in der Hermeneutik ist nur Sprache*. Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [387].

⁵⁶⁴ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [387- 409].

⁵⁶⁵ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [409- 443].

⁵⁶⁶ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [443- 494].

pressuposto (Schleiermacher). Segundo, a lingüisticidade do ato hermenêutico, isto é, do compreender.

Gadamer apresenta a relação entre a “lingüisticidade” e a compreensão, mais especificamente, entre falar e pensar — contemplando dois aspectos: o primeiro, a tradição e, o segundo, a própria compreensão.⁵⁶⁷

Quanto ao primeiro aspecto, Gadamer refere-se ao fato de que vivemos dentro de tradições, e que essas não estão delimitadas em um âmbito apenas cultural — composto de textos e monumentos — que transmite um sentido expresso pela linguagem e documentado historicamente.⁵⁶⁸ Também não são apenas uma esfera parcial da nossa experiência do mundo. As tradições são o próprio mundo que percebemos em comum e que se nos oferece constantemente como uma tarefa aberta ao infinito. Não é nunca o mundo do primeiro dia, mas algo que herdamos. Sempre que vivemos algo, sempre que superamos o estranho, sempre que se produzem conhecimento, assimilações, realiza-se o processo hermenêutico de inserção na palavra e na consciência comum. Tudo o que vem do passado é eminentemente lingüístico, e nesta transmissão a linguagem verbal tem uma posição privilegiada.

Como enfatiza Gadamer:

A transmissão em palavras é tradição no sentido mais autêntico. Aqui não nos deparamos simplesmente com um resíduo que se deve investigar e interpretar como vestígio do passado. Na forma da escrita todo o transmitido é contemporâneo para qualquer atualidade. A tradição escrita não é apenas uma parte de um mundo passado, mas já sempre se elevou acima deste, na esfera de sentido que ela anuncia.⁵⁶⁹

O passado nos é consignado principalmente em palavras faladas e escritas. O filósofo analisa esses dois aspectos da palavra, mas privilegia o escrito, retomando uma categoria de Kierkegaard, de que tudo o que é transmitido por escrito faz-se contemporâneo a todo presente, basta saber ler.⁵⁷⁰ A palavra escrita se coloca acima das particularidades efêmeras e das acidentalidades do presente, na qual sempre encontra-se a palavra falada. “O portador da tra-

⁵⁶⁷ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [393- 409].

⁵⁶⁸ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [393].

⁵⁶⁹ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [393].

⁵⁷⁰ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [395-396].

dição é a própria continuidade da memória através da qual a tradição converte-se numa parte do mundo e, assim, o que ela comunica pode chegar imediatamente à linguagem.”⁵⁷¹ Mais especificamente, por seu caráter de linguagem a tradição adquire seu pleno significado hermenêutico onde se torna escrita.⁵⁷² É neste sentido que o filósofo pode afirmar: “Tudo o que é literatura conquistou uma contemporaneidade própria com todo e qualquer presente: compreendê-la significa uma participação atual no que foi dito”.⁵⁷³

Gadamer sustenta que na escrita a linguagem adquire a sua verdadeira espiritualidade.

Que a linguagem possa ser escrita não é secundário para a sua essência; pois, a escrita é a idealidade abstrata da linguagem. O escrito possui uma preeminência metódica: faz com que o problema hermenêutico apresente-se livre de fatores psicológicos. Mas essa é, também, a “fraqueza” do escrito, segundo Platão, que consiste na sua incapacidade de defender-se perante os mal-entendidos. Para Platão, já o discurso oral é fraco e tinha necessidade da dialética: o escrito era um caso extremo.⁵⁷⁴

Essa “arte” de escrever estimula o pensamento do leitor a movimentar-se produtivamente: “Somos levados a pensar o pensado”.⁵⁷⁵

O escrito é a superação das intenções do autor: o texto não exprime mais a subjetividade do autor, é independente das contingências de sua própria origem, tanto do autor como do destinatário originário. Esta última caracterização liberta a hermenêutica do critério de intenção do autor. Precisamente por desvincular totalmente o sentido do enunciado daquele que enuncia, a fixação por escrito libera positivamente para novas relações, permitindo que o leitor que compreende possa defender sua própria pretensão de verdade.⁵⁷⁶

Quando Platão afirma que a fraqueza do escrito está em não poder defender-se dos mal-entendidos, é porque ele entende a palavra escrita como “imagem” da palavra falada, por-

⁵⁷¹ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [394].

⁵⁷² Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [393].

⁵⁷³ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [395].

⁵⁷⁴ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [396].

⁵⁷⁵ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [397].

⁵⁷⁶ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [398-399].

tanto um distanciamento sempre maior da verdade.⁵⁷⁷ Também Agostinho entende que a palavra escrita é signo da palavra falada, signo de um signo.⁵⁷⁸

Jacques Derrida, que teorizou a relação linguagem-escritura, coloca a questão: Onde a linguagem, como linguagem faz-se palavra? Onde é possível fazer uma experiência da linguagem como linguagem? A resposta é: na escritura. A linguagem faz-se palavra na escritura e a escritura é o lugar de experiência da linguagem. A escrita é principalmente uma “instituição” no sentido de “instituição durável de um signo” e como tal abarca todo o campo dos signos lingüísticos. E, de outro lado, a instituição é impensável sem a escrita. A qual antes de ser marca, impressão, desenho, letra, é “traço instituído”. Traço que diz da ausência típica da escritura: ausência de referente; ausência de emitente; ausência de destinatário.⁵⁷⁹

Já a palavra falada interpreta-se a si mesma, pelas circunstâncias nas quais se fala, pelo modo de falar, o tom, a cadência, até — no caso extremo — por sua ausência: o silêncio que se torna eloqüente.⁵⁸⁰

O segundo aspecto sob o qual apresenta-se a relação entre a lingüisticidade e a compreensão é aquele da própria compreensão. Não apenas o objeto (no caso, a tradição) possui a natureza da linguagem, mas o compreender mesmo se dá por meio da linguagem, como explicita o filósofo:

A compreensão já é sempre interpretação, porque constitui o horizonte hermenêutico no qual ganha validade a intenção do que foi dito. Para expressar um conteúdo objetivo é preciso colocá-lo em relação com o conjunto das relações possíveis, nas quais aquele que fala move-se e dispõe-se a expressar uma opinião.⁵⁸¹

Essa recíproca implicação entre compreender e interpretar realiza-se mediante a linguagem, porque uma verdadeira interpretação requer que seja encontrada a palavra justa. Na análise desse processo hermenêutico Gadamer constata a obtenção do horizonte de interpreta-

⁵⁷⁷ Cf. PLATÃO. *Fedro* 275 d-276 a.

⁵⁷⁸ Cf. AGOSTINHO. *De Magistro* IV, 8.

⁵⁷⁹ Cf. Jacques DERRIDA. *La disseminazione*, p. 101-197.

⁵⁸⁰ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [397].

⁵⁸¹ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [399- 400].

ção e o reconhece como fusão de horizontes. Uma interpretação correta “em si” não existe, seria um ideal desprovido de pensamento, que desconhece a essência da tradição.

Diz o filósofo:

Toda interpretação deve acomodar-se à situação hermenêutica a que pertence. O estar ligado a uma situação não significa, de modo algum, que a pretensão de correção inerente a toda e qualquer interpretação se dissolva no subjetivo e ocasional. Interpretar é a realização da própria compreensão, que não se cumpre apenas para os outros em cujo benefício se interpreta, mas também para o próprio intérprete e somente no caráter expresso da interpretação que se dá na linguagem. Graças ao seu caráter de linguagem, toda interpretação contém também uma possível referência a outras. Não é possível haver fala que não vincule simultaneamente quem fala com aquele a quem se dirige.⁵⁸²

Essa realização interpretativa nada mais é, segundo Gadamer, do que a concreção do próprio sentido.⁵⁸³ Compreender significa, também, sempre aplicar a nós próprios. Mas com isso não se relativiza, em absoluto, a pretensão de verdade de qualquer interpretação. Basta considerar o fato que a toda interpretação é essencialmente inerente seu caráter de linguagem.

O caráter expressivo da linguagem, que a compreensão ganha na interpretação, não gera um segundo sentido além do que foi compreendido e interpretado. Na compreensão, os conceitos interpretativos determinam-se pelo fato de ocultarem-se atrás do que eles trazem à fala na interpretação. Paradoxalmente, uma interpretação é correta quando é suscetível dessa ocultação. E, no entanto, também é certo que ela se apresente enquanto destinada a desaparecer. A possibilidade de compreender depende da possibilidade dessa interpretação mediadora.⁵⁸⁴

Isso vale também onde a compreensão ocorre imediatamente e sem necessidade de assumir uma interpretação manifesta. Pois também nesses casos de compreensão deve ser possível a interpretação.

A interpretação está potencialmente contida na compreensão: ela leva a compreensão simplesmente à sua demonstração expressa. Assim sendo, a interpretação não é um meio para produzir a compreensão, mas adentrou no conteúdo do que se compreende ali. De certo modo a interpretação coloca “a coisa” na balança das palavras. Onde se trata de compreender e interpretar, a própria interpretação, no *medi-*

⁵⁸² Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [400].

⁵⁸³ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [400].

⁵⁸⁴ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [401- 402]

um da própria linguagem, mostra com clareza o que é a compreensão: uma apropriação do que foi dito, de maneira que se converta em propriedade de alguém.⁵⁸⁵

O fato do conceito de “interpretação” ser aplicado também na reprodução artística, como já discutimos anteriormente, evidencia a implicação necessária de toda interpretação na compreensão. Essa reprodução não é uma criação independente superposta à primeira, mas é a única que permite à obra de arte manifestar-se autenticamente. A escrita cifrada na qual se encontra, por exemplo, um texto musical ou um drama, só é solucionada na interpretação. A interpretação da música ou da poesia, quando executadas, não diferem essencialmente da compreensão de um texto quando é lido: compreender implica sempre interpretar.⁵⁸⁶

Como expressa Gadamer:

A linguagem escapa de todas as objeções feitas contra a sua competência. Sua universalidade se mantém na altura da universalidade da razão. Se toda compreensão se encontra numa necessária relação de equivalência com sua possível interpretação, e se a compreensão não conhece nenhuma barreira fundamental, também a concepção que se dá na linguagem, concepção experimentada pela compreensão na interpretação, precisa conter uma infinitude que supere qualquer fronteira. A linguagem é a linguagem da própria razão.⁵⁸⁷

Essa proximidade da linguagem com a razão, ou seja, com as coisas que nomeia, torna enigmática a diversidade das línguas, uma vez que todas parecem possuir a mesma proximidade para com a razão e as coisas. A unidade íntima da palavra e da coisa converte-se em o que Gadamer chama de “um escândalo hermenêutico”: como será possível então compreender uma tradição estranha se de certo modo estamos atados à língua que falamos? Como é possível que toda língua, não obstante as suas diferenças entre si, sejam capazes de dizer tudo o que querem?⁵⁸⁸

⁵⁸⁵ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [402]

⁵⁸⁶ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [404]. Toda execução é interpretação: em toda execução há o que Gadamer chama de um excesso de iluminação. É só porque não possui um ser durável e se oculta na obra que reproduz que essa interpretação não se mostra claramente. É com razão que em cada reprodução falamos de uma concepção que lhe serve de base, e esta deve ser passível de uma justificação fundamental.

⁵⁸⁷ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [405]

⁵⁸⁸ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [406]

Essa era também a questão na filosofia da linguagem. Johann Gottfried von Herder (1769-1835) e Humboldt aprenderam a conceber as línguas como modos de ver o mundo. Ao reconhecerem a unidade de pensamento e fala perceberam a tarefa de comparar as diversas maneiras de dar forma a essa unidade como tal. Gadamer parte da mesma concepção, mas de certo modo faz o caminho inverso — buscando reter a unidade indissolúvel de pensamento e linguagem tal como esta se encontra no fenômeno hermenêutico como unidade de compreensão (pensamento) e interpretação (linguagem).

Desde Herder e Humboldt, o pensamento moderno sobre a linguagem voltou-se para o estudo de como se desenvolve a naturalidade da linguagem humana na amplitude de suas possíveis experiências. Esta concepção reconhece em cada língua um organismo, e compara a riqueza dos meios de que se serviu o espírito humano para exercer a sua capacidade de linguagem. O ponto de partida de Humboldt é que as línguas são produtos da força originária do espírito humano. Em todo lugar onde há linguagem está em ação esta força, e cada língua está em condições de alcançar o objetivo geral que se procura através dela. Isso não exclui, e até legitima, o fato de que a comparação das línguas procura um padrão de perfeição pelo qual elas se diferenciam.⁵⁸⁹ Para Humboldt, há graus de diferença na perfeição das línguas, e o padrão pelo qual ele submete a multiplicidade dos fenômenos é extraído da essência interna da própria linguagem e da riqueza de suas manifestações.⁵⁹⁰

Como confirma Gadamer:

Humboldt aprendeu a compreender cada língua como uma concepção de mundo própria, que o fazia investigar a *forma interior* em que cada vez se diferencia o originário acontecimento humano da formação da linguagem. O que sustenta essa tese não é somente a filosofia idealista que destaca a participação do sujeito na apreensão do mundo, mas também a metafísica da individualidade, desenvolvida pela primeira vez por Leibniz. Humboldt compartilha do mesmo princípio metafísico da *Aufklärung*, isto é, considerar o princípio da individuação na aproximação ao ver-

⁵⁸⁹ Gadamer entende que, se quisermos realmente fazer justiça a Humboldt, devemos nos precaver da excessiva repercussão obtida pela investigação que ele inaugurou sobre linguagem comparada e sobre psicologia dos povos. Pois, segundo Gadamer, quando Humboldt investiga a multiplicidade da estrutura da linguagem humana não o faz somente para penetrar na peculiaridade individual dos povos, através desse campo da expressão humana. Para ele existe um nexa indissolúvel entre individualidade e natureza comum, e assim o próprio aprofundamento na individualidade dos fenômenos da linguagem é concebido como um caminho para compreender o todo da constituição humana da linguagem. Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [442-443].

⁵⁹⁰ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [443].

dadeiro e ao perfeito. É no universo monadológico de Leibniz que se imprime agora a diversidade da estrutura humana da linguagem.⁵⁹¹

Para Humboldt a linguagem “está postada diante de um âmbito infinito e verdadeiramente ilimitado, o supra-sumo de tudo que se pode pensar. Por isso ela deve fazer um uso infinito de meios finitos, e pode fazê-lo em virtude da força que gera a identidade entre as idéias e a linguagem”.⁵⁹² O caminho seguido pela investigação de Humboldt é determinado pela *abstração rumo à forma*. Uma abstração inaceitável para Gadamer:

A linguagem que vive no falar — a qual abarca toda a compreensão — está tão envolvida na realização do pensar e do interpretar que restaria muito pouco se desconsiderássemos o conteúdo que nos transmitem as línguas e quiséssemos pensá-las unicamente como formas. A inconsciência da linguagem não deixou de ser o verdadeiro modo de ser do falar.⁵⁹³

Se cada língua é uma concepção de mundo, ela o é através do que se diz e se transmite nessa língua.

O intérprete não se serve das palavras e dos conceitos como o artesão que apanha e deixa de lado as suas ferramentas. Ao contrário, deve-se reconhecer que toda compreensão está intimamente entretecida por conceitos e assim refutar qualquer teoria que se negue a aceitar a unidade interna de palavra e coisa. (...) O que se questiona, de fato, é se o *conceito de linguagem*, de que partem a moderna ciência da linguagem e a filosofia da linguagem, faz justiça ao estado da questão.⁵⁹⁴

O interesse de Gadamer é oposto àquele da ciência lingüística. Ele quer libertar o caráter de linguagem próprio da compreensão do domínio da chamada “filosofia da linguagem”. Tanto a ciência da linguagem como a filosofia da linguagem, que ele conhecia no período de elaboração da terceira parte de *Verdade e Método*, trabalham com base na premissa de que

⁵⁹¹ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [444].

⁵⁹² Cf. Wilhelm HUMBOLDT. *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts. Über die Sprache*. Wiesbaden: Fourieverlag, 2003, § 13.

⁵⁹³ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [409].

⁵⁹⁴ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [407]

seu único tema é a *forma* da linguagem. Ele se põe, reiteradamente, contra uma concepção de linguagem que privilegie o aspecto formal em detrimento de seu conteúdo.⁵⁹⁵

Na análise gadameriana do fenômeno hermenêutico evidencia-se a função universal do caráter de linguagem (*Sprachlichkeit*). Na medida em que o fenômeno hermenêutico se revela em seu próprio caráter de linguagem, possui por si mesmo um significado universal absoluto. Compreender e interpretar subordinam-se de maneira específica à tradição da linguagem e, ao mesmo tempo, ultrapassam essa subordinação. Não somente porque todas as criações culturais da humanidade — mesmo as que não pertencem ao âmbito da linguagem — querem ser entendidas desse modo, mas pela razão muito mais fundamental de que tudo que é compreensível precisa tornar-se acessível à compreensão e à interpretação.⁵⁹⁶

Gadamer sublinha a importância de se perceber que o esforço para compreender e interpretar sempre tem um sentido, o que mostra a superior universalidade com que a razão eleva-se acima das barreiras de toda constituição dada da linguagem. E o admirável é que, na multiplicidade dos modos de falar, mostra-se sempre a mesma unidade de pensamento e palavra, pelo que é possível qualquer transmissão.⁵⁹⁷

Quando Humboldt afirma que “as línguas são concepções de mundo”, Gadamer entende que, frente ao indivíduo que pertence a uma comunidade de linguagem, a língua possui uma espécie de existência autônoma, e que ela introduz o indivíduo que cresce nessa comunidade em certo tipo de visão e de relação com o mundo. Mas, para Gadamer, a linguagem não é apenas um dentre os muitos dotes atribuídos ao homem que está no mundo: sobre ela se funda e nela se representa o fato mesmo de que os homens tenham um mundo. Para o ser hu-

⁵⁹⁵ Essa concepção de linguagem, entendida como um processo de conscientização, no qual sua forma torna-se objeto de uma consideração independente de todo conteúdo, pode ser vista, por exemplo, em J. Lohman, *in: Lexis III*. Lohman reconhece um processo histórico unívoco no caminho que vai da inconsciência da linguagem (própria do classicismo grego) a uma desvalorização instrumentalista da linguagem (na idade moderna) passando pela consciência da linguagem. Assim como, também, nos estudos de Cassirer sobre o conceito de símbolo, especialmente os tratados publicados pela Bibliothek Warburg (*Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, 1956). *Apud* Gadamer, notas 15 e 16, na Terceira Parte de VM I.

⁵⁹⁶ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [408].

⁵⁹⁷ Cf. Hans-Georg GADAMER, VM I [407].

mano o mundo existe, está aí, em uma forma como não está para qualquer outro ser vivo que nele esteja. Esse estar-aí do mundo é constituído pela linguagem.⁵⁹⁸

Mais importante ainda que isso, sublinha o filósofo:

é que não só o mundo é mundo apenas quando vem a linguagem, como a própria linguagem só tem a sua verdadeira existência no fato de que nela se representa o mundo. O originário caráter humano da linguagem significa, portanto, ao mesmo tempo, o originário caráter humano de ser-no-mundo. [...] Ter mundo significa comportar-se para com o mundo, e isso exige, por sua vez, manter-nos tão livres frente ao que nos vem ao encontro a partir do mundo, que se possa colocá-lo diante de nós tal como é. Essa capacidade representa ao mesmo tempo ter mundo e ter linguagem. Com isso o conceito de mundo se opõe ao de mundo circundante ou de mundo-ambiente (*Umwelt*), que se pode atribuir a todos os seres vivos do mundo.⁵⁹⁹

Ter “mundo” é exatamente o que esclarece a diferença entre o humano e todos os demais seres vivos, pois, na medida em que eles não têm uma relação com o mundo no mesmo sentido, falta-lhes o referido destacamento, ficando de certo modo confiados ao seu mundo circundante. O que caracteriza a relação do homem com o mundo, em oposição a todos os demais seres vivos, é justamente a *sua liberdade frente ao mundo circundante* — que é, também, liberdade frente aos nomes que damos às coisas, como diz de maneira profunda o relato do *Gênesis*, segundo o qual Adão recebeu de Deus o pleno poder de pôr nomes.⁶⁰⁰

Esta capacidade livre para a linguagem forma a base para a multiplicidade com que se comporta o falar humano com relação ao mundo uno. Mas, quando o mito fala de uma linguagem originária e do surgimento da confusão das línguas, Gadamer mostra que essa representação reflete com muito sentido o verdadeiro enigma que representa a pluralidade das línguas para a razão.

Por estar apto a elevar-se acima de seu mundo circundante contingente, e porque seu falar traz o mundo à fala, o ser humano está livre, desde o princípio, para exercer as variações de sua capacidade de linguagem. Elevar-se acima do mundo circundante significa *elevantar-se* ao mundo, e, não, abandonar o mundo circundante. Expressa uma postura livre e distanciada frente a ele, cuja realização tem o modo de ser da linguagem. A linguagem humana não é variável só no sentido de que existem outras línguas que podem ser aprendidas: ela é variável também em si

⁵⁹⁸ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [446-447].

⁵⁹⁹ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [447].

⁶⁰⁰ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [447-448].

mesma, na medida em que lhe dispõe diversas possibilidades de expressar uma mesma coisa.⁶⁰¹

O fenômeno hermenêutico, assim como o entende Gadamer, é um caso especial da relação mais geral entre pensamento e linguagem, cujo enigma consiste no esconder-se da linguagem no pensamento.⁶⁰²

Certamente, a compreensão do que é a linguagem representa uma das coisas mais intrincadas com que já se deparou a reflexão humana. O caráter de linguagem está tão extraordinariamente próximo de nosso pensar e sua concretização é tão pouco objetiva que, a partir de si mesmo, esconde seu verdadeiro ser.

Foi somente a partir de Heidegger que o modo de problematizar a relação entre pensamento e linguagem passou a considerar crucial a dificuldade de se pensar a linguagem, dado que já somos e estamos nela, quando pensamos sobre ela. Isso faz com que resulte impossível encontrar um distanciamento teórico capaz de situar a linguagem como objeto para o sujeito do conhecimento; o que, *ipso facto*, obriga a uma completa reformulação da pretensão de um discurso sobre ela.

Segundo Gadamer, a verdadeira contribuição de Humboldt para o problema da hermenêutica está no descobrimento da língua como concepção de mundo; em reconhecer a essência da linguagem, a *energeia* da linguagem, como a realização viva do falar, e evidenciar, destarte, que a linguagem é humana desde seu começo.⁶⁰³

Para Humboldt, esse estar e ser linguagem é a característica mais própria do humano, como sustenta a célebre citação de Heidegger:

O homem fala. Falamos quando acordados e em sonho. Falamos continuamente. Falamos mesmo quando não deixamos soar nenhuma palavra. Falamos quando ouvimos e lemos. Falamos igualmente quando não ouvimos e não lemos e, ao invés, realizamos um trabalho ou ficamos à toa. Falamos sempre de um jeito ou de outro. Falamos porque falar nos é natural. Falar não provém de uma vontade especial. Costuma-se dizer que por natureza o homem possui linguagem. Guarda-se a concepção de que, à diferença da planta e do animal, o homem é o ser vivo dotado de linguagem. Essa definição não diz apenas que, dentre muitas outras faculdades, o homem também possui a de falar. Nela se diz que a linguagem é o que faculta o

⁶⁰¹ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [448].

⁶⁰² Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [392].

⁶⁰³ *Ibidem.* § 9, pp. 60. *Apud* Hans-Georg GADAMER. VM I, [446].

homem a ser o ser vivo que ele é como homem. Como aquele que fala, o homem é: homem. Essas palavras são de Wilhelm von Humboldt.⁶⁰⁴

A objetividade do mundo surge da relação que a linguagem mantém com ele. O que vem à fala são fatos, estados de coisas, conjunturas. Que a linguagem possa falar de coisas que se comportam deste ou de outro modo, implica que na sua base está o reconhecimento de uma diferença, mais especificamente, de uma distância que sempre se mantém entre o falante e a coisa. Essa distância é o que torna possível que algo possa destacar-se como um fato específico e converter-se em conteúdo de um enunciado passível de ser compreendido também pelos outros.

A estrutura do fato que se distingue como algo específico e definido comporta sempre um aspecto negativo. Existem, portanto, estados de coisas negativos, pensados pela primeira vez pelo pensamento grego. Como é o caso do conceito de “não-ser”.⁶⁰⁵

Gadamer mostra que o pensamento grego pensa o mundo como o ser, na medida em que persegue a experiência natural do mundo em sua formação dentro da linguagem. O que se pensa assim como ente não é propriamente “objeto” de enunciados, mas “vem à fala em enunciados” e com isso conquista sua verdade, sua manifestação no pensamento humano.⁶⁰⁶

Para Gadamer, é só no diálogo que a linguagem possui seu autêntico ser, no exercício do entendimento mútuo. O entendimento, naturalmente, não é uma atividade que persegue objetivos, mas, um processo de vida, onde se representa uma comunidade de vida. Já a lin-

⁶⁰⁴ Cf. Martin HEIDEGGER. *A caminho da linguagem*, p. 7. Cf. *Idem*. p. 10.

⁶⁰⁵ Segundo Reale, o conceito do “não-ser” na história do pensamento grego assumiu diversos significados. Entre os físicos pré-socráticos, o problema do não-ser é colocado pelos eleatas, que o entendem como um puro negativo que se opõe absolutamente ao puro positivo que é o ser. Platão reconhece que o não-ser no ser é o que, na realidade, torna possível que se fale do ente. Para ele, entre o ser e o não-ser existe um intermédio, isto é, o devir. Platão também mostra que o não-ser existe no sentido de outro ou diverso. Já Aristóteles redigiu, junto com uma tábua de significado do ser, uma tábua dos diversos significados do não-ser. Com Plotino a concepção do não-ser torna-se mais complexa, podendo-se falar tanto de um não-ser como o que está acima do ser, ou seja, uma espécie de super-ser – transcendente ao próprio ser (o Uno) – que seria a fonte da qual deriva o ser; ou, ao invés, de um não-ser que está abaixo do ser, privação de ser – e, nesse sentido, a matéria é não-ser. Cf. Giovanni REALE. *História da Filosofia Antiga*, v.I, p.107ss.; v.II, p113ss.; v.II, p.346; v. IV, p. 486ss.

⁶⁰⁶ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [449].

guagem humana deve ser pensada como um processo vital específico e único, pelo fato de que no entendimento da linguagem se manifesta “mundo”.

O filósofo explicita assim:

O entendimento que se dá na linguagem coloca aquilo sobre o que se discorre diante dos olhos dos que participam da conversa, como ocorre com um objeto de disputa que se coloca no meio exato entre os adversários. O mundo é o solo comum, não palmilhado por ninguém e reconhecido por todos, que une a todos os que falam entre si. Todas as formas de comunidade da vida humana são formas de comunidade de linguagem e formam linguagem. Isso porque a linguagem é, por sua essência, a linguagem da conversação, do diálogo. Ela só adquire sua realidade quando se dá o entendimento mútuo. Por isso, não é um simples meio de entendimento. O universo lingüístico em que vivemos abarca basicamente tudo aquilo a que a nossa percepção pode expandir-se e elevar-se.⁶⁰⁷

Qualquer que seja a linguagem utilizada, jamais alcançaremos outra coisa além de uma perspectiva cada vez mais ampla do mundo. Tais “visões de mundo” não são relativas no sentido de que se pode opor-lhe o “mundo em si”, como se fosse possível uma posição correta fora do mundo lingüístico humano da qual se pudesse colher o mundo em seu ser em si.

É indiscutível que o mundo pode ser sem os homens, e que vá existir sem eles. Isso está pressuposto no significado fundamental de qualquer visão de mundo estruturada humanamente e dentro da linguagem. Em cada visão de mundo está implícito o ser-em-si do mundo. Ela representa a totalidade a que se refere a experiência lingüisticamente estruturada. A multiplicidade dessas visões de mundo não significa a relativização do ‘mundo’; antes, aquilo que o próprio mundo é não é nada distinto das visões em que ele se apresenta.⁶⁰⁸

Quem opõe a essas “visões” o “ser-em-si”, ou pensa a partir de um ponto de vista teológico — onde o ser-em-si não será para ele, mas apenas para Deus — ou, ao contrário, pensa como quem gostaria de demonstrar sua própria divindade, então o ser-em-si do mundo será para ele uma restrição da onipotência doentia da sua imaginação. Gadamer enfatiza que se trata de um mero mal-entendido querer apelar ao ser do mundo frente ao idealismo, seja este transcendental, seja o da filosofia da linguagem ‘idealista’. Significa ignorar o sentido metodológico do idealismo, cujo aspecto metafísico pode ser considerado superado desde Kant.⁶⁰⁹

⁶⁰⁷ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [450].

⁶⁰⁸ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [451].

⁶⁰⁹ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [451-452].

De modo parecido ao da percepção, pode-se falar das ‘nuances da linguagem’ experimentadas pelo mundo nos diversos universos da linguagem. No entanto, cada ‘nuance’ da percepção das coisas é diferente das demais, excluindo-as e contribui para construir ‘a coisa em si’ como o *continuum* dessas nuances, enquanto que cada uma das nuances que se dão nas visões de mundo próprias da linguagem contém potencialmente todas as demais, isto é, cada uma delas pode ampliar a si mesma nas outras. A partir de si mesma, está em condições de compreender e abarcar também a ‘visão’ de mundo que se oferece em outra língua.⁶¹⁰

Naturalmente que o caráter lingüístico da nossa experiência de mundo não significa nenhum perspectivismo excludente e conclusivo; pois conseguimos superar as barreiras e os preconceitos da nossa experiência atual de mundo e penetrar em universos de línguas estranhas, sem que isso implique que abandonemos nosso próprio mundo. Por mais andarilhos que sejamos e ainda que jamais retornemos, ainda assim nunca mergulharemos num total esquecimento. Não é possível alcançar uma posição incondicional. O fato de podermos alcançar uma consciência dos nossos condicionamentos não os cancela de modo algum. “A vinculação que nossa experiência de mundo mantém com a linguagem expressa-se, não em relações lógicas entre frases, mas em relações de vida, que atuam na constituição e coordenação desses diversos extratos de relações vitais.”⁶¹¹

Na linguagem torna-se visível o que é real além e acima da consciência individual. Por isso, no acontecimento da linguagem não encontra lugar somente aquilo que persiste, mas também e justamente a mudança das coisas. Gadamer indica que no declínio das palavras podemos ler a mudança dos hábitos e dos valores.

A palavra ‘virtude’, por exemplo, quase só se mantém viva em nosso universo da linguagem em sentido irônico. (...) Também a palavra poética se converte frequentemente numa prova para o que é verdadeiro, na medida em que o poema desperta uma vida secreta em palavras que pareciam desgastadas e consumidas, e nos esclarece assim sobre nós mesmos. Evidentemente que a linguagem é capaz de tudo isso porque não é uma criação do pensamento reflexivo, mas contribui ela mesma para estabelecer uma relação com o mundo, na qual vivemos.⁶¹²

⁶¹⁰ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [452].

⁶¹¹ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [452].

⁶¹² Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [453].

A experiência de mundo feita na linguagem ultrapassa a relatividade de todas as posições do ser porque abrange todo o ser em si, sejam quais forem as relações em que se mostra. O caráter de linguagem em que se dá nossa experiência de mundo precede a tudo quanto possa ser reconhecido e interpelado como ente. Como afirma Gadamer, “a relação fundamental de linguagem e mundo não significa, portanto, que o mundo se torne objeto da linguagem; mas, ao contrário, aquilo que é objeto do conhecimento e do discurso já se encontra sempre contido no horizonte da linguagem, que coincide com o mundo.”⁶¹³

O mundo que se manifesta na linguagem e nela se constitui não é um mundo em si e nem relativo. Não é em si na medida em que carece totalmente do caráter de objeto; isto é, enquanto um todo abrangente, nunca pode dar-se na experiência. Enquanto é o mundo, ele também não é relativo a determinada língua, pois pertencer a uma comunidade lingüística não significa estar confiado a um mundo circundante como estão os animais em seus mundos de vida. Não se pode querer olhar o universo da linguagem de cima para baixo, dado não existe absolutamente nenhum lugar, fora da experiência de mundo que se dá na linguagem, a partir de onde seja possível converter-se a si mesmo em objeto.⁶¹⁴

Gadamer sublinha a diferença entre a objetividade da linguagem — sua capacidade de ser objetiva — e a “objetividade” da ciência — sua capacidade de tomar a coisa observada como objeto. A distância que subsiste na relação lingüística com o mundo não elimina os elementos subjetivos do conhecer. Sabemos o quanto contribui para dominar uma experiência o fato de formulá-la em palavras. Só entende realmente aquele que também consegue falar sobre. Dominar também é, de certo modo, domesticar a imediaticidade ameaçadora e fulminante da experiência, conseguir um certo destacamento e, assim, reduzi-la às devidas proporções — como na racionalização de um afeto.

Existe um nexos positivo entre a objetividade da linguagem e a capacidade humana de fazer ciência. Isso se mostra, como indica o filósofo, de modo particularmente claro na ciência antiga, para a qual a procedência da experiência de mundo dada na linguagem era, ao mesmo tempo, o seu caráter específico e a sua peculiar fraqueza. Para superar a sua debilida-

⁶¹³ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [454].

⁶¹⁴ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [456].

de — o seu antropocentrismo ingênuo — a ciência moderna teve que renunciar também ao seu caráter específico, isto é, a integração no comportamento natural do homem no mundo.⁶¹⁵

Para ilustrar, Gadamer menciona o conceito de *theoria*.

O que na ciência moderna chamamos de teoria não tem mais nada a ver com aquela atitude de observar e saber com a qual o grego contemplava e acolhia a ordem do mundo. A teoria moderna é um instrumento construtivo pelo qual se reúnem experiências em uma unidade, possibilitando seu domínio. A *theoria* dos antigos não é um meio, mas é ela mesma o fim, o modo de ser mais excelente, a forma mais elevada de ser homem. Teoria significava a própria participação no todo das ordenações.⁶¹⁶

Para o filósofo, essa diferença entre a *theoria* grega e a ciência moderna encontra seu verdadeiro fundamento nas diversas relações que se institui perante a experiência de mundo que se dá na linguagem. Gadamer menciona que Heidegger alcança, em *Ser e Tempo*, o ponto de vista sob o qual se pode pensar tanto a diferença quanto a vinculação entre a ciência grega e a moderna.

Quando Heidegger mostra que o conceito do ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*), da simples presença, não passa de um modo deficiente do ser e quando o reconhece como pano de fundo da metafísica clássica e de sua sobrevivência no conceito moderno da subjetividade, ele estava seguindo de fato um nexos ontológico correto entre a *theoria* grega e a ciência moderna. No horizonte de sua interpretação temporal do ser, a metafísica clássica aparece, em seu conjunto, como uma ontologia do ser simplesmente dado, e a ciência moderna, mesmo sem dar-se conta disso, como sua herdeira. Na própria *theoria* grega, no entanto, havia algo mais que isso. *Theoria* abarca não tanto o simplesmente dado, mas principalmente o objeto mesmo (*Sache*), que ainda tem a dignidade da “coisa” (*Ding*). O próprio Heidegger irá destacar mais tarde que a experiência da coisa (*Ding*) nada tem a ver com a pura constatabilidade do mero ser simplesmente dado, nem com a experiência das chamadas ciências empíricas.⁶¹⁷

Deste modo, deve-se manter tanto a dignidade da coisa (*Ding*) quanto a objetividade (*Sachlichkeit*) da linguagem livres do preconceito contra a ontologia do simplesmente dado e portanto do conceito da objetividade (*Objektivität*).⁶¹⁸ Na concepção da experiência humana

⁶¹⁵ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [457-458].

⁶¹⁶ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [458].

⁶¹⁷ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [459].

⁶¹⁸ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [460].

de mundo que se dá na linguagem não se calcula ou se mede simplesmente o dado, mas vem à fala o ente, tal como se nos mostra, como ente e como significante.⁶¹⁹

Diz Gadamer:

Assim como as coisas (*Dinge*) — esta unidade da nossa experiência constituída mediante a qualificação e atribuição de significado — se expressam nas palavras, também o dado histórico, a tradição que chega até nós é novamente reconduzida à expressão, na medida em que a compreendemos e interpretamos. O caráter de linguagem desse vir à palavra é o mesmo que o da experiência humana de mundo como tal.⁶²⁰

Foi isso o que levou Gadamer a analisar o fenômeno hermenêutico da relação entre linguagem e mundo.

4. 2. A íntima relação entre falar e pensar

O segundo momento da “virada lingüística no fio condutor da linguagem”, em *Verdade e Método*, analisa o conceito de “linguagem” ao longo da História do pensamento do mundo ocidental.

Gadamer busca fundamentar a tese da íntima unidade entre palavra e coisa em oposição a “linguagem” entendida como forma independentemente de seu conteúdo. Para tratar a relação entre palavra e coisa é preciso primeiro esclarecer o significado da palavra “coisa”. Gadamer retoma essa expressão em um recorte fenomenológico para indicar que o intérprete deve remeter-se às “coisas” mesmas, que os interlocutores devem ater-se à “coisa” tratada, etc. Diferenciando *Sache*, “coisa”, de *Objekt*, “objeto”, Di Cesare esclarece que, no contexto hermenêutico, a “coisa” não é nem a “coisa em si” de Kant, nem a “coisa mesma” de Husserl.

É principalmente *Sache*, na etimologia que a palavra possui na língua alemã, na qual *Streitsache* significa ‘controvérsia, causa’, não diferente do italiano *cosa* que deriva do latim *causa*. A *Sache* é portanto o argumento que se discute, a coisa debatida, pela qual se é convocado, chamado em causa. E, destarte, o intérprete encontra-se sempre já implicado e compreendido na “coisa” que quer compreender.⁶²¹

⁶¹⁹ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [460].

⁶²⁰ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [460].

⁶²¹ Cf. Donatella DI CESARE. *Gadamer*, pp. 122-123.

Portanto, “uma consciência hermenêuticamente educada” é aquela capaz de ater-se à “coisa” tratada, ou nas palavras de Gadamer, de “fazer o texto falar”.⁶²² O intérprete ciente das próprias pressuposições e prevenções deixa que o texto faça valer sua própria verdade. Este é o único critério que a hermenêutica indica explicitamente e que Gadamer denomina o, já mencionado, “pressuposto da perfeição”.

A unidade coerente do todo é a antecipação que guia a compreensão das partes e, quando essa verdade coerente não emerge, então a interpretação desloca-se do texto para o autor tornando-se, por exemplo, psicológica. Longe de impor preceitos normativos, a hermenêutica busca trazer à luz o que acontece na *práxis* do compreender. A ausência de preceitos e de normas não implica, naturalmente, na falta de critérios. A hermenêutica não legitima qualquer arbítrio interpretativo. Ao contrário, é proposto um modo crítico de entender a interpretação que, consciente das pressuposições que a movem, evita assumi-las cegamente remetendo-se às “coisas mesmas”.⁶²³

Gadamer analisa essa unidade entre palavra e coisa na cunhagem do conceito de “linguagem” ao longo da história do pensamento do mundo ocidental: primeiro, nos primórdios gregos na relação entre linguagem e *logos*; depois, no pensamento cristão da Idade Média, na relação entre linguagem e *verbum*; tratando, por último, da ligação entre linguagem e formação de conceitos.⁶²⁴

Na Antiguidade, essa unidade era algo tão natural que o nome verdadeiro era experimentado como parte do portador desse nome. Um indício disto é o fato de que, em grego, a expressão usada para “palavra”, *onoma*, significa ao mesmo tempo “nome”, e, em particular, o nome próprio. A palavra é compreendida imediatamente a partir do nome e parece, portanto, pertencer ao próprio ser.⁶²⁵

É através do problema do nome que a pergunta filosófica irrompe destruindo a precedente segurança. De certo modo, a filosofia grega inicia-se com esse conhecimento de que a palavra não é somente nome, isto é, não representa o verdadeiro ser. Crer na palavra e duvidar da palavra caracterizam o estado da questão em que o pensamento da ilustração grega via a relação entre palavra e coisa. O que gera a dúvida sobre a verdade da palavra é o nome que se

⁶²² Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [316].

⁶²³ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [343].

⁶²⁴ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [409].

⁶²⁵ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [409].

dá e que pode ser mudado. Foi Heráclito quem descobriu o sentido profundo do jogo de palavras. Este é, como indica Gadamer, o pano de fundo de onde surge o *Crátilo* de Platão, o escrito básico do pensamento grego sobre a linguagem, que contém todo o universo do problema.⁶²⁶

No *Crátilo*, Platão narra um diálogo entre Hermógenes, um jovem do círculo socrático; Crátilo, um filósofo da escola de Heráclito, e Sócrates. No diálogo discutem-se basicamente duas teorias que procuram determinar, por caminhos diversos, a relação entre palavra e coisa: a “teoria convencionalista” que, baseando-se na univocidade do uso das palavras, pensa a relação como arbitrária, alcançada por mera convenção e exercício (os nomes são convencionais); e a “teoria da semelhança”, designada pelo conceito da correção, *orthotés*, que vê uma relação de semelhança natural entre palavra e coisa (os nomes são ‘por natureza’). Trata-se de duas posições extremas e que objetivamente não precisam se excluir.⁶²⁷

Platão evidencia o limite destas duas teorias. Contra o convencionalismo tem o fato de que, se deve haver uma linguagem, não é possível, então, mudar a bel prazer o significado das palavras. Naturalmente, o falante não conhece a questão da “correção” da palavra pressuposta por essa posição. Contra a teoria da semelhança, Platão observa que a palavra não produz diretamente a coisa.

Gadamer chama de “uso comum da linguagem” o que limita ambas teorias.

O limite do *convencionalismo* é que para haver linguagem não se pode alterar arbitrariamente o que as palavras significam. O pressuposto para que se dê ‘linguagem’ é sempre o caráter comum de um mundo, ainda que seja somente um mundo jogado (fictício). Mas, também o limite da teoria da semelhança é muito claro: não se pode criticar a linguagem, no que concerne às coisas que se quer exprimir, dizendo que as palavras não as reproduziram corretamente.⁶²⁸

Segundo Gadamer, a intenção de Platão é muito clara. A linguagem não está perante nós como um instrumento de que lançamos mão ou que construímos para com ele comunicar e fazer distinções. O defeito dessas teorias está no pressuposto, não colocado em discussão, de que as palavras já são dadas e as coisas são já conhecidas.

⁶²⁶ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [409].

⁶²⁷ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [410].

⁶²⁸ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [410].

Com essa discussão das teorias da época relacionadas com a linguagem, Platão pretende mostrar que, na pretensão de correção da linguagem, não se pode alcançar nenhuma verdade objetiva (*aletheia ton onton*) e que se deve conhecer o ente sem as palavras (*aneu ton onomaton*) só a partir de si mesmo (*auta ex heauton*).⁶²⁹

Gadamer indica que com isso o problema se desloca para um novo nível, mas não se resolve. De fato Platão vê a linguagem como um obstáculo que se põe ao conhecer e que deve ser superada como o deve ser, também, a aparência sensível das coisas. O conhecimento é devido à dialética, que busca embasar o pensamento sobre si mesmo de modo a superar a potência das palavras e seu uso na arte da argumentação sofisticada. De certo, a superação do âmbito das palavras pela dialética não significa que exista realmente um conhecimento sem palavras, mas unicamente que aquilo que cria acesso para a verdade não é a palavra. O puro pensar as Idéias, a *dianoia*, é um diálogo mudo (*aneu phones*) que a alma conduz consigo mesma; e a palavra, o *logos*, é mera sonoridade, que não pode reivindicar para si a verdade. Mas, pergunta com razão Gadamer: “É possível pensar sem formular palavras?”.⁶³⁰ E mesmo um amante de Platão, como Gadamer o é, reconhece que, diante da verdadeira relação entre palavra e coisa, Platão, com o descobrimento das idéias, oculta a essência da linguagem ainda mais do que o fizeram os teóricos sofisticados, que desenvolveram sua própria arte no uso e abuso da linguagem”.⁶³¹

Como indica Gadamer, o caráter de linguagem é tão inerente ao pensar das coisas que se torna uma abstração pensar o sistema das verdades, como um sistema prévio de possi-

⁶²⁹ Cf. PLATÃO. *Crátilo* 438a-439b.

⁶³⁰ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [411]. Vitor Goldschmidt, confirma que o nome, no *Crátilo* de Platão, é um valor derivado. Segundo Goldschmidt, há três movimentos no *Crátilo*: em primeiro lugar, na tese convencionalista, os nomes se definem como objetos artificiais; em segundo lugar, a justeza natural das palavras, proclamada pela tese de Crátilo, revela-se um falso valor, sendo inferior à estabilidade dos outros objetos artificiais; e, em terceiro lugar, os nomes se mostram inferiores à justeza autêntica que apenas as Formas possuem. Goldschmidt conclui que, no *Crátilo*, “somente as Formas têm direito aos títulos de justeza e de estabilidade (e não os nomes, mesmo que sejam estabelecidos tecnicamente). As formas implicam a exigência essencial da estabilidade (os nomes, na medida em que não se conformam com essa exigência, não são valores”. Cf. Vitor GOLDSCHMIDT. *Os diálogos de Platão, Estrutura e método dialético*. p.105-109; e, especialmente, *Essai sur le Cratyle*, p.45; 86-90; 203.

⁶³¹ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [412].

bilidades de ser, a que se deveriam subordinar signos que um sujeito emprega quando lança mão deles.

A palavra da linguagem não é um signo de que se lança mão, mas, tampouco é um signo que alguém faça ou dê a outro; não é uma coisa existente que se recebe e se carrega com a idealidade do significado para com isso tornar visível outro ente. A idealidade do significado está na própria palavra. Ela já é sempre significado. Pertence à própria experiência o fato de ela buscar e encontrar as palavras que a expressem. Buscamos a palavra certa, isto é, a palavra que realmente pertença à coisa, de modo que ela própria venha à fala.⁶³²

Segundo Gadamer, não existe *per se* uma palavra justa, mas existe um uso não justo de palavras justas. Se a filosofia grega obstina-se em não perceber essa relação entre falar e pensar é porque o pensamento tinha que se defender frente à estreita relação entre palavra e coisa em meio à qual vive o homem falante. O domínio dessa língua sobre o pensamento era tão vigoroso que a filosofia dedicou seu empenho mais próprio à tarefa de libertar-se dele.

Por isso os filósofos gregos combateram, desde o princípio, contra o desvio e o extravio do pensamento no “*onoma*”, mantendo-se, frente a isso, na idealidade realizada continuamente pela própria linguagem. Pode-se dizer isso já de Parmênides, que pensava a verdade da coisa a partir do *logos*; o ser próprio da linguagem só pode ser pensado como extravio e o pensamento precisava se esforçar para bani-lo, esconjurá-lo e dominá-lo. A crítica da correção dos nomes realizada no *Crátilo* já representa o primeiro passo numa direção que desemboca na moderna teoria instrumentalista da linguagem e no ideal de um sistema de signos da razão. Comprimido entre a imagem e o signo, o ser da linguagem só poderia acabar sendo nivelado ao puro ser-signo.⁶³³

Gadamer entende que Platão é a origem da redução da palavra a signo, que determinará em grande parte a história do pensamento lingüístico ocidental. O ser do signo está inteiro na sua utilização, isto é, no puro “remeter”, “reenviar”. A função de remeter priva o signo de conteúdo e consistência, pelo que a diferença entre o seu ser e o seu significado é absoluta.⁶³⁴

Karl Jaspers (1883-1969) indica assim a diferença entre signo e palavra:

Enquanto os signos são arbitrários, as palavras são historicamente formadas; se os signos são unívocos, as palavras são plurívocas; enquanto os signos, privados de

⁶³² Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [421].

⁶³³ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [421-422].

⁶³⁴ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [427].

vida, estão a serviço de uma função metodologicamente controlável, as palavras são um mundo no qual o sentido, as coisas, as essências tornam-se conscientes em uma transformação que não se fixa nunca; se os signos tem um significado finito, sem um pano de fundo, as palavras não o têm: antes, são quase intraduzíveis; enquanto os signos são claros sem nenhum resíduo, as palavras são enigmáticas e mantêm sempre um resíduo de sentido.⁶³⁵

Para Gadamer também a palavra não pode ser reduzida a signo. Ela possui a capacidade de “representar” a coisa, de tornar presente o que não é presente graças à sua íntima e enigmática relação com a coisa. A palavra é sempre já significado; é constitutivo da experiência mesma a busca de palavras capazes de exprimi-la.

O filósofo sustenta que o pensamento que faz justiça ao ser da linguagem — de modo que o esquecimento da linguagem pelo pensamento ocidental não se torne total — é o pensamento cristão da *encarnação*. Essa tese revela um Gadamer atento não apenas à raiz grega (a questão do ser), mas também às raízes hebraico-cristãs (ouvir da palavra) da História do Ocidente. E Gadamer acentua mais o esquecimento da palavra do que aquele do ser.⁶³⁶

Encarnação não é evidentemente corporificação. Não é nem metempsicose, que presuppõe absoluta diversidade entre corpo e alma, nem aparição de um deus em forma humana, onde esse deus mantém intacta a própria divindade.⁶³⁷

Como explica Gadamer:

Em todas as corporificações a alma retém seu ser para si, e a liberação do corpo é considerada como purificação, ou seja, reconstrução de seu ser verdadeiro e autêntico. Também a manifestação do divino na forma humana, que torna tão humana a religião grega, nada tem a ver com encarnação. Ali, Deus não se torna homem, mas se mostra aos homens em forma humana, mantendo ao mesmo tempo toda sua divindade supra-humana, de maneira completa e absoluta. Frente a isso, a humanização de Deus, como ensina a religião cristã, implica o sacrifício que o crucificado assume como Filho do homem, o que constitui uma relação misteriosamente diferente, cuja interpretação teológica tem lugar na doutrina da Trindade.⁶³⁸

⁶³⁵ Cf. Karl JASPERS. *Die Sprache. In: Von der Wahrheit*. Munich: R. Piper, 1991. *Apud* Graziano RIPANTI. *Essere e Linguaggio. Una lettura della terza parte di Verità e Metodo di H.-G. Gadamer*, p. 77.

⁶³⁶ Para um aprofundamento desta temática, ver os excelentes comentários de Graziano RIPANTI, *Essere e Linguaggio. Una lettura della terza parte di Verità e Metodo di H.-G. Gadamer*.

⁶³⁷ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [422].

⁶³⁸ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [422].

Gadamer busca aprofundar essa questão, uma vez que, para o pensamento cristão, a encarnação está intimamente vinculada com o problema da palavra e da unidade entre pensar e falar. O fundamento é o Prólogo do Evangelho de João que, usando conceitos gregos, dá vida a um pensamento essencialmente estranho aos gregos: a palavra que se faz carne liberta o *logos* grego da “pura espiritualidade”, como a de ser um princípio cósmico. A pontualidade e unicidade do evento de salvação, expresso no Evangelho de João, assinala a entrada da historicidade no pensamento ocidental e define a palavra como “puro acontecimento”.⁶³⁹

Gadamer sublinha que:

a singularidade do acontecimento da redenção marca a emergência e a irrupção da essência histórica do pensamento ocidental, permitindo também que o fenômeno da linguagem saia de sua imersão na idealidade do sentido e se apresente para a reflexão filosófica. Isso porque, diferentemente do *logos* grego, a palavra é puro acontecer.⁶⁴⁰

Desde os padres da Igreja até a reelaboração sistemática do agostinianismo na alta escolástica, a interpretação do *mistério da Trindade* — a tarefa mais importante imposta ao pensamento medieval cristão — apóia-se na relação humana que se estabelece entre falar e pensar.⁶⁴¹ O decisivamente importante, para Gadamer, é o reflexo, no fenômeno da linguagem, que tem o mistério dessa unidade de Deus-Pai e Deus-Filho (o *verbum Dei*).⁶⁴²

O próprio modo como, na Patrística, a especulação teológica sobre o mistério da encarnação busca apoio no pensamento helenístico, é muito significativo para a nova dimensão a que aponta. De início procura-se fazer uso do conceito estóico de *logos* exterior e interior (*logos endiathetos* — *proforikos*). Essa distinção deveria originariamente distinguir entre o princípio estóico universal do *logos* e a exterioridade do puro falar por imitação. Para a fé cristã na revelação, de certo modo, é a direção inversa que adquire um significado positivo. A analogia entre palavra interior e exterior, o fato de que a palavra se faça som na *vox*, adquire aqui um valor paradigmático.⁶⁴³

⁶³⁹ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [423].

⁶⁴⁰ *Verbum proprie dicitur personaliter tantum* Tomás I, qu 34 *et passim*. Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [423].

⁶⁴¹ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [422-423].

⁶⁴² Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [423].

⁶⁴³ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [423].

O filósofo enfatiza que o maior milagre da linguagem consiste justamente no fato de que aquilo que se manifesta e se expressa em sua exterioridade já é sempre palavra.⁶⁴⁴ De princípio, a criação acontece pela palavra de Deus. No Prólogo do Evangelho de João vem descrita, a partir da palavra, a verdadeira ação salvadora, o nascimento do Filho, o mistério da encarnação. O fazer-se carne do verbo é como o ressoar da palavra.

O ‘tornar-se’, de que se trata em ambos os casos, não é um tornar-se no qual algo se converte em outra coisa diferente. Não se trata de uma separação de um com relação ao outro (*kat’ apokopén*) nem de um abrandamento da palavra interior por causa de sua exterioridade, nem sequer um converter-se noutra coisa, de tal modo que a palavra interior fosse consumida.⁶⁴⁵

O fato de que em cada língua o *verbum* é expresso de modo diferente significa apenas que esse não pode manifestar-se verdadeiramente a uma língua humana. Gadamer emprega em sua análise uma interpretação do *verbum mentis* de Agostinho (354-430) e de Tomás de Aquino (1225-1274).⁶⁴⁶ Ele estudou profundamente a obra de Agostinho, especialmente acerca do tempo e da hermenêutica, tanto que sua análise do verbo interior busca fundar a universalidade da hermenêutica na universalidade da linguagem.⁶⁴⁷

Agostinho e os escolásticos falam do *verbum* no interior do mistério trinitário em analogia com a palavra interna, o *verbum cordis*, o qual é espelho e imagem da palavra divina. A analogia se faz nestes termos: assim como existe perfeita correspondência entre pensamento e palavra interior, existe perfeita igualdade entre Pai e Filho.⁶⁴⁸ Gadamer mostra que, com isto, destaca-se um aspecto bem determinado da essência da linguagem. A palavra que é verdadeira porque diz como é a coisa, não é nem quer ser nada por si mesma; seu ser consiste no seu tornar manifesto.

⁶⁴⁴ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [424].

⁶⁴⁵ “*Assumendo non consumendo*”, Agostinho, *De Trinitate*, XV, 10-15. *Apud* GADAMER. VM I, [424].

⁶⁴⁶ Cf. AGOSTINHO. *De Trinitate* XV, 10-15; Tomás de AQUINO. *De natura verbi intellectus*.

⁶⁴⁷ Cf. Jean GRONDIN. *Gadamer und Augustin. Ursprung des hermeneutischen Universalitätsanspraches in Jahresgabe der Martin Heidegger Gesellschaft*, 1990, pp. 26-42.

⁶⁴⁸ *Apud* Hans-Georg GADAMER. VM I, [424].

Assim como no mistério da Trindade, o que importa não é a manifestação terrena do Redentor como tal, mas a sua perfeita divindade, sua igualdade essencial com Deus. A tarefa teológica consiste em pensar a existência pessoal autônoma de Cristo nessa igualdade essencial com Deus; e, para isso, a reflexão emprega a relação que verificamos na palavra do espírito, no *verbum intellectus*, dentro do humano.⁶⁴⁹

O filósofo sustenta que, apesar de toda a imperfeição, a relação que acontece entre pensamento e palavra em nós corresponde à relação divina da Trindade. A palavra interior do espírito é essencialmente igual ao pensamento, assim como Deus-Filho com Deus-Pai. Mas o *verbum mentis* não tem som e nem pertence a uma língua particular, é a desvalorização platônica da palavra externa que silencia sobre o verdadeiro problema teológico de pensar, na igualdade com o Pai, a existência pessoal autônoma de Cristo. Gadamer coloca a questão de, se neste ponto, não se estaria buscando explicar o incompreensível com a incompreensibilidade.

Que tipo de palavra será essa que permanece como diálogo interior do pensamento sem adquirir nenhuma formação fonética? Será que pode existir tal coisa? Todo nosso pensamento já não se produz sempre na trilha de uma determinada língua? Mesmo quando constatamos a liberdade que a nossa razão guarda frente à vinculação entre nossa língua e nosso pensamento — seja pela invenção e uso de linguagens artificiais, seja pelo aprendizado de traduzir de uma língua para outra — ao mesmo tempo está implícito e pressuposto, que para alcançar o sentido visado, qualquer dessas maneiras de superar esta vinculação possuirá o caráter de linguagem. Naturalmente que a ‘linguagem da razão’ não é uma linguagem para si. Que sentido então tem falar de uma ‘palavra interior’ supostamente falada na linguagem pura da razão? Onde se mostra a palavra da razão (usando a palavra razão para traduzir *intellectus*) como uma verdadeira ‘palavra’ se não deve ser uma palavra que soe realmente?⁶⁵⁰

Trata-se de compreender, então, o que pode ser essa palavra interior. Ela não é o diálogo da alma consigo mesma no sentido do *logos* grego. Ao contrário, Gadamer argumenta que “o simples fato de que *logos* tenha sido traduzido tanto por *ratio* como por *verbum* indica que o fenômeno da linguagem na elaboração escolástica da metafísica grega adquire muito mais importância do que teve entre os próprios gregos.”⁶⁵¹

⁶⁴⁹ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [425].

⁶⁵⁰ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [425].

⁶⁵¹ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [425-426].

Mostra-se, aqui, um grande problema teológico e filosófico: o Verbo que se faz carne, que pode ser filosoficamente traduzido pela Verdade que se faz tempo. O pensamento da teologia agostiniana e escolástica centrou tudo na eternidade da Verdade, desvalorizando o seu aparecer no tempo, enquanto o pensamento depois do idealismo, ao excluir o eterno, temporalizou tanto a verdade que a consumiu inteiramente na historicidade.⁶⁵² Destarte, como comenta Ripanti, esses dois pensamentos não conseguem concentrar-se realmente sobre a “Verdade que se faz tempo” ou sobre o “Verbo que se faz carne”, isto é, sobre aquela unidade paradoxal dos opostos que, ainda que unidos, permanecem opostos, e para a qual é preciso uma outra lógica e um outro tipo de linguagem.⁶⁵³

Deste verbo interior na luz do mistério trinitário, Gadamer colhe a íntima unidade de pensar e falar, onde o pensamento não pode ser sem a palavra e onde a palavra não chega através de um ato reflexivo, mas vem com a própria coisa pensada. “Quem pensa a produz (a palavra) em si no ato mesmo no qual pensa um pensamento até o fim.”⁶⁵⁴

Gadamer entende que o verbo interior, que não tem nada de contingente, coincide com a “palavra da razão” na sua universalidade. Mas, o que é essa palavra da razão? Para responder essa questão, o filósofo aprofunda a sua análise.

No pensamento medieval, a relevância teológica do problema da linguagem remonta sempre de novo ao problema da unidade entre pensar e falar, colocando assim em primeiro plano um momento que a filosofia grega clássica não pensara desta forma.

O problema da linguagem somente pôde irromper com toda a sua força quando a mediação escolástica do pensamento cristão se completou com a filosofia aristoté-

⁶⁵² No idealismo especulativo, o conceito do dado, da positividade, foi submetido a uma profunda crítica. Deve-se distinguir, ao menos, duas formas de idealismo: aquela que tende a reduzir a existência ao pensamento em geral: e, aquela que tende a conduzir a existência ao pensamento individual, isto é, a um subjetivismo. Para dizer, com Kant, distinguir um idealismo transcendental de um idealismo empírico — que declara a existência dos objetos no espaço, fora de nós, como indemonstrável e falsa — a sua própria doutrina sob o nome de idealismo transcendental dos fenômenos. “Compreendo por idealismo transcendental de todos os fenômenos a doutrina que os considera, globalmente, como simples representações, não coisas em si; e, segundo a qual, o tempo e o espaço são apenas formas sensíveis da nossa intuição, mas não determinações dadas em si próprias ou condições dos objetos enquanto coisas em si”. CF. Immanuel KANT, *Crítica da Razão Pura*, A 369, p. 348.

⁶⁵³ Cf. Graziano RIPANTI, *Essere e Linguaggio. Una lettura della terza parte di Verità e Metodo di H.-G. Gadamer*, p. 87.

⁶⁵⁴ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [426].

lica, alcançando um novo momento que deu uma mudança de rumo positiva à distinção entre espírito divino e humano. O fato de que a palavra seja um processo em que chega à sua plena expressão a unidade do pensamento — como mostra a especulação sobre o conceito do *verbum* — representa algo verdadeiramente novo, frente à dialética platônica do uno e do múltiplo. Isso porque, para Platão, o próprio *logos* se movia no interior dessa dialética e era apenas passivo em relação à dialética das idéias — ou seja, nesta perspectiva não se dá um autêntico problema de interpretação, uma vez que, os meios para isso, a palavra e o discurso, são constantemente superados pela mente que pensa. Diferente disso, na especulação trinitária o processo das pessoas divinas encerra em si o questionamento neoplatônico sobre o desenvolvimento, isto é, o surgir a partir do uno, e assim faz-se justiça pela primeira vez, ao caráter processual da palavra.⁶⁵⁵

A Idade Média, além de inaugurar o sistema universitário de estudo, redescobre, especialmente através do pensamento árabe, a grande filosofia aristotélica. O quadro geral no qual se situa Tomás de Aquino é marcado pela entrada de Aristóteles no pensamento cristão, que provoca uma maior aproximação entre o *logos* grego e a especulação cristã. Gadamer menciona que Tomás de Aquino interpreta o Prólogo do Evangelho de João com Aristóteles e analisa a “palavra interior” investigando o nexa entre *forma* e *verbum*.

Tomás não faz coincidirem por completo os conceitos de *logos* e *verbum*. É verdade que a palavra não é o acontecimento da expressão da fala, esse disponibilizar irrevogável do próprio pensamento a um outro. Mas de certo modo o caráter ontológico da palavra é um acontecer. A palavra interior permanece referida à possibilidade de sua exteriorização. O conteúdo objetivo, tal como é concebido pelo intelecto, está ordenado para a sua conversão em som. De certo, a palavra interior não está referida a uma determinada língua, não possui o caráter de uma aparição de palavras provindas da memória, mas é o estado de seu conteúdo, porém pensado até o fim (*forma excogitata*). Na medida em que se trata de pensar até o fim, é preciso reconhecer nele também um momento processual. Ele se comporta *per modum egredientis*.⁶⁵⁶

Assim, para Tomás de Aquino, a palavra interior coincidiria com “a essência da coisa pensada até o fim” (*forma excogitata*). “Pensar até o fim” é o proceder do pensamento *per modum egredientis*, cuja perfeição se atinge com o dizer: este proceder descreve a finitude do nosso intelecto discursivo.

Na medida em que expressa o pensar, a palavra interior reproduz de certo modo a finitude da nossa compreensão discursiva. Porque a nossa compreensão não apreende num só golpe do pensar tudo o que sabe, precisa sacar de si cada vez o que

⁶⁵⁵ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [437-438].

⁶⁵⁶ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [426].

pensa, pondo-o diante de si mesma como numa auto-expressão de seu íntimo. Nesse sentido, todo pensar é um dizer-se.⁶⁵⁷

Gadamer sublinha que aquilo que se alcança nesse dizer-se não é expressão, mas o pensar. É a perfeição do pensar. Nosso intelecto, não podendo abraçar de uma só vez tudo o que pensa, deve colocar fora de si o objeto pensado como algo que lhe esteja perante e lhe fale. Esta exteriorização do pensado e o conjunto de pensar e dizer, já Platão descrevia quando via o pensar autêntico como diálogo da alma consigo mesma e quando evocava a necessidade da dialética para a essencial discursividade do nosso intelecto finito. Segundo Tomás, esse proceder do pensamento é um processo espiritual que não implica sucessão temporal, é uma *emanatio intellectualis*. A própria sucessão que caracteriza a discursividade do pensamento humano não é, no fundo, uma relação temporal.

Quando o pensamento humano passa de uma coisa a outra, ou seja, pensa isso e depois aquilo, não pensa primeiro um e depois o outro numa mera seqüência sucessiva. Quando pensa o um e o outro sabe vincular um com o outro; e o que temos aqui não é uma relação temporal, mas um processo espiritual, uma *emanatio intellectualis*.⁶⁵⁸

Essa *emanatio*, um conceito neoplatônico, é a ligação analógica do proceder humano e do proceder divino:

No processo da emanação, aquilo donde algo emana, o um, não sofre nenhuma privação, nem é diminuído por isso. O que vale também para o nascimento do Filho a partir do Pai, que com isso não consome nada de si mesmo, mas assume em si algo de novo. Esse processo é válido também para a manifestação espiritual que se realiza no processo do pensar e do dizer-se. Essa manifestação é, ao mesmo tempo, um perfeito permanecer-em-si.⁶⁵⁹

Gadamer enfatiza que, também na manifestação do pensar, a palavra não se forma quando já se concluiu o conhecimento. Ela é, antes, a própria realização do conhecimento,

⁶⁵⁷ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [426].

⁶⁵⁸ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [427].

⁶⁵⁹ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [427] e, principalmente o *Excursus V*, de VMII.

uma verdadeira *generatio*, um nascimento. “Destá forma, é possível compreender a geração da palavra como um autêntica cópia da Trindade”.⁶⁶⁰

Mas, naturalmente, o filósofo reconhece que o mistério da Trindade — mesmo iluminado pela analogia pela palavra interior — permanece, em última instância, absolutamente impenetrável para o pensamento humano.

Diz Gadamer:

Se a palavra divina é tal que nela se expressa o todo do espírito divino, então o momento processual contido nessa palavra significa algo a respeito do que toda analogia revela-se insuficiente. Se o espírito divino, enquanto conhece a si mesmo conhece ao mesmo tempo todo ente, a palavra de Deus é a palavra do espírito que em uma só intuição contempla e cria tudo. O surgimento desaparece na atualidade da onisciência divina. [...] Se quisermos compreender de uma maneira mais exata o momento processual da palavra, que é o que importa para o nosso questionamento a respeito do nexó entre o caráter de linguagem e compreensão, não poderemos permanecer na coincidência com o problema teológico, devemos deter-nos na imperfeição do espírito humano e na sua diferença em relação ao divino.⁶⁶¹

Portanto, ainda que Gadamer enfatize que há realmente algo comum ao processo das pessoas divinas e ao do pensar, seu interesse — mais do que nesta coincidência — está direcionado para as diferenças entre a palavra divina e humana e, acompanhando Tomás de Aquino, ele destacará três importantes diferenças.

A primeira é que a palavra humana é potencial antes de atualizar-se, e somente no pensar ela é formada de modo pleno. Como descreve Gadamer:

O processo do pensar se inicia precisamente porque algo nos vem à mente a partir da memória. Também isso é uma emanção, uma vez que não implica que a memória seja despojada ou perca algo. Mas o que vem à mente não está completo e nem pensado até o fim. Ao contrário, é agora que começa o verdadeiro movimento do pensar, movimento no qual o espírito se apressa em passar de um elemento para o outro [...] buscando assim a plena expressão de suas idéias pelo caminho da investigação (*inquisitio*) e reflexão (*cogitatio*).⁶⁶²

Quanto a esta primeira diferença, Tomás descreve a seguinte imagem:

⁶⁶⁰ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [428].

⁶⁶¹ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [428].

⁶⁶² Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [428-429].

A palavra é como um espelho, em que se vê a coisa. Mas o que há de especial nesse espelho é que os seus limites coincidem exatamente com aqueles da coisa, de modo tal que não faz senão reproduzir a sua imagem (*similitudo*). A profundidade dessa imagem é que a palavra é concebida, aqui, como um reflexo perfeito da coisa, isto é, como sua expressão. Ela deixou para trás o itinerário do pensamento ao qual deve a sua própria existência.⁶⁶³

A segunda diferença é que a palavra é essencialmente imperfeita. Nenhuma palavra humana pode exprimir de modo completo o nosso espírito, somente uma palavra criadora é capaz disso. Mas, como já indicou a imagem do espelho, isso não representa a imperfeição da palavra como tal. Pois ela reproduz, de fato e por completo, o que o espírito tem em mente.

A imperfeição do espírito humano consiste em não possuir jamais uma atualidade perfeita de si mesmo, mas encontrar-se disperso, fragmentado nos diversos atos de pensamento. Porque não está inteiramente presente naquilo que sabe, nosso intelecto tem necessidade de muitas palavras. Sua essencial imperfeição resulta que a palavra humana não pode nunca ser única, como o é a divina. E por ser necessariamente muitas palavras, não sabe realmente o que sabe.⁶⁶⁴

A terceira diferença tem uma estreita relação com isso, dado que a palavra do pensamento humano se dirige para a coisa, mas não pode contê-la em si como um todo.

O pensamento percorre um caminho rumo a concepções sempre novas, e em nenhuma delas alcança uma perfeição. Mas o reverso desta imperfectibilidade é o que constitui positivamente a verdadeira infinitude do espírito, que num processo espiritual sempre renovado ultrapassa a si mesmo, encontrando justamente nisso a liberdade para projetos sempre novos.⁶⁶⁵

O filósofo conclui o diálogo com Agostinho e Tomás com duas afirmações. A primeira é que “através da penetração da idéia grega de lógica na teologia cristã, germina algo novo: o meio da linguagem (*Die Mitte der Sprache*), no qual a mediação realizada pela encarnação revela-se na sua plena verdade.” E a segunda é que “a cristologia converte-se em precursora de uma nova antropologia, que servirá para intermediar, de modo novo, o espírito humano, em sua finitude, com a infinitude divina.”⁶⁶⁶

⁶⁶³ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [429].

⁶⁶⁴ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [429].

⁶⁶⁵ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [429-430].

⁶⁶⁶ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [432].

Gadamer destaca ainda dois aspectos que nem na precedente análise nem mesmo no pensamento escolástico nunca foi explicitado, e que, entretanto, é da máxima importância para o fenômeno hermenêutico: a unidade interna de pensar e dizer-se, que corresponde ao mistério trinitário da encarnação, implica que a palavra interior do espírito *não se forma por um ato reflexivo*.

De fato, ao pensarmos algo nossa referência é a coisa pensada. Quando a palavra se forma, estamos voltados para o nosso próprio pensar. A palavra é realmente o produto do trabalho do nosso espírito. Ele a forma em si na medida em que pensamos o pensamento até o fim. Mas, diferente de outros produtos, a palavra permanece inteiramente no espiritual. Assim, temos a impressão de que se trata de um comportamento voltado para si mesmo, que o dizer-se seja uma reflexão. Na realidade não o é. É essa estrutura do pensamento que serve de base para que o pensar possa voltar-se reflexivamente sobre si mesmo e tornar-se seu objeto.⁶⁶⁷

Gadamer entende que a interioridade da palavra, que constitui a unidade íntima de pensar e falar, é o motivo de se ignorar tão facilmente o caráter imediato e irreflexivo da “palavra”. Pois quem pensa não passa do pensar para o dizer-se. A palavra não surge num âmbito do espírito ainda desprovido de pensamento.

Na formação da palavra não se dá nenhuma operação reflexiva, uma vez que a palavra não expressa o espírito. Ela expressa a coisa a que se refere. O ponto de partida da formação da palavra é o próprio conteúdo objetivo, (a *species*) que preenche o espírito. O pensamento que busca a sua expressão não está referido ao espírito mas à coisa. [...] O conteúdo objetivo que é pensado (a *species*) e a palavra possuem a mais estreita relação de pertença mútua. Sua unidade é tão estreita que a palavra não apreende a *species* como um segundo lugar dentro do espírito, mas é onde se leva a termo o conhecimento, ou seja, onde a *species* é pensada por inteiro. Tomás indica com isso que, ali, a palavra é como a luz, o único elemento em que se pode ver a cor.⁶⁶⁸

O segundo aspecto que podemos aprender desse pensamento escolástico é que a unidade da palavra divina e a multiplicidade das palavras humanas mantêm entre si uma relação fundamentalmente dialética, a qual domina inteiramente a essência da palavra.

Platão já reconheceu que a palavra humana possui um caráter de discurso, isto é, expressa a unidade de um pensamento pela integração de uma multiplicidade de palavras. Ele também desenvolveu esta estrutura do *logos* em forma dialética. Mais

⁶⁶⁷ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [430].

⁶⁶⁸ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [430].

tarde, Aristóteles demonstrou as estruturas lógicas que constituem a proposição, e correspondentemente o juízo, ou o nexos de juízos e, portanto, a argumentação racional. Mas tampouco isso esgota a questão. A unidade da palavra, que se depreende na multiplicidade das palavras, permite também compreender aquilo que não se esgota na estrutura essencial da lógica e que instaura o *caráter de acontecer da linguagem*, isto é, o *processo da formação dos conceitos*.⁶⁶⁹

A prioridade da ordenação essencial da lógica faz com que a formação natural dos conceitos da linguagem apareça como mera imperfeição do nosso espírito finito. Tomás reconhece uma vantagem peculiar que surge desta imperfeição, isto é, a liberdade para uma conceituação infinita e um progressivo avanço naquilo que é visado.⁶⁷⁰

Todas as *diairesis* conceituais de Platão, assim como as definições aristotélicas, confirmam que a *formação natural dos conceitos*, que acompanha a linguagem, não segue sempre a ordenação da essência, mas muitas vezes forma as palavras com base em acidentes e relações.⁶⁷¹ Considerando isso, Gadamer enfoca a formação natural dos conceitos analisando o fenômeno do falar. Como indica o filósofo, quem fala utiliza, de uma parte, palavras já dotadas de um significado universal, e, de outra, encontra-se sempre preso à “particularidade de uma determinada intuição objetiva”. Assim entendido, esse falar enriquece o conceito universal e origina novas palavras. A formação dos conceitos deriva desse processo, para além do esquema lógico de indução e abstração, isto é, deriva do vivo falar. A linguagem vivente não tem consciência de gêneros e espécies, mas é “experiência em desenvolvimento”, que colhe determinadas semelhanças presentes nas coisas ou em referimento a nós. “A genialidade da consciência da linguagem vivente consiste justamente no fato de saber dar expressão a tais semelhanças.”⁶⁷²

Para analisar o nexos que liga a formação da linguagem com a formação dos conceitos, Gadamer retoma Aristóteles. Com o conceito aristotélico de *synthéke*, Gadamer indica a estrutura fundamental daquilo que é a compreensão e o entendimento: um acordar, um ir junto

⁶⁶⁹ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [430-431].

⁶⁷⁰ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [432].

⁶⁷¹ *Diairesis* é saber dividir segundo os gêneros; ela é a forma típica da dialética descendente, que decompõe idéias gerais e idéias particulares de modo a estabelecer o lugar que cada uma ocupa no mundo inteligível. Cf. PLATÃO. *Sofista*, II, 165; 253 d-e.

⁶⁷² Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [433].

com (*Übereinkommen*), que expressa o sentido pleno da linguagem, a humanidade plena da vida. Gadamer recorda que Aristóteles expressa, no trecho sobre a passagem do *homo faber* ao *animal politicum*, que a linguagem é uma forma de designação e comunicação não por natureza, mas sim sobre a base de um acordo (*Übereinkunft*).⁶⁷³

A noção de *synthéke* tem em si a idéia de que a linguagem se forma na reciprocidade (*Miteinander*), pois que é aqui que se desenvolve o entendimento mediante o qual pode-se chegar a pactos e acordos. Este concordar possui um extraordinário destaque. Neste vir junto (*Zusammenkommen*) há uma continuidade na passagem que guia a vida na família, na pequena unidade de vida e habitação até ao desprendimento de uma linguagem verbal dentro de uma comunidade lingüística mais extensa.⁶⁷⁴

Gadamer menciona, também, que a formação natural dos conceitos está ligada ao facto de que a metáfora refere-se à essência mesma da linguagem.⁶⁷⁵ A metáfora, enquanto *meta-pherein* (= transportar para além), evidencia o transportar que a linguagem realiza da coisa que é na palavra. Ela descobre a semelhança entre as coisas na analogia. Como indica Aristóteles: “Fazer uma boa metáfora significa conhecer os traços comuns”.⁶⁷⁶ As analogias pelas quais se cumpre a transposição, não tem somente uma função lógica, mas também tornam os conceitos mais precisos e criam novas palavras. É aqui que acontece a ligação imprescindível entre conceito e linguagem, cujo esquecimento coincide historicamente com a redução da palavra à função de signo.⁶⁷⁷

Enfim, cada palavra, no seu acontecer próprio, como ensina o filósofo, faz ressoar a totalidade da língua à qual pertence e deixa transparecer o conjunto da concepção de mundo que subjaz a ela. Cada palavra falada, torna presente também o não dito. Todo falar humano é finito no sentido de que abriga em si uma infinidade de sentidos a ser interpretada.

⁶⁷³ Cf. ARISTÓTELES. *Política*. 1253 a 9.

⁶⁷⁴ Cf. Hans-Georg GADAMER. L. pp. 63-64.

⁶⁷⁵ Para um aprofundamento da temática ver: Paul RICOEUR; Eberhard JÜNGEL. *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*. Brescia: Queriniana, 2005.

⁶⁷⁶ Cf. ARISTÓTELES. *Poética* 22, 1459 a 8.

⁶⁷⁷ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [437].

4. 3. Uma ontologia do diálogo

Gadamer apresenta, na terceira parte de *Verdade e Método*, e em várias outras obras escritas depois, uma análise fenomenológica do diálogo, bem como uma etimológica, histórica e taxonômica. Busca-se, aqui, contemplar esses momentos de modo a oferecer os contornos de uma possível ontologia do diálogo.

Começando pela palavra, é interessante observar, ainda que de modo superficial, as pistas que surgem para a compreensão do diálogo a partir da análise etimológica do termo. Na palavra “diálogo” constata-se que os termos *dia* e *logos*, correspondem, no grego clássico, a uma ampla gama de significados.⁶⁷⁸

Em seus múltiplos significados, o termo *dia* alude àquilo que separa e divide: a diferença. Mas, indica também, o que liga, o *entre*, o *meio de*, o *aqui e ali*, o *atravessando*. Especialmente esse sentido de *atravessar*, de *através de*, o qual sugere a figura de uma ponte, destinada a estabelecer a ligação entre as margens opostas, deve aqui ser privilegiado. É o jogo da dialética dialógica que constrói essa ponte. Já o termo *logos* indica, primariamente, o que é expressão de razão e de racionalidade: da “palavra interior”, o pensamento, o *conceito*, que se manifesta na “palavra exterior”, no discurso. Diálogo, destarte, expressa a possibilidade de realizar uma unidade capaz de, ao mesmo tempo, salvar e realizar a diversidade e a liberdade. Indica a perspectiva de pensar a diferença e a separação como um espaço necessário onde possa acontecer o *logos*.

Foi Heidegger quem primeiro indicou que a famosa definição aristotélica da essência humana, na *Política*, está traduzida erroneamente. O termo grego *logos*, traduzido para o latim como *ratio*, resultou na fórmula: “o homem é um animal racional” — no lugar de “o ho-

⁶⁷⁸ O termo grego *dia* em composição significa separando/dividindo (...) através de (...) e, o termo *logos* palavra/dito/revelação divina/resposta de um oráculo. Etimologicamente temos, pois, *dia* + *logos* = através da palavra. Cf. Verbetē Δία e λογος. In: Isidro PEREIRA S. J., *Dicionário grego-português e português-grego*, pp. 127; 350.

mem é o ser vivo dotado de linguagem (*logos*)”.⁶⁷⁹ O contexto no trecho aristotélico confirma a correção feita por Heidegger.⁶⁸⁰

Neste trecho, Aristóteles mostra que, enquanto a natureza nos animais desenvolve-se a ponto de possibilitar a troca de sinais que indicam a presença de perigos e comida, no humano o *logos* possibilita indicar as coisas mediante as palavras. O que implica na importante consequência destacada por Gadamer:

Somente os entes humanos possuem o *logos*, que os capacita para pensar e falar; o discurso que pode representar algo e apresentá-lo perante nós como é, também *in absentia*. Esse fazer manifesta o não presente mediante a linguagem, de forma que também outro o possa ver. Possibilita não apenas comunicar tudo o que se pensa, mas, principalmente, graças a essa capacidade de comunicar-se, poder pensar o comum e ter conceitos partilhados, sobretudo aqueles que possibilitam a convivência humana em forma de vida social.⁶⁸¹

Gadamer também indica que o sentido do tempo emerge com clareza do termo grego que designar aquilo que é “conveniente”, um sentido daquilo que não é presente, que é preferível e que, para obtermos o que queremos, escolhemos determinados meios, ainda que estes, em um primeiro momento, nos desagradem.

É conveniente não apenas aquilo que apraz em um preciso instante, mas, também isso que promete algo para o futuro. É desta maneira que escolhemos os meios, ou seja, considerando todas as vantagens e desvantagens já implícitas nesta escolha. O que pressupõe uma distância, que permite imaginar que coisa sucederá em um caso

⁶⁷⁹ Cf. ARISTÓTELES. *Política* A 2, 1253.

⁶⁸⁰ Diz o Estagirita: “Claramente se compreende a razão do humano ser sociável em grau mais elevado que as abelhas e todos os outros animais que vivem reunidos. A natureza, dizemos, nada faz em vão. Só o homem, entre todos os animais, tem o dom da palavra; a voz é o sinal da dor e do prazer, e é por isso que ela foi também concedida aos outros animais. Estes chegam a experimentar sensações de dor e de prazer, e a se fazer compreender uns aos outros. A palavra, porém, tem por fim fazer compreender o que é útil ou prejudicial, e, em consequência, o que é justo ou injusto. O que distingue o humano de um modo específico é que ele sabe discernir o bem do mal, o justo do injusto.” Cf. ARISTÓTELES. *Política* §10.

⁶⁸¹ Gadamer analisa essas passagens da *Metafísica* em seu artigo, *Os limites da linguagem (Grenzen der Sprache)*, o qual é a transcrição de uma conferência feita em Herrenalb, em 1984. Foi publicado primeiro in: *Evolution und Sprache. Über Entstehung und Wesen der Sprache*. Eigenverlag: Karlsruhe, 1985, pp. 89-99; e, depois, in: *Gesammelte Werke*, v.8, *Ästhetik und Poetik I*. Mohr Siebeck: Tübingen, 1999, pp. 350-361. Cf. Hans-Georg GADAMER, *Linguaggio*, p. 59-72; ver também: VM II [146].

ou em outro, e aquilo que assim vem a ser representado pode ser comunicado, em tal modo, também aos outros.⁶⁸²

O que o filósofo quer evidenciar, nesta citação de Aristóteles, é que considerar “conveniente”, pressupõe que a coisa comportar-se-á em tal e tal modo — e com isso entende-se que ela deve ser tomada e apreendida assim como se comporta a partir de si. Isso denota uma distância, uma espécie de objetivação requerida pela realidade. Tal distância é justamente o que torna o humano capaz, perante a realidade, de conseguir não apenas representar-se algo, mas, de representá-lo antecipadamente.⁶⁸³

Gadamer enfatiza que *logos* significa também e sobretudo linguagem, e acrescenta:

Ainda que exista a permanente dúvida se *logos* deve ser traduzido como ‘linguagem’ ou como ‘razão’, em todo caso está claro que *logos* não é *onoma*, ou seja, não exerce apenas o simples poder de nomeação da palavra, que em si mesma possui a sua significação. Ele só conquista a sua significação mais própria em contexto. Assim, o *logos* só é o que é como uma relação de conceitos ou como um discurso, que diz algo sobre algo.⁶⁸⁴

Em uma visada panorâmica sobre a história do *logos* encontra-se uma polivalência de significados, tanto antropológico, como cosmológico, gnosiológico e ontológico.

Em Heráclito, o *logos* aparece como princípio supremo de unificação, portador da harmonia que rege o universo. Um verdadeiro constituinte das coisas, e, em muitos aspectos, co-extensivo com o constituinte cósmico primário, o fogo. Como acena o fragmento 41: *Só existe uma sabedoria: reconhecer a inteligência que governa todas as coisas através de todas as coisas*. A verdade consiste em captar, entender e exprimir esse *logos* comum a todas as coisas.⁶⁸⁵

Reale indica que “com o mais importante movimento espiritual da era helenística, o estoicismo, o *logos* torna-se um conceito especulativo fundamental: ele é fogo artífice, razão

⁶⁸² Cf. Hans-Georg GADAMER, *Linguaggio*, p. 61.

⁶⁸³ Cf. Hans-Georg GADAMER, *Linguaggio*, p. 62.

⁶⁸⁴ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM II [146]; HR III, p. 78.

⁶⁸⁵ G. S. KIRK; J. E. RAVEN. *Os filósofos pré-socráticos*, fragmento 22 b, pp. 183-217. Para um aprofundamento do significado do *lógos* heraclítico, ver a nota de Mondolfo, *Il lógos eracliteo e le sue interpretazioni*, in: ZELLER-MONDOLFO, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, vol. I, 4, pp. 152SS.

seminal de todas as coisas, força que tudo produz e governa, é *Heimarmene* (Fato ou Destino) e *Prónoia* (Providência).⁶⁸⁶ Zenão (332-262 a.C.) e o Pórtico aceitam a tripartição da filosofia estabelecida pela Academia, mas indicam no princípio do *logos* o fundamento que liga as três partes da filosofia: o *logos é princípio de verdade* na Lógica (com as suas leis do pensar, do conhecer e do falar); é *princípio criador* do cosmo na Física (entendida no sentido original pré-socrático, de doutrina da *physis*), é *princípio normativo* na Ética (como princípio finalizador que determina o sentido de todas as coisas e, *ipso facto*, também o fim e o dever-ser do homem).⁶⁸⁷

Em Fílon, o *logos* carrega-se de significados religiosos e teológicos de origem bíblica, ainda que conservando algumas valências de especulação grega. Fílon distingue três aspectos: um *logos junto de Deus*, como o intelecto divino; um *logos mediador*, causa exemplar e eficiente do mundo; e um *logos imanente* no universo sensível, interpretado como o vínculo que mantém unida a realidade, resultante da ação do *logos* incorpóreo sobre o mundo corpóreo.⁶⁸⁸ No hermetismo, o *logos* (provavelmente por influxo de Fílon) designa o *Filho primogênito de Deus*, consubstancial com relação ao segundo-gerado que é intelecto demiúrgico.⁶⁸⁹ Já em Plotino (205-270), o *logos* significa fundamentalmente a força racional que está na alma, da qual são constituídas todas as coisas e todo o cosmo físico; conseqüentemente, ele não hesita em dizer que tudo é *logos*.⁶⁹⁰ Na doutrina cristã, *logos* nomeia o *Filho de Deus*, o *Verbo feito carne*, o próprio Cristo, como expressa o prólogo do Evangelho de João.⁶⁹¹

⁶⁸⁶ Cf. Giovanni REALE. *História da Filosofia Antiga*, vol. V, p. 154.

⁶⁸⁷ É significativo observar, com Reale, que os estoícos, para indicar este princípio de espiritualidade imanente e de racionalidade que está no fundo de seu sistema, não tenham escolhido o *nous*, pensamento ou inteligência, que já tinha uma longa história, mas tenham preferido o termo heraclítico *logos*. Para os gregos, a essência do *logos* não se esgota no conhecer e no falar, mas contém ainda um impulso para o agir; [...] Para Zenão, como para Heráclito, o *logos* reina tanto no cosmo como no homem e fornece-nos a chave para captar não só o significado do mundo, mas também o da nossa existência. Cf. Giovanni REALE. *História da Filosofia Antiga*, vol. V, p. 155.

⁶⁸⁸ Cf. Verbete *Logos*, in: *Dizionario delle Idee*, pp. 643-645.

⁶⁸⁹ *Corpus Hermeticum*, e uma coletânea constituída de 17 tratados compostos nos séculos II e III. Tal *Corpus* foi chamado hermético porque as obras que o compõem foram consideradas fruto da revelação de Hermes. Cf. GIOVANNI REALE, *História da Filosofia Antiga*, vol. V, 333.

⁶⁹⁰ Cf. PLOTINO. *Enéadas*, III, 2, 15.

No Oriente, segundo Jean-Claude Basset, o diálogo tem seus precursores no Egito, com *Le dialogue du désespéré avec son ame*; e na Mesopotâmia, com *La théodicée babylonienne* e *Le dialogue pessimiste entre le maître et son esclave*.⁶⁹² No hinduísmo pré-ariano temos o épico *Mahabharata* (século V a. C.), com os diálogos entre *Visnu-Krsna* e *Arjuna*, conhecido como o “Canto do Bem-Aventurado” (*Bhagavadgita*).⁶⁹³

Em uma perspectiva histórica, o termo “diálogo” foi ressemantizado ao longo dos séculos, através do reconhecimento da problematidade sempre aberta do filosofar e da dissolução da pretensão humana de atingir uma verdade absoluta — passando a ser representado como um fim em si: o dever de entender o pensamento do outro (Kant).⁶⁹⁴

A dialética torna-se diálogo com Sócrates. O procedimento por perguntas e respostas na busca da verdade, característica própria da dialética socrática em nítida antítese aos monólogos sofistas, cumpre-se nos momentos da confutação e da maiêutica, conduzidos pela original ironia do filósofo.⁶⁹⁵ O diálogo socrático foi um método fundamentalmente educativo, com forte ênfase moral, que visava *submeter a alma à prova para curá-la por meio do Logos*.⁶⁹⁶

Em Platão, o diálogo transforma-se em gênero literário. Embora partilhando em princípio o juízo negativo de Sócrates sobre a palavra escrita, julgada incapaz de traduzir o

⁶⁹¹ Junto aos Padres da Igreja temos com Justino (100-165), no século II, a tese do *logos Spermaticos*, o qual, antes mesmo da encarnação, disseminou a sua presença por todo o universo; em seguida, com Irineu (130-202), a tese da presença ativa do *logos* nas quatro alianças (Adão, Noé, Moisés e Cristo); e, com Clemente de Alexandria (150-215), a teologia do *logos* adquire novos contornos, chegando a afirmar que os brâmanes e os seguidores de Buda eram preparadores, verdadeiros guias na orientação para o Cristo. A reflexão dos Padres da Igreja acena para o reconhecimento da universalidade do *logos* que ilumina os homens e testemunha a presença de Deus em todas as culturas e religiões. Cf. Jacques DUPUIS. *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*. Paris: Cerf, 1997, 87-130.

⁶⁹² Cf. Jean-Claude BASSET. *Le dialogue interreligieux: Histoire et avenir*, p. 14.

⁶⁹³ Cf. Marcel ELIADE, M.; COULIANO, I. *Dicionário das Religiões*, pp. 173-184. Ver também: BHAGAVADGITA, São Paulo: Cultrix, 1981.

⁶⁹⁴ “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na sua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como um meio.” Cf. Immanuel KANT. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, pp. 68-69.

⁶⁹⁵ Cf. Giovanni REALE, *História da Filosofia Antiga*, vol. I, p. 385.

⁶⁹⁶ Cf. Giovanni REALE, *História da Filosofia Antiga*, vol. I, p. 387.

autêntico espírito filosófico, Platão procurou, através do diálogo literário, reproduzir a essência do método socrático e nele fazer refluir toda a fecundidade da palavra viva.⁶⁹⁷

Como indica Gadamer:

Platão não comunicou sua filosofia em diálogos escritos simplesmente em reconhecimento ao mestre do diálogo, Sócrates, mas por ver ali um princípio da verdade, segundo a qual a palavra só encontra confirmação pela recepção e aprovação do outro e que o pensamento que não viesse acompanhado do pensamento do outro seria inconseqüente e sem força vinculante.⁶⁹⁸

O diálogo com os outros, suas objeções ou sua aprovação, sua compreensão ou seus mal-entendidos representam uma espécie de expansão de nossa individualidade e um experimento da possível comunidade a que nos convida a razão. O filósofo chega mesmo a sugerir que

Poderíamos imaginar toda uma filosofia do diálogo partindo dessas experiências: o ponto de vista intransferível do indivíduo, onde se espelha a totalidade do mundo, e a totalidade do mundo que se apresenta nos pontos de vista individuais de todos os outros como um e o mesmo. A extraordinária concepção metafísica de Leibniz, admirada também por Goethe, foi de que a multiplicidade de espelhos do universo, representados pelos indivíduos, singulares, forma na sua totalidade um único universo. Isso se deixa configurar num universo do diálogo.⁶⁹⁹

Não foi por acaso, como lembra Gadamer, que, quando as obras de Kierkegaard foram traduzidas para o alemão, suas idéias (e sua notória batalha contra o predomínio acadêmico do idealismo hegeliano) passaram a exercer grande influência na Europa. Homens como Karl Jaspers, Franz Rosenzweig, Martin Buber, Ferdinand Ebner, Friedrich Gogarten e o psiquiatra Viktor von Waizsäcker — contrapondo ao idealismo neokantiano a experiência de um tu e da palavra que une um eu e um tu — uniram-se na convicção de que o caminho da verdade passa pelo diálogo.⁷⁰⁰

⁶⁹⁷ Cf. Giovanni REALE, *História da Filosofia Antiga*, vol. V, verbete “Diálogo”, in: *Léxico e Índice de Conceitos*, p. 154.

⁶⁹⁸ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMII, [246]. Gadamer entende que esta desvalorização platônica do escrito seria uma “exageração irônica” para encobrir a grande arte de escrever, própria de Platão. Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [396].

⁶⁹⁹ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMII, [246].

⁷⁰⁰ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMII, [247].

Gadamer inicia a sua analítica fenomenológica do diálogo afirmando, em seu estilo quase coloquial, que:

Costumamos dizer que ‘levamos’ uma conversa, mas, na verdade, quanto mais autêntico for um diálogo, tanto menos ele se submete à vontade dos interlocutores. Assim, o diálogo autêntico jamais é aquele que queríamos levar. Ao contrário, em geral é mais correto dizer que desembocamos ou até que nos enredamos em uma conversação. Como uma palavra puxa a outra, como a conversa toma seus rumos, encontra seu curso e seu desenlace, tudo isso pode ter algo como uma direção, mas nela não são os interlocutores que dirigem; eles são os dirigidos. O que ‘surgirá’ de um diálogo ninguém pode saber de antemão. O entendimento ou o seu fracasso é um acontecimento que se realiza em nós. [...] isso demonstra que o diálogo tem seu espírito próprio e que a linguagem que empregamos carrega em si sua própria verdade, ou seja, ‘desvela’ e revela algo que é e será a partir de então.⁷⁰¹

Gadamer sustenta que o entendimento no diálogo implica que os interlocutores estejam dispostos a isso, abrindo espaço para acolher o estranho e o adverso, desejosos deste entendimento.

Quando isso ocorre de ambas as partes e cada interlocutor pondera os contra-argumentos, ao mesmo tempo que mantém suas próprias razões, pode-se, por uma recíproca, imperceptível e voluntária transferência dos pontos de vista, de intercâmbio de opiniões, chegar finalmente a uma linguagem e uma decisão comum.⁷⁰²

Todo verdadeiro diálogo implica essa reação frente ao outro, que deixa espaço para seus pontos de vista e coloca-se no seu lugar, buscando compreender aquilo que é dito. Além do "que" se fala, há de ser considerado, de modo indissociável, o "como" se fala — que é tão importante quanto, senão mais, na medida em que pode modificar o que foi dito e alterar completamente a recepção do ouvinte. Ainda que o “como” fale mais do falante do que da coisa mesma falada.

A forma de realização do diálogo é a “fusão de horizontes”, graças à qual vem à expressão uma “coisa” que não é de nenhum dos interlocutores em particular, mas, sim, algo comum a todos os participantes do diálogo e que os une.⁷⁰³ Como em uma pintura com aquarela, onde as cores primárias encontram-se sobre a superfície úmida, as bordas tocam-se e fluidamente fundem-se — sem que o restante da cor perca sua tonalidade específica de ori-

⁷⁰¹ Cf. Hans-Georg GADAMER, VMI, [387].

⁷⁰² Cf. Hans-Georg GADAMER, VMI, [390].

⁷⁰³ Cf. Hans-Georg GADAMER, VMI [392].

gem — matizando algo completamente novo deste encontro, assim também acontece com o entender-se recíproco no diálogo. Esta “fusão”, deve ser entendida não como uma anulação das diferenças, mas, muito mais, como limites que se interpenetram e superam-se enquanto tais.

O diálogo possui, portanto, uma força transformadora e, neste sentido, uma grande proximidade com a amizade. Como diz o filósofo: “É só no diálogo (e no ‘rir juntos’, que funciona como um entendimento tácito transbordante) que os amigos podem encontrar-se e construir aquela espécie de comunhão onde cada qual continua sendo o mesmo para o outro porque ambos encontram o outro e encontram a si mesmos no outro.”⁷⁰⁴

De certo que com isso Gadamer pensa num processo entre pessoas, que apesar de toda sua amplitude e infinitude potencial possui uma unidade própria e um âmbito fechado. “Um diálogo é, para nós, aquilo que deixou uma marca. O que perfaz um verdadeiro diálogo não é termos experimentado algo de novo, mas termos encontrado no outro algo que ainda não havíamos encontrado em nossa própria experiência de mundo.”⁷⁰⁵

No diálogo movemo-nos numa dimensão de sentido compreensível em si mesmo: aquela da busca do entendimento e do acordo quanto à coisa em questão.⁷⁰⁶

Mas a direção do sentido é dada pela pergunta. Do ponto de vista lógico, a pergunta coloca o interrogado sob determinada perspectiva o que pode ser chamado de “um sentido de orientação dado pela própria pergunta”. O sentido da pergunta é a única direção que a resposta pode adotar se quiser ter sentido e ser pertinente.

Gadamer menciona o filósofo, historiador e arqueólogo inglês Robin Georg Collingwood (1889-1943) que, “numa engenhosa e acertada crítica à escola ‘realista’ de Oxford, desenvolve a idéia de uma ‘*logic of question and answer*’, na qual argumenta que, na verdade, só se pode compreender um texto quando se compreendeu a pergunta para a qual ele é a resposta.”⁷⁰⁷

⁷⁰⁴ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMII, [247].

⁷⁰⁵ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMII, [247].

⁷⁰⁶ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMII, [73].

⁷⁰⁷ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [376]. Ver, especialmente: Stein HELGEBY. *Action as History, The historical Thought of R. G. Collingwood*. Cap. 4, *The Logic of Question and Answer*. British Idealist Studies, Serie 2 (Collingwood), vol. 3. Virginia: Imprint Academic, 2004, pp. 77 ss.

Mas Gadamer amplia esse pensamento para mostrar que “todo enunciado” deve ser considerado como resposta a uma pergunta, e que a única via para entendê-lo consiste em fazer a pergunta da qual esse enunciado mesmo é uma resposta. O entendimento humano acontece sobre a base de um horizonte comum que vive na língua falada. Para Gadamer a referida “fusão de horizontes” é uma experiência de verdade que se dá somente no diálogo vivo — isto é, “na dialética de perguntas e respostas que alimenta o movimento circular da compreensão”.⁷⁰⁸

Como ensina o filósofo, no saber que não sabe, na *docta ignorantia* socrática encontramos a *pura abertura* “que abre a verdadeira superioridade da pergunta na negatividade extrema da aporia”.⁷⁰⁹ Com Sócrates, como referido há pouco, a dialética dialógica cumpre-se em dois momentos: o da *confutação* — momento metodológico que consiste em mostrar o caráter contraditório das teses do adversário — e aquele da *maiêutica*, ambos exercidos sob o signo extremamente original da *ironia*.⁷¹⁰ A rigorosa estrutura lógica de sua dialética evidencia a primazia da pergunta.

Gadamer recorda que uma das mais importantes intuições que herdamos do Sócrates platônico é justamente que perguntar é mais difícil do que responder.

Quando os companheiros do diálogo socrático procuram inverter o jogo [...] reivindicando para si a posição supostamente vantajosa daquele que pergunta, é quando mais propriamente fracassam. [...] aquele que pensa saber mais e melhor não pode perguntar. Para perguntar, é preciso querer saber, isto é, saber que não se sabe. [...] para todo conhecimento e discurso em que se queira conhecer o conteúdo das coisas a pergunta toma a dianteira.⁷¹¹

O conhecimento de que algo é assim e não como acreditávamos inicialmente que fosse pressupõe a passagem pela pergunta. Gadamer explica que perguntar implica colocar em aberto. E a abertura consiste no fato de não possuir uma resposta fixa:

Aquilo que se interroga deve permanecer em suspenso na espera da sentença que fixa e decide. O sentido do perguntar consiste em colocar em aberto aquilo sobre o que se pergunta, em sua questionabilidade. Ele tem que ser colocado em suspenso de maneira que se equilibrem o pró e o contra. O sentido de qualquer pergunta só

⁷⁰⁸ Cf. Hans-Georg GADAMER. *Studi Platonici*, vol. 1, p. XII.

⁷⁰⁹ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [368].

⁷¹⁰ Cf. Giovanni REALE, *História da Filosofia Antiga*, vol. I, p. 387.

⁷¹¹ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [368-369]. Essa polêmica é desenvolvida no *Protágoras*.

se realiza na passagem por essa suspensão, onde se converte em uma pergunta aberta.⁷¹²

Entretanto, ao contrário do que se pode pensar, a abertura da pergunta não é ilimitada, pois ela implica uma delimitação precisa através de seu horizonte próprio. A pergunta deve ser colocada e essa colocação pressupõe abertura mas, também, delimitação.

Implica uma fixação expressa dos pressupostos vigentes, a partir dos quais mostra-se o que está em questão, aquilo que permanece em aberto. Por isso também a colocação de uma pergunta pode ser correta ou falsa na medida em que consegue ou não levar o assunto para o âmbito do verdadeiramente aberto.⁷¹³

No “espaço aberto” que a pergunta cria acontece uma suspensão do julgar. Pois a pergunta abarca sempre os dois aspectos do julgamento, tanto o sim quanto o não. A essência do saber não consiste somente em julgar corretamente, mas, como afirma o filósofo, em excluir o incorreto ao mesmo tempo e pela mesma razão.

Saber quer dizer sempre e concomitantemente ir ao encontro dos opostos. Sua superioridade frente à atitude preventiva de deixar-se levar pela opinião prévia consiste em saber pensar possibilidades como possibilidades. O saber é fundamentalmente dialético. Somente pode alcançá-lo aquele que tem perguntas que implicam sempre a oposição do assim e do diverso.⁷¹⁴

Todo perguntar e todo querer saber pressupõem um saber que não sabe. Mas o que conduz a uma pergunta determinada é um não-saber determinado. Quem quer saber, coloca a pergunta, instaura a abertura dialógica, dá o sentido da resposta, que pode ser afirmativa ou negativa. Todavia, como é possível, então, chegar ao não-saber e ao perguntar? No entender de Gadamer isso é possível porque:

Quando nos vem à mente uma idéia, isso não ocorre sem uma preparação prévia. Pressupõe uma certa orientação para um âmbito do aberto, a partir de onde pode advir a idéia, o que significa que pressupõe perguntas. Toda idéia que nos vem à mente tem a estrutura da pergunta. As próprias perguntas nos ocorrem, surgem ou se impõem, e não somos nós que as levantamos e as colocamos. Do ponto de vista lógico, a negatividade da experiência implica a pergunta; o que nos move a fazer experiências é o impulso daquilo que não se submete às opiniões pré-estabelecidas.

⁷¹² Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [369].

⁷¹³ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [369].

⁷¹⁴ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [370-371].

É por isso que o próprio perguntar consiste mais num sofrer do que num agir: a pergunta se impõe.⁷¹⁵

A dialética, como arte do perguntar, só pode sustentar-se quando aquele que sabe perguntar é capaz de manter a orientação para o aberto, o que implica ser capaz de continuar perguntando. Com certeza, se algum dia deixarmos de perguntar, o pensamento também cessará. A arte do pensar chama-se dialética porque é a arte de conduzir um autêntico diálogo.⁷¹⁶

E quais são os pressupostos e as condições de possibilidade de um autêntico diálogo? Os pressupostos básicos de um diálogo são a identidade e a alteridade, bem como abertura e escuta.

Gadamer menciona que a primeira condição para um diálogo é o assegurar-se de que o interlocutor nos acompanha no mesmo passo; para desenvolvê-lo é necessário que os interlocutores não passem ao largo um do outro.⁷¹⁷

Levar adiante uma conversa significa voltar-se na direção do tema que orienta os interlocutores; e não abafar o outro com argumentos, mas, ponderar a importância objetiva da própria opinião. O diálogo caracteriza-se, portanto, como a arte de ir colocando à prova — que é, no fundo, a arte de colocar em suspenso e em aberto. O diálogo refere-se à arte de pensar capaz de reforçar as objeções a partir da própria coisa em questão.⁷¹⁸

Como recorda Gadamer:

Os diálogos socráticos descritos por Platão são paradigmáticos e devem sua surpreendente atualidade a essa arte de reforçar. O que se diz por essa arte alcança sempre as melhores possibilidades do seu direito e de sua verdade, sobrepunhando toda contra-argumentação que pretenda pôr limites à vigência de seu sentido.⁷¹⁹

A produtividade maiêutica do diálogo socrático dirige-se aos participantes, mas seu interesse está, de fato, apenas nas opiniões expressas por estes, cuja consequência imanente e objetiva desenvolve-se no diálogo.

⁷¹⁵ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [371-372].

⁷¹⁶ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [372]. Ver também: Gadamer, HR III, p. 92.

⁷¹⁷ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [372].

⁷¹⁸ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [373].

⁷¹⁹ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [373].

Diz o filósofo:

O que vem à tona, na sua verdade, é o *logos*, que não é nem meu nem teu, e que por isso sobrepuja tão amplamente a opinião subjetiva dos companheiros de diálogo que aquele que o conduz permanece sempre como aquele que não sabe. A dialética, como arte de conduzir uma conversação, é ao mesmo tempo a arte de juntar os olhares para a unidade de uma perspectiva (*synoran eis en eidos*), isto é, a arte da formação de conceitos como elaboração da intenção comum.⁷²⁰

Mais do que a simples presença dos interlocutores, o diálogo pressupõe interação ou inter-reação. O outro é sempre mais que a soma de todos os seus aspectos, e, mesmo, mais do que essa totalidade. Neste perguntar e responder entre pessoas reunidas por um *interesse comum* forma-se o receptáculo que acolhe os participantes. Enquanto capacidade de se dirigir e de responder ao outro como igual, para com ele estabelecer uma relação, o diálogo supõe e impõe um esforço e o desejo de completa reciprocidade.

Quando se abre espaço para a opinião do outro, isso sempre já pressupõe a relação dessa opinião com o conjunto das opiniões próprias e vice-versa. É verdade que as opiniões representam a movimentação de uma multiplicidade de possibilidades. Dentro dessa multiplicidade do passível de opinião, [...] nem tudo é possível, e todo aquele que não leva em conta o que o outro realmente diz acabará por não poder integrá-lo à própria expectativa múltipla de sentido. [...] quem quiser compreender deve estar disposto a deixar que o outro diga alguma coisa [...] Essa receptividade não pressupõe, no entanto, uma 'neutralidade' quanto à coisa, nem a anulação de si mesmo, incluindo a apropriação seletiva das próprias opiniões e preconceitos.⁷²¹

A reciprocidade pressupõe a *semelhança* e a *diferença*, dado que só o que é em parte igual e em parte diferente pode enriquecer-se com o mútuo relacionamento. A *identidade* e a *alteridade* são dois pressupostos desta condição relacional humana. O eu e o tu surgem na relação mesma, e não como dados apriorísticos. A identidade implica a alteridade em um grau tão íntimo que uma não se deixa pensar sem a outra. O eu descobre-se outro na relação; mais precisamente, descobre-se na complexidade de suas possibilidades na relação com o outro.

⁷²⁰ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, [373-374].

⁷²¹ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMII, [76].

A qualidade e as conotações do diálogo dependem, em boa parte, da visão que se tem do outro. Por isso o diálogo autêntico supõe aquilo que Emmanuel Lévinas (1906 -1995) chama a *superioridade do outro*, um certo desejo de superar o outro na vontade de o amar.⁷²²

A identidade implica a alteridade em um grau tão íntimo, que uma não se deixa pensar sem a outra. Em sua obra *O si mesmo como um outro*, Paul Ricoeur (1913 - 2005) especifica essa indissociabilidade entre a alteridade e a identidade (ipseidade). Ricoeur sustenta que todos os sentimentos éticos dependem desta fenomenologia do “tu também” e do “como eu mesmo”, porque eles afirmam realmente o paradoxo da troca no lugar mesmo do insubstituível. Tornam-se assim fundamentalmente equivalentes a estima *do outro como um si-mesmo* e a estima de *si-mesmo como um outro*.⁷²³

Assim como *identidade* e *alteridade* são pressupostos da condição relacional, também *abertura* e *escuta* são os pressupostos da relação dialógica.

⁷²² Lévinas ocupou-se longamente com a análise do que ocorre na relação humana, no face-a-face. Em sua obra *Totalidade e Infinito*, ele elabora a sua conhecida fenomenologia do rosto, na qual diante do rosto do outro o sujeito descobre-se responsável e lhe vem à idéia o infinito (o outro absolutamente outro que não se pode conter, nesse sentido, infinito). Cf. Emmanuel Lévinas. *Totalidade e infinito*, especialmente p. 176. Em “Autrement qu’être, on au-delà de l’essence”, ele trabalha a temática da responsabilidade moral descrevendo a subjetividade em termos éticos: a responsabilidade para com o próximo – responsabilidade eliciada, em primeira instância, pela “visão” do rosto do outro, e tendo como consequência necessária a responsabilidade de um amor agápico — surge imediatamente no encontro. “O modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a idéia do Outro em mim, chamamo-lo, de fato, rosto. Esta maneira não consiste em figurar como tema sob o meu olhar, em expor-se como um conjunto de qualidades que formam uma imagem. O rosto de Outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa, a idéia à minha medida e à medida do seu *ideatum* – a idéia adequada. Não se manifesta por essas qualidades, mas kath’auto. Exprime-se.” Cf. Emmanuel Lévinas. *Totalidade e infinito*, pp. 26; 38.

⁷²³ Cf. Paul RICŒUR. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991. Ensejado pelos intensos debates contemporâneos sobre a questão da identidade, Ricoeur trata tematicamente a paradoxal dualidade da identidade, distinguindo entre o que ele chamou de *mesmidade* (como sinônimo de identidade-*idem*, ser idêntico a si e imutável no tempo) e *ipseidade* (identidade-ipse, identidade pessoal e reflexiva, isto é, a identidade definida na e através da relação com o outro). Suas reflexões se desenvolvem a partir do ponto de convergência entre as três grandes intenções filosóficas: primeiro, a intenção de marcar o primado da mediação reflexiva do “designar-se a si mesmo”; segundo, a intenção de dissociar duas significações consideráveis da identidade: a mesmidade e a ipseidade; e, finalmente, a intenção de parear a alteridade com a ipseidade.

Gadamer sustenta que a abertura implica em aceitar o outro como ele é e expressa-se na disponibilidade de experimentá-lo como uma totalidade sem abstrações que o reduzam, experimentá-lo em sua concretude, no imperativo ético de ao mesmo tempo considerá-lo e tratá-lo como um fim em si.⁷²⁴

A livre abertura à dimensão do outro possibilita uma relação entre ouvir e compreender na qual se educa a ouvir aprendendo.

O nosso ouvir acontece não como um simples receber algo, pois a palavra que alcançou um outro no seu compreender pede uma resposta. Esta é uma das experiências fundamentais da convivência humana. Aquele ao qual se fala deve entender no escutar, e que aquele que fala é recebido, tornado próprio, pela tácita resposta do ouvinte. A experiência fundamental do conviver é compreender-se reciprocamente.⁷²⁵

O falar real é principalmente uma qualidade de atenção que Gadamer chama de ser v^ígil.

O ser vigilante implica que não nos abandonamos simplesmente a tudo o que nos solicita, mas, antes, que o escutamos. E nisso está a liberdade do homem, no querer entender este ou aquele outro, e no escutar este ou aquele outro, e ainda distrair e retrair o próprio escutar. Tudo isso é ínsito na força nominante que há na palavra.⁷²⁶

A atitude de abertura e escuta consiste basicamente em aceitar o outro como ele é, e expressa a disponibilidade de tomar conhecimento íntimo, de experimentá-lo como uma totalidade sem abstrações que o reduzam, experimentá-lo em toda a sua concretude.

A identidade, isto é, a qualidade do que é o mesmo, caracteriza um elemento que, ao mesmo tempo, reconhece o caráter de único e sublinha uma igualdade de direito: a da diferença de todos. Temos aqui o ponto de passagem para o âmbito ético: no reconhecimento do valor próprio da identidade fundamenta-se o respeito pela diferença expresso na atitude de abertura e escuta.

O que torna tão decisiva a experiência do tu para toda compreensão de si é que essa experiência explicita o paradoxo de algo que está diante de mim e faz valer o seu direito pró-

⁷²⁴ Cf. Hans-Georg GADAMER. *Dell'udire (1998) in: La reponsabilità del pensare*, p. 55.

⁷²⁵ Cf. Hans-Georg GADAMER. *Dell'udire (1998) in: La reponsabilità del pensare*, p. 63.

⁷²⁶ Cf. Hans-Georg GADAMER. *Linguaggio*, p. 56.

prio, obrigando a um reconhecimento absoluto; e que justamente por isso é “compreendido”. Como expressa Gadamer: “a abertura para o outro implica o reconhecimento de que devo estar disposto a deixar valer em mim algo contra mim, por mim mesmo”⁷²⁷

O filósofo demonstra que esse compreender não compreende o tu, mas aquilo que este nos diz de verdadeiro: uma verdade que se faz visível somente através do tu e somente enquanto nos abrimos e escutamos o outro permitindo que ele nos diga algo.⁷²⁸

Dentre as inúmeras possibilidades de formas de diálogo, Gadamer menciona: o diálogo pedagógico, o diálogo de negociação, o diálogo terapêutico e o diálogo familiar; e, especialmente nos últimos anos de sua vida, ele enfatiza o diálogo inter-religioso.⁷²⁹

O diálogo pedagógico, entre professor e alunos é certamente uma das formas mais primitivas de experiência de diálogo, através do qual os “carismáticos do diálogo que mudaram o mundo: Buda, Confúcio, Sócrates e Jesus ensinaram seus discípulos.”⁷³⁰ Gadamer também observa que, na situação de ensino, quando esta ultrapassa a intimidade de um pequeno círculo, reside uma dificuldade intransponível para o diálogo. Platão já sabia disso: o diálogo jamais torna-se possível com muitas pessoas, nem pela simples presença de muitos.⁷³¹

Já a expressão *diálogo de negociação*, como acena Gadamer, contém uma ênfase ao intercâmbio, conveniente aos interlocutores. No verdadeiro diálogo ocorre a busca de uma linguagem comum, não como preparação de um aparato com vistas ao acordo, — o que seria uma instrumentalização anulante, pois de tais regulamentações lingüísticas só pode resultar uma caricatura de diálogo — mas, sim, visando a própria realização do compreender e do acordo mesmo. Naturalmente, em um diálogo de negociação trata-se de formas da práxis social, sem o caráter de comunicação mútua entre pessoas. No entanto, é interessante observar, que quando logra êxito, o diálogo produz um equilíbrio, e essa é sua verdadeira definição. O autêntico talento para o diálogo, que caracteriza as pessoas bem sucedidas nos negócios e na

⁷²⁷ Cf. Hans-Georg GADAMER, VMI, [367].

⁷²⁸ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMI, *Prefácio à 2ª edição alemã de 1965*, pp. 22-23.

⁷²⁹ Este último, será tratado no 4. 5. *Bases filosóficas para um diálogo inter-religioso*.

⁷³⁰ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMII, [244].

⁷³¹ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMII, [248-249].

política, mostra-se em como elas conseguem superar as barreiras de um outro diálogo que ofereça resistência ao equilíbrio.

Por certo, também aqui a pressuposição básica é a de que se saiba ver o outro como outro. E nesse caso os verdadeiros interesses do outro, que se contrapõem aos interesses próprios, e que corretamente percebidos podem conter possibilidades de convergência. Nesse sentido, no próprio diálogo de negócios confirma-se a definição geral de diálogo, segundo o qual para se poder dialogar é preciso saber ouvir. O encontro com o outro eleva-se assim acima da própria limitação, mesmo onde o que está em questão são apenas dólres ou interesses de poder.⁷³²

O diálogo terapêutico, mormente quando exercido na práxis psicanalítica, apresenta uma problemática particular. Neste, alguns dos princípios básicos de um autêntico diálogo, desaparecem. Não relacionamos sua opinião com sua própria individualidade, mas com nossa própria opinião e suposição. Pois, “quando o outro é visto realmente como individualidade, como ocorre no diálogo terapêutico ou no interrogatório de um acusado, ali não se dá verdadeiramente uma situação de acordo.”⁷³³

Nestas situações há uma inautenticidade nas perguntas e uma, por assim dizer, assimetria intransponível. Aqui — é preciso sublinhar — afirmar que “o diálogo autêntico visa o assunto tratado e não os falantes” não implica, em hipótese alguma, que o outro possa ser desrespeitado e desconsiderado em sua individualidade. Quando o assunto tratado é a própria individualidade de um dos falantes, em uma relação assimétrica, como acontece no diálogo terapêutico, o essencial a ser considerado é a possibilidade da cura pela palavra.⁷³⁴

No âmbito do diálogo familiar, Gadamer menciona tanto o aspecto negativo da incapacidade subjetiva (a incapacidade para ouvir) quanto o da incapacidade objetiva (a falta de uma linguagem comum).⁷³⁵ Mas o filósofo considera também o positivo do aprendizado da língua materna, que pode ser entendido como um “diálogo no âmbito familiar”.

Aprender a falar é um jogo de imitação e intercâmbio. A formação do som e o prazer na formação do som, no impulso de imitação da criança receptiva, coadunam-se com o apare-

⁷³² Cf. Hans-Georg GADAMER. VMII, [249].

⁷³³ Cf. Hans-Georg GADAMER, VMI, [389].

⁷³⁴ Naturalmente, esse tema está sendo tocado de modo bastante superficial; porém, essa interessantíssima discussão extrapola o propósito do presente estudo.

⁷³⁵ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMII, [249-250].

cimento do sentido. Ninguém pode responder de modo racional à pergunta pela primeira compreensão de sentido. Esta sempre vem precedida por experiências de sentido anteriores à linguagem, principalmente o intercâmbio de olhares e gestos, de tal modo que todas as transições são fluentes.

Sim, mais do que um aprendizado, Gadamer fala de uma ‘competência’:

Naturalmente, quando falamos de “competência” para a linguagem, não se trata de mero manejo correto da linguagem segundo regras; mas, sim, do fruto de um processo no exercício da linguagem que seja de certo modo livre, de tal modo que uma pessoa acaba “sabendo” o que é correto a partir de sua competência própria. [...] Aprendemos a ver o mundo com os olhos da língua materna, ou na linguagem que se fala onde se cresceu e viveu. A compreensão do falado deve ser, naturalmente, pensada a partir da situação de diálogo, e isso significa em última instância, que aconteça a partir da dialética de perguntas e respostas, na qual nos entendemos e pela qual articulamos o mundo comum.⁷³⁶

A concepção do aprendizado da fala e da conquista de orientação no mundo como uma trama inextricável da História da formação do homem é um ponto nuclear na tentativa gadameriana de conferir validade hermenêutica à universalidade do aspecto próprio da linguagem. Só se pode alcançar competência na própria língua materna, ou na língua que se fala, onde se cresceu e se vive; e, no caso de uma língua estrangeira, quando o falante se inseriu de modo duradouro e profundo no universo desta língua. Com isso se diz que aprendemos a ver o mundo com os olhos da língua materna, e o primeiro passo na capacitação pessoal para a linguagem começa a articular-se na perspectiva do mundo que nos circunda.

Enfim, em toda compreensão há uma potencial relação de linguagem, a qual pode, onde surge o dissenso, viabilizar o entendimento mútuo pelo diálogo. E, apesar de nem sempre ser possível realizá-lo, toda vida social baseia-se na pressuposição de que aquilo que bloqueia, pelo aferrar-se às próprias opiniões, pode ter um alcance mais amplo na reciprocidade do diálogo. Por não ser mera contraposição de opiniões — e muito menos um somatório de opiniões — o diálogo, quando consegue obter êxito, constrói um aspecto comum do que é falado, que dissolve o dissenso que lhe deu origem.⁷³⁷

Mas resta ainda perguntar pelos limites da linguagem, do diálogo e da própria compreensão.

⁷³⁶ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMII, [12-13].

⁷³⁷ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM II [184-198].

4. 4. Os limites da linguagem e do diálogo

Gadamer, que atravessou o inteiro século XX, sabia quanto era premente ocupar-se com o problema da compreensão. Em um mundo transformado pela crescente globalização, de um lado, temos uma situação política e social que intensifica as tensões entre culturas e religiões diversas, e, por outro, um enriquecedor processo de descoberta e aceitação das diferenças, que amplia o conhecimento sobre nós mesmos. A imensa multiplicidade das possíveis relações que a partir daí surgem forma uma sempre nova trama, urdida por todos os fenômenos do entendimento, da compreensão e da incompreensão que tecem o horizonte hermenêutico em contínua expansão. Para Gadamer, tudo isso representa um fenômeno de linguagem. A filosofia gadameriana busca interpretar o próprio tempo com uma sabedoria voltada à busca do bem, capaz de justificar a coexistência humana.

Uma solidariedade ética e social só pode acontecer na comunhão de opiniões, que é tão comum que já não é nem minha nem tua, mas uma interpretação comum do mundo. Tudo que é justo e que se considera como justiça exige, por sua natureza, essa comunhão que se instala na compreensão recíproca das pessoas. Na verdade, a opinião comum constrói-se sempre na reciprocidade da conversa e é somente depois que recai no silêncio do consenso e do evidente.⁷³⁸

Não apenas o processo do entendimento entre os seres humanos, mas o próprio processo da compreensão representa, como já tantas vezes referido, um acontecimento de linguagem, “mesmo quando escuta a voz apagada da letra escrita ou se volta para algum aspecto fora do âmbito linguagem”.⁷³⁹ Todas as formas extra-verbais de compreensão apontam para a compreensão que se difunde no falar e na reciprocidade do diálogo.

Afirmar que “toda compreensão é linguagem”⁷⁴⁰ justifica-se já pelo simples fato de ser impossível pensar fora da linguagem.

No entanto, o absoluto desta afirmação não deixa de ser provocativo. E basta um olhar ao redor para constatar, por experiência própria, uma infinidade de exemplos que parecem contradizer essa afirmação. Gadamer mesmo pergunta:

⁷³⁸ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM II [188].

⁷³⁹ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM II [183-184].

⁷⁴⁰ Cf. Hans-Georg GADAMER, VM II [184].

Não é justamente a compreensão tácita e silenciosa o que se mostra como o modo de compreender mais elevado e mais íntimo? E o que dizer do assombro, da perplexidade e da admiração que nos emudece, perante os quais a linguagem nos falta porque brilham com tamanha grandeza diante de nossos olhos admirados, que não haveria palavras suficientes para apreendê-los? É possível afirmar ainda que o ficar sem fala seria uma forma de estrutura de linguagem? Pois ficar sem fala não significa querer *tanto* dizer que nem se sabe por onde começar? [...] A negação da linguagem testemunha sua *capacidade de buscar expressão para tudo*. Ademais, dizer que alguém fica sem fala é propriamente um modo de dizer — e um tal modo que com ele estamos apenas começando a dizer, e não finalizando.⁷⁴¹

O filósofo mostra que, longe de ser uma objeção, a estrutura de linguagem inerente à compreensão, o acordo tácito, assegura, antes, a sua amplitude e universalidade, uma vez que, por assim dizer, nele a compreensão dispensa a linguagem, mas não a sua estrutura. É interessante observar que, para descobrir realmente qual é o lugar da compreensão no todo da nossa realidade humana e social, o filósofo não toma como ponto de partida os distúrbios da compreensão, mas, sim, seu oposto.

E por que o entendimento tácito significa estrutura de linguagem? A pergunta já traz implícita a resposta. É a linguagem que constrói e conserva nossa orientação comum no mundo. O modo como conversamos e construímos o nosso entendimento elabora-se nas mudanças e transformações do mundo, e assim nasce um novo dizer. A nova linguagem traz dificuldades para o entendimento, mas o processo comunicativo também possibilita a superação dessas dificuldades. Esse é, segundo Gadamer, o objetivo ideal de toda comunicação.

Em certas circunstâncias especiais, onde se encontra a ruptura patológica caracterizado pela neurose, o entendimento entre os seres humanos pode parecer inalcançável. Cabe perguntar se também no conjunto da vida social o processo comunicativo não se presta à divulgação e consolidação de uma 'falsa' consciência. É essa a tese da crítica da ideologia, segundo a qual a contraposição de interesses sociais impossibilita, como no caso da doença psíquica, o processo comunicativo em sua prática. E da mesma forma que a terapia reintegra o doente na comunidade consensual da sociedade, também o sentido da crítica da ideologia consiste em corrigir a falsa consciência e restabelecer um entendimento correto. Alguns casos especiais em que o entendimento foi profundamente rompido podem exigir formas próprias de restabelecimento, baseadas em um conhecimento explícito da perturbação. Mas, justamente assim, confirmam a função constitutiva do entendimento como tal.⁷⁴²

⁷⁴¹ Cf. Hans-Georg GADAMER, VM II [185].

⁷⁴² Cf. Hans-Georg GADAMER, VM II [189]. As questões entre Habermas e Gadamer mostram-se em três âmbitos: O primeiro gira em torno do conceito de 'tradição' que Gadamer teria privilegiado em relação a reflexão crítica sem encontrar o justo equilíbrio entre autoridade e razão. A isso liga-se uma espécie de 'precon-

Todo esforço de querer entender começa, então, quando nos deparamos com algo inquietador, estranho, desorientador, provocante. Gadamer lembra que os gregos, para expressar o que paralisa a nossa compreensão, diziam *atopon*, que significa o não-lugar.⁷⁴³

A famosa teoria platônica, segundo a qual o filosofar começa com a admiração, refere-se a esse ficar desconcertado e não poder avançar com as expectativas pré-esquemáticas da nossa orientação no mundo. É a perplexidade que nos provoca a pensar. Aristóteles descreveu esse começo espetacularmente, quando disse que o que esperamos depende do grau de conhecimento que temos de um contexto. [...] esse desconcerto e admiração, esse não poder mais avançar, visa sempre um avanço, um conhecimento mais profundo.⁷⁴⁴

ceito' de Gadamer perante os preconceitos e um descrédito lançado contra o iluminismo. Se algumas formulações em *Verdade e Método* soam excessivas e também verdade que Gadamer nunca quis obscurecer a razão, mas apenas mostrar que longe de ser soberana, é situada na tradição, elaborada pela história. Habermas reconhece isso quando afirma que para defender o direito da reflexão “se é tentado de chamar Gadamer contra Gadamer”. A segunda acusação contra a hermenêutica é aquela de subjazer à um ‘idealismo da linguisticidade’. O que significa não ver os limites externos da linguagem, tudo isso que não pode dizer, mas também os limites internos, isto é, a rede que toda língua tece entorno ao falante. Se a primeira parte da acusação é sem motivo, a segunda tem importância para o debate hermenêutico. A tese de Habermas é: “a língua é também um meio de domínio e de poder social”. A língua é portanto ideológica, porque reflete o ‘interesse’. Neste conflito, a hermenêutica é radicalizada e torna-se crítica da ideologia — sem, porém, deixar de ser hermenêutica. Para desmascarar as relações de poder atuantes na língua e mostrar que o consenso é imposto, ocorre mobilizar, além da crítica marxista da ideologia, também a psicanálise freudiana. Na terceira acusação Habermas questiona a dicotomia entre verdade e método e indica a possibilidade de um compreender metódico que escale os ‘ombros da linguagem’ até à falsa consciência, individual ou social, e a submeta à reflexão crítica em nome de relações comunicativas não distorcidas. A psicanálise e a crítica da ideologia seriam então a prova de um compreender metódico e objetivo no âmbito das ciências sociais. A transcendência da linguagem prescreve o movimento da hermenêutica que deve continuar ultrapassar-se. Com razão Habermas afirma que a hermenêutica “serve-se da tendência ao auto-transcendimento insito na práxis linguística”. Cf. Jürgen HABERMAS. *Logica delle scienze social*, pp. 233; 256; 261; 263; 265.

⁷⁴³ Cf. Hans-Georg GADAMER, VM II [185].

⁷⁴⁴ Cf. Hans-Georg GADAMER, VM II [185-186].

Gadamer indica que, mesmo no caso dos surdos-mudos, a linguagem não é nunca uma linguagem própria de gestos que se expressa por gestos, mas a cópia que substitui a linguagem fonética articulada através do uso de gestos igualmente articulados.⁷⁴⁵

Mas, existe um limite para a linguagem? Um limite para a compreensão? Para a capacidade dialógica? E como esse limite, caso haja, deve ser entendido e, se possível, superado?

De fato, toda crítica à linguagem apresenta-se sempre na forma de discurso; isso significa que a linguagem encontra-se para além das críticas de seus limites. Os limites não devem ser entendidos como insuficiências ou imperfeições. Não é a linguagem que tem limites — toda interrupção, toda ruptura de discurso tem sempre a possibilidade de ser retomada; o que é limitado é a nossa capacidade de perceber tudo contemporaneamente. O limite, como referimos, encontra-se na nossa própria compreensão — que não consegue ter presente tudo o que passa no nosso espírito.

Então esse é o limite da compreensão. Ainda assim, perante a universalidade da linguagem e a sua inegável ilimitada capacidade, Gadamer fala de três limites que podem ser experienciáveis fenomenologicamente: o pré-lingüístico (*das Vorsprachliche*), o para-lingüístico (*das Nebensprachliche*) e o ultra-lingüístico (*das Übersprachliche*); e afirma que na experiência dos limites é que melhor se colhe a universalidade da linguagem, porque também o que é pré-lingüístico, para-lingüístico e ultra-lingüístico é assim somente em relação à linguagem.⁷⁴⁶

Naturalmente, a linguagem não é apenas verbal. Gadamer indica que, em um sentido mais amplo, deve-se entender por linguagem toda comunicação, não somente o discurso, mas também todos os gestos que entram em jogo nas relações lingüísticas.⁷⁴⁷ Pode-se perdoar e condenar, consentir e negar com um olhar, um sorriso.

⁷⁴⁵ Cf. Hans-Georg GADAMER. VM I, [449].

⁷⁴⁶ *Grenzen der Sprache*, conferência sostida na Convenção a Bad Herrenalb, em 1984, publicada em *Evolution und Sprache. Über Entstehung und Wesen der Sprache* (Herrenalber Texte 66) Karlsruhe: Eigenverlag, 1985, pp.89-99 e depois, nas *Obras Reunidas: GW 8 Ästhetik und Poetik I*, Tübingen: Mohr (Siebeck), 1999, pp. 350-361. Cf. Hans-Georg GADAMER. L, pp. 59-10.

⁷⁴⁷ Cf. Hans-Georg GADAMER. L, p. 59.

Mas Gadamer privilegia a linguagem verbal, e menciona como mais importante uma “espécie de auto-limitação” que se mostra já na íntima ligação entre língua e escritura — entendendo com esta todos os tipos: a alfabética, a silábica, a hierográfica, etc.

A simples possibilidade de que a língua seja transposta em escritura, que seja transcrita, ou, ainda, que algo seja prescrito mediante a escritura, remete a uma espécie de auto-limitação imposta à expressão lingüística do nosso pensamento. Aqui, como no diálogo, temos a fazer um *vis-à-vis* que pertence à nossa comunidade lingüística e que nos une um com o outro.⁷⁴⁸

Como exemplo de pré-lingüístico, Gadamer mais uma vez refere-se ao aprendizado de linguagem da criança, e analisa o nexos entre a formação da linguagem e a formação dos conceitos, através da célebre comparação do exército em fuga, como a descreve Aristóteles no capítulo sobre a “indução”.⁷⁴⁹ O filósofo recorda que também Temístio, na antiguidade, interpretou essa passagem aristotélica, com o exemplo da aprendizagem lingüística de uma criança. Aplicada à linguagem, a descrição lógica da formação de conceitos universais torna claro que o fluxo dos fenômenos, mediante os quais algo é retido, constitui o primeiro pressuposto para pensar o universal. Aqui reside o específico da faculdade que preside a formação da linguagem, a qual, com o ouvir, escolhe a característica significativa.⁷⁵⁰

Gadamer indica também uma limitação que a formação do universal implica, uma auto-limitação do nosso espaço de jogo — como testemunha a flexibilidade que uma criança pequena possui na fala e perde na idade adulta.

São principalmente os poetas que fazem uso de uma tal flexibilidade da faculdade de linguagem, para além das regras e convenções, e levam à palavra o não dito (*Ungesagtes*), ainda que permanecendo dentro das possibilidades oferecidas pela língua mesma. Se refletirmos sobre esses dois casos de exceção — a criança e o gênio — nos damos conta do preço que devemos pagar para uniformizarmos-nos como sociedade humana.⁷⁵¹

⁷⁴⁸ Cf. Hans-Georg GADAMER. L. p. 60.

⁷⁴⁹ Já descrito no cap. 3.3. pp. 113-114.

⁷⁵⁰ Neste sentido, o tema poderia ser aprofundado junto à análise que Freud realiza no segundo capítulo de *O Ego e o Id*, (O Ego e o Id ou Ego e Id) quando ele menciona o papel desempenhado pelas representações verbais — que, devido à sua interposição, transformam os processos internos do pensamento em percepções, trazendo à consciência resíduos mnêmicos auditivos (relacionar isso no contexto da formação do ego).

⁷⁵¹ Cf. Hans-Georg GADAMER. L, p. 64.

O filósofo enfatiza que, no aprendizado de uma língua, articula-se uma experiência familiar que é “um verdadeiro tesouro”. Pois a linguagem tem de dar conta da experiência.

De um lado, essa faculdade de generalizar e simbolizar expande-se na linguagem verbal, e de outro, porém, essa faculdade formadora da linguagem reclusa dentro das barreiras erigidas por si, permanecendo, por assim dizer, na crisálida, sem desprender as asas como faz a borboleta!⁷⁵²

No caso do para-lingüístico, Gadamer, menciona o riso e cita as duas definições que Aristóteles deu do humano: o ser vivente que possui linguagem, e o único que pode rir.⁷⁵³ Ambas possuem uma raiz comum: a distância de si. Os animais não riem — pois, aqui, evidentemente, não se trata do produzir de um som ou do movimento de mostrar os dentes elevando o canto dos lábios. Rir é bem mais do que isso!

Quem ri diz algo. Assim como no âmbito da linguagem somos capazes de representar algo, de poder presentificar pensando. No riso é ínsita uma peculiar forma de auto-distanciamento. No riso a realidade perde por um instante a pressão que exercita como realidade para tornar-se um espetáculo (Bergson e Plessner).⁷⁵⁴

Mas, em que propriamente consiste a ordem de fenômenos que, como o riso, Gadamer chama de para-lingüísticos, e que parece ser tão estreitamente ligada ao lingüístico?

Aquilo que pode ser observado em uma criança é justamente a relação interna de continuidade que preside ao desenvolvimento do recém-nascido em um ser comunicativo que pode rir e falar. Como é possível que, dos jogos imitativos de articulação, do jogo do balbúcio do lactante e daquele de pergunta e resposta com a mãe, venha por fim a separar-se e a estabelecer-se, ainda que trabalhosamente, as formas verbais dotadas de significado?⁷⁵⁵

O filósofo quer saber em que consiste a comunicação que se produz no aprendizado de uma língua. É certo que pode não se tratar ainda de um falar, mas apenas de um jogo de afinamento recíproco. O adulto possui plena faculdade de falar, que a criança não tem ainda.

⁷⁵² Cf. Hans-Georg GADAMER. L, p. 64.

⁷⁵³ Cf. ARISTÓTELES. *Parti degli animali*, 673 a 8, 28. Apud. GADAMER. L, p. 65.

⁷⁵⁴ Cf. Hans-Georg GADAMER. L, p. 65.

⁷⁵⁵ Cf. Hans-Georg GADAMER. L, p. 65.

Mas, por outro lado, uma comunicação real é possível somente quando já se trata de um verdadeiro jogo de perguntas e respostas. É isso que se anuncia no estágio pré-verbal e que conduzirá à edificação comum do entendimento e à “compreensão” do mundo.

É o jogo que permite lançar uma ponte entre a forma de comunicação ainda não semanticamente articulada e a comunicação verbal. Parece-me que o jogo é uma espécie de diálogo pré-lingüístico (*vorsprachlicher Dialog*). Se já é um jogo quando o lactante brinca com os seus dedos e com os próprios movimentos, tanto mais o é o diálogo pré-lingüístico que implica o outro.⁷⁵⁶

Gadamer chama atenção para o importante fato de que a inteira esfera pré-lingüística está orientada em direção à linguagem na medida em que já se anuncia nesta um processo de articulação. Na linguagem é ínsita uma abertura ilimitada e uma formação contínua.

Nenhuma língua é aquele sistema de regras que tem na cabeça do professor da escola ou que resulta da abstração do gramático. Cada língua é sempre em processo de transformação. É possível que as nossas línguas vão se afinando na estrutura gramatical enquanto se enriquecem no vocabulário. E, todavia, também em uma gramática aprimorada conserva-se sempre algo da riqueza prosódica contida no falar.⁷⁵⁷

Gadamer menciona, enfim, os limites do ultra-lingüístico (*das Übersprachliche*), aquele do não-dito, e talvez, até mesmo do indizível. A inópia da linguagem mostra-se como um exemplo do ultra-lingüístico. Gadamer narra um episódio vivido durante os anos de guerra, quando estava na cabana (*Hütte*) da Floresta Negra com Heidegger. Naquele época Heidegger trabalhava em um artigo sobre Nietzsche e vivenciava uma intensa “batalha pela conquista de uma linguagem filosófica que, para além de Hegel, mas também para além de Nietzsche, pudesse ‘repetir’, retomar a antiqüíssima origem do pensamento grego”. Gadamer conta que Heidegger, durante a leitura do tal artigo sobre Nietzsche, “interrompeu, de repente, e batendo forte sobre a mesa a ponto de as xícaras de chá tinirem, exclamou desesperado: ‘Mas, tudo isso é chinês!’ Era a indigência da linguagem, que experimenta somente quem tem algo a dizer.”⁷⁵⁸

⁷⁵⁶ Cf. Hans-Georg GADAMER. L, p. 66.

⁷⁵⁷ Cf. Hans-Georg GADAMER. L, p. 67.

⁷⁵⁸ Cf. Hans-Georg GADAMER. MCCP, p.177.

De fato, a linguagem parece, muitas vezes, incapaz de expressar o que sentimos. Como, *verbi gratia.*, na linguagem dos místicos, repleta de oxímoros e silêncios na tentativa de dizer o indizível. Também frente às grandes obras de arte, a tarefa de resumir em palavras o que elas nos dizem após contemplá-las parece inalcançável.

Mais uma vez, Gadamer enfatiza:

Nesse sentido, o fato do nosso querer e poder compreender ultrapassar sempre a sentença que se consegue pronunciar poderia muito bem motivar uma crítica da linguagem. Nossas possibilidades de conhecimento parecem muito mais individuais do que as possibilidades de expressão que a linguagem põe à nossa disposição. Entretanto, toda crítica que, para compreender, se eleva para além do esquematismo de nossas frases, encontra sua expressão na forma da linguagem.⁷⁵⁹

Para analisar o âmbito do ultra-lingüístico, Gadamer parte do limite do enunciado (*Aussage*) que determinou o destino da nossa civilização ocidental. O limite de princípio que o enunciado apresenta é não poder dizer tudo aquilo que poderia ser dito. Gadamer cita o exemplo de um testemunho em um tribunal, para evidenciar o que é um enunciado quando vem retirado do próprio contexto pragmático. Naturalmente, o filósofo não desconsidera as boas razões para que se proceda assim nos tribunais. Mas esse é um problema hermenêutico da máxima complexidade.

Com a preferência extrema pela *apóphansis*, pelo enunciado, a nossa civilização consentiu no desenvolvimento de uma lógica correspondente. Trata-se da lógica clássica fundada sobre o conceito de juízo. Privilegiar essa forma do falar, que representa somente um aspecto dentro da rica variedade das expressões lingüísticas, quer dizer privilegiar uma abstração particular que se demonstrou fundamental na edificação de sistemas doutrinários — por exemplo, para os monólogos da ciência que reconhecem o próprio modelo no sistema de Euclides. Nesses sistemas necessita-se de enunciados que possam ser logicamente controlados. Mas, também, quando somos intimados a testemunhar perante um tribunal, deve-se produzir um enunciado, que será verbalizado e assinado. O enunciado é destarte fixado sem considerar de modo algum o contexto vivente do diálogo. Não posso contestar ter dito o que foi verbalizado e, por isso, não posso recusar assiná-lo. No papel de simples testemunha não há nenhum espaço de influência sobre o contexto do discurso no qual se situa o que está dito, e nem mesmo sobre o contexto da prova empregada para fundamentar o juízo. É necessário que a testemunha não esteja informada sobre os principais pontos do interrogatório; essa desinformação da testemunha deve ser protegida a fim de que seus enunciados possam ser utilizados.⁷⁶⁰

⁷⁵⁹ Cf. Hans-Georg GADAMER. L, p. 68.

⁷⁶⁰ Cf. Hans-Georg GADAMER. L, pp. 68-69.

Do ponto de vista hermenêutico, não há diálogo que finalize antes de que se chegue a um acordo real; e talvez, como sustenta Gadamer, justamente por isso o diálogo é infinito, pois um acordo real, um acordo perfeito entre duas pessoas, contradiz a essência mesma da individualidade.⁷⁶¹

O fato de que não conduzimos realmente um diálogo até o fim, como já referido, é devido às limitações da nossa temporalidade, da nossa finitude. O limite da linguagem cumpre-se na nossa temporalidade, na discursividade da nossa palavra, do nosso dizer, pensar, comunicar. O pensamento foi chamado por Platão *o diálogo interior da alma consigo mesma*. Aqui a estrutura da coisa manifesta-se com clareza. O pensamento chama-se diálogo porque nos coloca uma pergunta como se fosse feita a um outro, e diz algo como se o dissesse a um outro. Também quando se está dialogando com outros é necessário permanecer em diálogo consigo mesmo, enquanto se pensa.⁷⁶²

Não se trata de uma “ode ao solipsismo”, mas, antes, do real reconhecimento do valor do outro. A linguagem cumpre-se, então, não nos enunciados, mas como diálogo, onde a língua adquire o seu pleno arredondamento. Em primeiro lugar na linguagem verbal; mas, também, naquela dos gestos, dos costumes e das formas de expressão de diversos mundos de vida estranhos uns aos outros.⁷⁶³

O caso da tradução não representa um limite para a linguagem verbal? Paul Celan (1920-1970) afirma: “As línguas, por mais que pareçam corresponder entre si, são diferentes — cindidas por abismos (...)”⁷⁶⁴

Mais do que uma questão de tradução, melhor seria falar do problema do que é intraduzível. Gadamer comenta que Heidegger deu um seminário, para alguns de seus antigos estudantes, sobre uma única frase (!) de Hegel: “*die Wahrheit des Seins ist das Wesen*”.

A tradução ‘*veritas existentiae est essentia*’ [...] deixa escapar inteiramente aquele movimento especulativo que se faz falante nas palavras e nos períodos alemães tão plenos de vida. Quando escutamos a locução: ‘*Wahrheit des Seins*’, na palavra ‘*Wahrheit*’ ressoa uma pluralidade de significados que não existe mais na palavra ‘*veritas*’: autenticidade, não-ocultação (desvelamento), genuinidade, prova, confirmação ou atestação; tanto quanto ‘*Sein*’ não é certamente existência e nem mes-

⁷⁶¹ Cf. Hans-Georg GADAMER. L, p. 69.

⁷⁶² Cf. Hans-Georg GADAMER. L, p. 69.

⁷⁶³ Cf. Hans-Georg GADAMER. L, p. 70.

⁷⁶⁴ Em carta de 1960. Apud. Cf. Donatella DI CESARE. *Utopia del comprendere*, p. 77.

mo ser aí ou ser qualquer coisa, mas, justamente ‘*Wesen*’, e isso no sentido de que ‘*Sein*’ e ‘*Wesen*’ têm caráter verbal, são verbos substantivos, que evocam aquele movimento que Heidegger chama ‘*Anwesen*’ (presença).⁷⁶⁵

O caso extremo parece ser o da lírica. Diz Gadamer:

Não acredito que a lírica possa ser realmente traduzível. Acredito apenas que deva haver uma relação muito próxima com o som da música. E disso só poucas pessoas são capazes. E quem não a escuta, também não pode traduzi-la. Esta ‘música’ original não pode ser traduzida. A tradução simplesmente trabalha o conteúdo, e deve, neste trabalho, ‘encontrar também uma nova linguagem’ para compreender melhor o original. Pois é preciso ter ‘a língua estrangeira no ouvido, ouvirem-na. Ela pertence ao conteúdo’.⁷⁶⁶

Quanto à palavra, mais do que graus de tradutibilidade de uma língua a outra, deve-se falar de intradutibilidade. Não existe pura correspondência entre as línguas. De fato, deve-se reconhecer um limite, ainda que este possa ser sempre ultrapassado no aprendizado desta outra língua. Um limite de tradutibilidade de uma língua, mas não um limite para a compreensão.

Gadamer afirma, em seu artigo *A incapacidade para o diálogo*, que “a compreensão entre as pessoas tanto cria uma linguagem comum quanto também, ao contrário, a pressupõe. O distanciamento entre pessoas manifesta-se (como se diz) no fato de que elas não falam mais a mesma linguagem”.⁷⁶⁷ O que não significa que elas precisam falar a mesma língua.

O entendimento, porém, também se torna belo, quando se procura uma linguagem comum e, ao final, encontra-se. Nós o conhecemos no caso extremo do diálogo balbuciante entre pessoas de línguas maternas diferentes, as quais só conhecem migalhas da língua do outro, mas se sentem estimuladas ao dizer algo uma para a outra. Como aí se pode alcançar o compreender e, ao final, até o consenso no plano prático ou também no diálogo pessoal ou teórico, pode bem ser um símbolo do fato de que, também onde parece faltar a linguagem, pode se alcançar o entendimento

⁷⁶⁵ Cf. Hans-Georg GADAMER. MCCP, p. 52. No âmbito filosófico, pela necessidade de expressar sutilezas de pensamentos complexos com a máxima exatidão possível, as traduções exigem a utilização de neologismos. Como, por exemplo, os aqui empregados termos *Sprachlichkeit* (lingüísticidade), *Wirkungsgeschichte* (história efetual) e, o mais difícil e controverso, *Dasein* (ser-aí, aí-ser, pre-sença, existência, o ente humano).

⁷⁶⁶ Cf. Raquel ABI-SÂMARA. *Uma das últimas entrevistas concedidas por Hans-Georg Gadamer*. In: www.apario.com.br/forumdeutsche/revistas/vol9/umaconversacomgadamer.pdf

⁷⁶⁷

mediante a paciência, a sensibilidade, a simpatia e a tolerância, e mediante a confiança incondicional da razão que todos nós partilhamos.⁷⁶⁸

Ainda sobre o limite da linguagem, Gadamer menciona a psicanálise.

É a consciência de que todo falante, em cada instante no qual busca a palavra justa, e é a palavra que alcança o outro, tenha ao mesmo tempo a consciência de não tê-la colhido plenamente. Um querer dizer, um entender, aproximando apenas, vai sempre para além daquilo que, realmente, na língua, na palavra, alcança o outro. Uma incancelável exigência pela palavra justa: eis que coisa constitui talvez a verdadeira vida e a verdadeira essência da linguagem. Aqui emerge um estreito nexos entre a incancelabilidade desta exigência, deste *désir* (Lacan), e o fato de que a nossa existência humana escorre no tempo e em direção à morte.⁷⁶⁹

E aqui coloca-se a última pergunta sobre o limite da linguagem e do diálogo: será a morte o limite do “diálogo infinito que nós somos” (Hölderlin)? Ou, nas palavras de Di Cesare: “O que haverá depois do selo que a morte imprime ao diálogo?”⁷⁷⁰

Para respondê-la, mencionamos, mais uma vez, o encontro entre Gadamer e Derrida. Quase um ano após a morte de Gadamer, Derrida retoma, em Heidelberg, de modo inteiramente novo e imprevisto, o “diálogo interrompido” na Conferência de 1981 em Paris. Derrida recoloca, vinte e dois anos depois, a terceira pergunta, que na ocasião fizera à Gadamer, aquela filosoficamente decisiva: “a condição do compreender, longe de coincidir com a disponibilidade ilimitada ao diálogo que a hermenêutica solicita, não seja principalmente ‘a interrupção, a ruptura da relação, a suspensão de cada mediação?’”.⁷⁷¹

Já a palavra *diálogo* é testemunho de admiração e afeto. Derrida, que sempre a evitou, a acolhe e a hospeda como uma palavra estrangeira que vem da língua de um outro, da língua de um amigo, da filosofia de Gadamer.⁷⁷² Seguindo o princípio hermenêutico aplicado por Gadamer no livro sobre Paul Celan: ‘*Quem sou eu? Quem és tu?*’ Derrida afirma:

⁷⁶⁸ Cf. Hans-Georg GADAMER. *A incapacidade para o diálogo*. In: Almeida, C. L. S., Flickinger, H. G., Rohden, L. *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*, Porto Alegre: Edipucrs, 2000, pp. 139-140.

⁷⁶⁹ Cf. Hans-Georg GADAMER. L., p. 71.

⁷⁷⁰ Cf. Donatella DI CESARE. *Utopia del comprendere*, pp. 240 ss.

⁷⁷¹ Cf. Jacques DERRIDA. *Buone volontà di potenza (Una risposta a Hans-Georg Gadamer)*, p. 60.

⁷⁷² Cf. Donatella DI CESARE. *Utopia del comprendere*, pp. 240 ss.

O que é a morte do outro? É ‘o mundo depois do fim do mundo’. Cada vez de modo único, insubstituível, infinito, a morte não é o fim de algo ou de alguém no mundo, mas é principalmente, e ainda mais, o fim do mundo daquele ser único, vivente que não existe mais. Quem sobrevive, resta privado deste mundo. Então, aquele que permanece deve portar o outro e seu mundo. Deve voltar-se para ele e deixá-lo falar. ‘Quando o mundo é morto contigo, eu devo portar-te. Não existe mais um mundo que te sustente. Resta apenas, talvez, a altitude abissal de um céu’.⁷⁷³

Derrida deixa que Gadamer fale ainda dentro dele, naquilo que Heidegger chama de “um diálogo de pensamento” (ein denkendes Gespräch).⁷⁷⁴ Neste empenho de pensar o outro e portá-lo respeitando a sua alteridade, ele continua o diálogo entre a desconstrução e a hermenêutica, no qual, além das diferenças, passa a considerar, agora, o que é comum. Também Di Cesare continua o diálogo com Gadamer, “ainda após ter sido interrompido pela sua morte”.⁷⁷⁵

O que perfaz um verdadeiro diálogo é termos encontrado, no outro, algo que ainda não havíamos encontrado em nossa própria experiência de mundo.⁷⁷⁶ Parece que não podemos, portanto, falar de um limite para o diálogo. Mas, como diz Gadamer, o que vemos propagar-se em nosso tempo é mais uma “incapacidade para o diálogo”. Os meios de comunicação veiculam uma ampla e rica gama de informações; mas, também, geram forças contrárias que criam resistência ao diálogo. Será — pergunta-se o filósofo — que a arte do diálogo está desaparecendo? Será que a monologização crescente do comportamento humano é um fenômeno típico de nossa civilização que acompanha o modo de pensar técnico-científico? Ou será que experiências específicas de auto-alienação e de isolamento presentes no mundo moderno é que fazem os jovens se calar?⁷⁷⁷

No entender de Gadamer, a “incapacidade para o diálogo”, mais do que uma carência real do outro de ser capaz de manter um diálogo, é apenas a objeção que se lança contra aquele que não quer seguir nossas idéias.

⁷⁷³ Cf. J. DERRIDA. *Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*, p. 10.

⁷⁷⁴ Apud. Olinto PEGORARO. *Imaginação e tempo em Heidegger*, p.183.

⁷⁷⁵ Cf. Donatella DI CESARE. *Utopia del comprendere*, p. 10.

⁷⁷⁶ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMII [211].

⁷⁷⁷ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMII, [242-243].

Segundo a definição aristotélica, a capacidade para o diálogo é um atributo natural humano; *ipso facto*, perder a capacidade de dialogar, tentar colocar-se fora do âmbito da linguagem parece ser, como afirma Gadamer, uma tentativa de extinguir o humano em si.⁷⁷⁸

4. 5. Bases filosóficas para um diálogo inter-religioso

*Pois – vê! – é o cair da noite do tempo...
... Mas as leis que valem entre os amantes,
As leis do belo nivelamento, são então válidas
Desde a terra até ao alto do céu.
E o Pai já não reina lá em cima sozinho.
E há outros ainda ao seu lado.
Muito aprendeu o homem. Dos Celestes muitos nomeou,
Desde que somos um diálogo
E podemos ouvir uns dos outros.*

Hölderlin

Vivemos em um mundo cada vez mais sem fronteiras, no qual as civilizações se entrelaçam em um multiculturalismo complexo, colocando os diferentes universos religiosos em contato regular, de uma forma até então inédita e irrevogável. Uma sociedade que possui divisões lingüísticas, históricas, étnicas, culturais e religiosas, e onde a existência do outro não constitui somente um problema que desafia, mas, afirma-se como um valor, que exige. Especialmente depois dos inesquecíveis horrores da última guerra e dos recentes ataques terroristas, cresce a convicção de que a humanidade precisa reconhecer e cultivar, em todos os níveis, sua diversidade.

Neste contexto de pluralismo religioso, onde diversos universos religiosos coexistem no mesmo espaço, expondo-se ao permanente questionamento de suas identidades pela presença do diferente, o confronto torna-se inevitável. Um confronto que pode ser positivo se resulta em diálogo e propicia, através de um processo hermenêutico, uma redefinição e um enriquecimento da própria identidade religiosa, além de viabilizar várias formas de cooperação; ou negativo, devido à intolerância religiosa, que vê o outro como uma ameaça à própria identidade, quando sua simples presença explicita uma diferença que questiona ou até mesmo

⁷⁷⁸ Cf. Hans-Georg GADAMER. VMII, [243].

contradiz os “códigos de comportamento estabelecidos”, gerando sentimentos de animosidade. O que pode degenerar na desvalorização da identidade do outro, folclorizando-a; anulando sua identidade, colonizando-a; ou, até no limite extremo, eliminando-a, com a morte.

O diálogo inter-religioso é, portanto, um desafio do nosso tempo. A necessidade urgente de um diálogo entre as grandes religiões mundiais foi enfatizada por Gadamer em diversas ocasiões.⁷⁷⁹

Desde o final dos anos noventa, o filósofo manifestou sua preocupação com a situação resultante da unilateralidade de um mundo construído sobre pura cientificidade, cujos conceitos e métodos eram insuficientes para compreender a problemática humana mais genuína, como o sentido da vida, da história e da morte. Gadamer entende que “*compete à filosofia promover e fomentar um diálogo entre as grandes religiões, que faça emergir o sentido do divino – que está na base de todas – gerado pela consciência da nossa finitude, pelo estupor perante a origem da vida e pela percepção angustiante do limite extremo da morte*”.⁷⁸⁰

A palavra *compete à filosofia*, além de acenar com o reconhecimento do primado da disciplina, ainda expressa o compromisso coerente que o filósofo tem com suas convicções e sua responsabilidade para com o seu tempo. Como ele afirma: “Nós devemos perguntar, com clareza: o que é a filosofia hoje? — Ela é a preparação de um diálogo mundial, e nós devemos colher esta oportunidade, devemos preparar e desenvolver esse diálogo.”⁷⁸¹

O que *compete à filosofia* é, justamente, buscar as bases do *como* pode ser concebido um entendimento. E isso foi, para Gadamer, um empenho de vida, como comprova sua inteira obra. Tornou-se sempre mais claro que a concepção de diálogo que ele elabora, de modo acurado no último período, fornece bases filosóficas para um diálogo inter-religioso e fomenta a sua promoção. Pode-se, naturalmente, argumentar que o mesmo vale para qualquer outro autêntico diálogo, independente da especificidade de seu acontecer. De fato. Mas, trata-se aqui

⁷⁷⁹ Cf. Hans-Georg GADAMER. *L'ultimo Dio: la lezione filosofica del XX secolo*. Roma: Reser, 2000, pp. 62-64. Riccardo DOTTORI. *L'eredità di Gadamer*. In: Gadamer: bilanci e prospettive. Bologna: Quodlibet: 2004, 169-192. Também referendado em algumas entrevistas e artigos disponíveis no site: <http://lgxserver.uniba.it/lei/rassegna/gadamer.htm> especialmente nos títulos: *Gadamer: il ricordo della partecipazione del pensatore ai colloqui di Castelgandolfo su fede e scienza* (15/03/2002); *Le domande di un Socrate del nostro tempo* (15/03/2002); *Giù le mani dai classici* (15/05/1999)..htm

⁷⁸⁰ Cf, Hans-Georg GADAMER. *L'ultimo Dio. La lezione filosofica del XX secolo*, pp. 62-64.

⁷⁸¹ Cf, Hans-Georg GADAMER. *L'ultimo Dio. La lezione filosofica del XX secolo*, p. 62.

de demonstrar porque e como a análise sobre a estrutura da compreensão na relação dialógica, desenvolvida por Gadamer em sua hermenêutica, fundamenta filosoficamente esse tipo de diálogo e qual a importância disso.

Ainda que o objeto – no caso de um diálogo inter-religioso – pertença ao âmbito teológico, é importante sublinhar que a perspectiva de enfoque aqui adotada é filosófica.

Para defender essa hipótese de modo assertivo busca-se, primeiro, apresentar uma abordagem possível de um conceito de diálogo inter-religioso de modo a evidenciar a “coisa” em questão; mencionar, *en passant*, as dificuldades e críticas enfrentadas; e, por último, justificar como a hermenêutica filosófica pode pretender fornecer bases filosóficas para um tal diálogo. Para melhor delimitação da problemática, indica-se, primeiro, aquilo que ele não é, e depois, busca-se elaborar um conceito possível deste tipo específico de diálogo através da descrição de suas condições de possibilidade.

O diálogo inter-religioso não é um “diálogo sobre religião”. Pode ocorrer, entre filósofos, sociólogos, ou entre outros tipos de especialistas, um diálogo no qual o tema central é a religião, sem, entretanto, deixar de ser um diálogo filosófico, sociológico, etc. O que caracteriza um diálogo como inter-religioso é o fato de os participantes definirem-se pela adesão a uma religião.⁷⁸² Também não é “um encontro entre pessoas de religiões diferente”, sem que o fator fé seja a referência. Afinal, pode-se naturalmente perceber o outro como outro em termos de fé, apenas como uma das facetas entre as muitas que estão presentes nos encontros

⁷⁸² No início de 1994, por exemplo, teve lugar em Capri um seminário, dirigido por Jacques Derrida e Gianni Vattimo, e que contou com a participação de Gadamer, cujo tema era “*A Religião*” e, nem por isso passou a ser um diálogo inter-religioso. Ali mostrava-se, mais uma vez, a cortesia tão peculiar do filósofo. Diz Gadamer: “É certo que à composição do grupo faltava equilíbrio, na medida em que, à exceção da minha pessoa, todos os membros provinham do mundo latino. Eu era o único protestante. Mais sensível ainda seria, sem dúvida, conforme Derrida refere, a ausência de representação do Islã. Do mesmo modo, não havia mulheres entre nós, quando, acerca do tema ‘a religião no mundo’, são elas – e em particular as mães – as primeiras a terem uma palavra a dizer. [...] Um alargamento da problemática a outras religiões seria decerto possível e necessário para se transpor em termos de perspectiva planetária a tentativa não dogmática consagrada à experiência religiosa que dominou nosso diálogo. Mas, quando se trata de experiência, é por nós próprios que devemos começar. Continua a ser verdade que mesmo um relance rápido das outras grandes religiões ensina alguma coisa sobre a experiência religiosa, nunca totalmente ausente. Não existe em toda parte também um saber da morte, implicando de igual maneira a impossibilidade de sua experiência? Trata-se de algo que é próprio do humano. De um saber dos seus limites de que nenhum outro ser dispõe na natureza.” Cf. Jacques DERRIDA; Gianni VATTIMO. *A Religião*, p. 77.

entre pessoas.⁷⁸³ Nem tampouco é um encontro entre “escravos da aparência” (Buber) presentes em um colóquio apresentado como audição, onde a finalidade do diálogo está reduzida ao externar (externação — não dicionarizada) das próprias personalidades, onde os parceiros reunidos entabulam uma “conversa educada”, na qual cada um só vê a si mesmo — e se vê como absoluto e legítimo. O que é, propriamente, uma descaracterização do diálogo e, mormente, ocorre quando os parceiros não são aceitos em igualdade de condições e o “outro” é sumariamente relativizado.

Um autêntico diálogo inter-religioso também não acontece quando sua finalidade principal é cooptar o outro para a própria posição — um diálogo como técnica de conversão. Neste caso, o foco da atenção está dirigido a uma intenção unilateralmente subjacente ou explícita, e não à coisa tratada no diálogo. Menos ainda, quando a intenção é atingir consensos pontuais já pré-estabelecidos, os quais engessam o diálogo na instrumentalização. Pois, como todo autêntico diálogo, também este não é um acontecimento passível de pré-ordenação, sendo, naturalmente, cada vez novo e único.

O diálogo é um perguntar e responder entre pessoas associadas por um interesse comum. Esse interesse comum forma o receptáculo que acolhe os participantes do diálogo, o que implica que a tolerância, em um sentido positivo e ativo, esteja presente — não como resignação perante a existência de outros pontos de vista, mas como reconhecimento da sua igual legitimidade de *facto* e como boa vontade de entendê-los nas suas razões.

Pode-se, então, definir um conceito de diálogo inter-religioso como sendo uma atitude de abertura e escuta, que exige aprofundamento vivencial da própria fé e pressupõe certo grau de conhecimento prévio da outra tradição religiosa — de modo a possibilitar um enriquecimento recíproco e o compartilhar das riquezas espirituais.⁷⁸⁴

É possível identificar três dimensões distintas em um diálogo inter-religioso: aquela ética, a teológica e a mística. A essas dimensões correspondem respectivamente três princípios: o da igualdade, o da diferença e o da comunhão.

⁷⁸³ Para um aprofundamento deste aspecto, ver: Volnei BERKENBROCK. *Diálogo e Identidade Religiosa*. REB, 1996, n. 221, v. 56, pp. 5-44.

⁷⁸⁴ Retomo aqui elementos da minha dissertação de mestrado *As condições de possibilidade de um conceito de Diálogo Inter-religioso*, mencionada na Introdução.

A atitude de abertura e escuta, expressa no princípio da igualdade, constitui a dimensão ética do diálogo.⁷⁸⁵ O aprofundamento da própria fé e o necessário conhecimento da tradição religiosa dos parceiros expressa o princípio da diferença, que constitui a dimensão teológica do diálogo. E o compartilhar, expresso no princípio da comunhão, constitui sua dimensão mística. Essas dimensões não são autônomas, mas indissociavelmente complementares. A dialética dialógica deste tipo de diálogo mostra-se nesta relação: a dimensão ética expressa-se na igualdade, a dimensão teológica na diferença e a dimensão mística na comunhão — sendo que o princípio da igualdade é o garantidor do princípio da diferença e este é o legitimador do princípio da comunhão. Como analisaremos a seguir.

A concepção gadameriana de abertura à dimensão do outro e de um aprender a ouvir de modo a ouvir aprendendo, apresentada no presente trabalho, corrobora e completa a concepção de um diálogo inter-religioso. A atitude de abertura expressa-se de modo dúplice. Primeiro, na aceitação do outro como membro de uma religião autônoma e diferente. Segundo, na aceitação de que todas as religiões têm, em princípio, o direito de reivindicar as mesmas pretensões, ou seja, de que a reivindicação de ser portadora da verdade, mediadora de salvação e de oferecer respostas à pergunta pelo sentido precisam ser classificadas como sendo do mesmo nível que a própria reivindicação.⁷⁸⁶ Como diz o poema de Hölderlin, na epígrafe, as “leis do belo nivelamento” (*schönausgleichenden*): a bela reconciliação só pode surgir a partir de um primeiro e fundamental “belo nivelamento”.⁷⁸⁷

A tolerância religiosa tem sua gênese no reconhecimento do "direito natural" à alteridade, à diferença. A base desse "direito natural" à alteridade encontra-se na diversidade mesma das culturas, na multiplicidade de figuras e formas em que se apresenta o ente humano. Uma necessidade da própria natureza do homem social e histórico, cuja riqueza é tanta que para explicitar-se necessita de toda a diacronia da história e de todo o leque infinito de formas em sincronia na face da terra, para poder mostrar a que veio. A aceitação de que todas as religiões possuem, em princípio, o direito de igualdade de pretensões é uma das condições

⁷⁸⁵ Os pressupostos básicos de um diálogo são a identidade e alteridade, bem como abertura e escuta, como desenvolvido no 4. 4..

⁷⁸⁶ Cf. Volnei BERKENBROCK. *A atitude franciscana no diálogo inter-religioso*. In: *Herança franciscana*. Petrópolis: Vozes, 1996, 308-338.

⁷⁸⁷ A sugestão de traduzir e compreender *schönausgleichenden* como ‘belo nivelamento’ me foi dada pelo Prof. Dr. Luís Henrique Dreher.

específicas do diálogo inter-religioso, o qual deve ser compreendido dentro de uma hermenêutica da diferença, e não por uma lógica da assimilação. Ele respeita a liberdade do outro e marca a dimensão ética.

O diálogo inter-religioso surgiu no contexto da modernidade. A proposição: o princípio da igualdade, que caracteriza a dimensão ética, funda-se no humano; pressupõe a compreensibilidade da disjunção entre ética e religião, a qual constitui uma das características fundamentais da ética moderna. Esse distanciamento é hegemônico na modernidade e paradigmático no iluminismo. Compreender a igualdade de condições entre os parceiros do diálogo inter-religioso, como "condição de possibilidade" para poder estabelecer a dimensão ética do mesmo, dentro do âmbito de uma ética secular, é a garantia de sua universalidade. A universalidade formal do princípio de igualdade é o que entendemos por simetria entre os parceiros do diálogo inter-religioso. O imperativo categórico de Kant é, no fundo, uma secularização da regra de Ouro. As grandes religiões podem contribuir em favor da paz mundial, dado que em todas elas existe uma espécie de "Regra de Ouro", expressa na forma de uma norma incondicional, categórica e apodítica, e totalmente praticável perante as mais complexas situações em que indivíduos ou mesmo grupos devem agir.⁷⁸⁸ A tarefa de fazer valer máximas de caráter humanitário elementar possui uma autoridade e uma força persuasiva diferente, uma vez que estas máximas estão fundamentadas no incondicionado. O diálogo inter-religioso pode cooperar em favor da paz, não por ter esse objetivo, visto que é um fim em si, mas por realizar, toda vez que acontece, o respeito absoluto pelo outro, sem o qual a paz não é possível.

Trata-se portanto, de uma igualdade de direito, sem qualquer hierarquia ou centralidade. O respeito à alteridade em sua identidade única é o que eleva o inter-humano à sua verdadeira altura, na medida em que possibilita uma assistência mútua na realização do ser-próprio de cada um em todas as suas possibilidades.

Como diria Buber:

Esta aceitação do outro é a manifestação encarnada da integral glória dinâmica do ser do homem. Ela acontece quando dois homens, dos quais cada um, ao ter o outro em mente, tem em mente ao mesmo tempo a coisa mais elevada que a este é desti-

⁷⁸⁸ Para essa questão, ver a análise que Paul Ricoeur da relação entre a Regra de Ouro e o imperativo categórico de Kant, ao descrever a relação de filiação entre a solicitude e a norma. Cf. Paul RICOEUR. *O si-mesmo como um outro*, pp. 255-265.

nada e que serve ao cumprimento do seu destino, não buscando impor ao outro algo da sua própria realização.⁷⁸⁹

Em um diálogo inter-religioso, as dificuldades já presentes no plano existencial da convivência diária são acentuadas por diferenças religiosas, culturais e lingüísticas. O confronto de identidades diferentes é problematizado por fatores doutrinários, na intolerância de quem acredita possuir a verdade; e idiomáticos, pelas palavras essenciais intraduzíveis. A dimensão teológica pressupõe, portanto, além de uma auto-crítica, a redefinição da própria identidade no encontro com posicionamentos diferentes e, por vezes, contraditórios.

A dimensão teológica é a que apresenta as maiores dificuldades ao diálogo inter-religioso. Podemos identificar duas categorias de dificuldades: as de ordem geral, relacionadas a todas as tradições religiosas; e as de ordem específica, referentes a uma determinada tradição. No âmbito geral, a maior dificuldade encontra-se na manutenção do equilíbrio entre a aspiração universalista e o reconhecimento de que a outra tradição religiosa também é um caminho de salvação. De um modo geral, as religiões buscam responder, dentro do contexto de suas respectivas culturas, às questões: o que é o ente humano? Qual o sentido da vida? O que é o bem e o mal? Qual a origem e a finalidade do sofrimento? Qual o caminho para se chegar à verdadeira felicidade? O que é a morte? Em que consiste, afinal, o mistério último e inefável que envolve a nossa existência, a nossa origem e para a qual nos encaminhamos?

Por isso, para que possa haver um entendimento entre os parceiros do diálogo inter-religioso é necessário um conhecimento prévio da outra tradição. Pois um conhecimento e uma compreensão insuficientes do credo e das práticas das outras religiões pode gerar uma falta de apreço do seu significado e, por vezes, também, interpretações inadequadas. Este conhecimento engloba um estudo aprofundado dos elementos que compõem a outra tradição religiosa, os quais, de um modo geral, podem apresentar dificuldades idiomáticas e doutrinárias. Quanto ao idioma, as dificuldades surgem devido à presença de diferentes conteúdos conceituais para uma mesma expressão, ou seja, em duas tradições religiosas encontramos uma mesma palavra que evoca conceitos diferentes. Assim como, para o cristão, Deus indica o transcendente, para o budista, deuses e anjos indicam somente estados temporários de transmigração.

⁷⁸⁹ Cf. Martin BUBER. *Do diálogo e do dialógico*, p. 40.

A dimensão teológica é, certamente, a mais difícil. Não apenas pelo confronto de identidades religiosas diferentes, presentes no diálogo, como também pela necessária atitude de autocrítica que o precede. As dificuldades que se apresentam ao diálogo inter-religioso na sua dimensão teológica remetem a questões extremamente complexas e delicadas. A dificuldade maior se encontra na busca de equilíbrio entre a manutenção da integralidade da fé, como fundamento da própria identidade, e a abertura ao outro (com tudo o que isso implica), entre a aspiração universalista e o reconhecimento de que o mesmo vale para a outra tradição religiosa.

Precedida de uma autocrítica e sustentada pela transparência de identidades definidas, a dimensão teológica do diálogo inter-religioso propicia um enriquecimento e uma maior compreensão da própria identidade religiosa, como também colabora para que possa haver uma real comunhão entre os parceiros do diálogo.

O princípio da diferença, que expressa a dimensão teológica, circunscreve-se ao âmbito doutrinal específico de cada religião. Aqui, é claro, “diferente” não tem caráter valorativo, mas indica o que não é igual, que não coincide, aquilo que diverge. A melhor garantia de respeito ao outro no diálogo inter-religioso é a apresentação aberta da própria identidade religiosa. A definição da identidade não se determina a partir das diferenças em relação à fé professada pelo outro, mas, sim, pela ampliação do conhecimento da própria fé.

Segundo Faustino Teixeira, a fidelidade ao próprio engajamento na fé é condição indispensável no diálogo inter-religioso: “Esta disposição dialogal, quando firmada num solo de identidade, evita os riscos do indiferentismo e do relativismo, sem, entretanto, cair na rigidez da ortodoxia, sensibilizando para a relatividade de todos os absolutismos humanos e aguçando a vontade de uma melhor e mais fraterna coexistência entre as religiões.”⁷⁹⁰

Pois como é possível realizar um diálogo inter-religioso autêntico sem que as identidades religiosas dos parceiros estejam claramente definidas? Estar definido significa, de um lado, saber o que se quer; e, de outro, que o conteúdo deste querer corresponde ao conteúdo de uma tradição religiosa. É do mais profundo da própria individualidade que se tem alguma chance de manifestar o alcance universal de tudo o que é autenticamente humano. A identidade é a base sobre a qual o diálogo se edifica.

Como bem observa Ricoeur:

⁷⁹⁰ Cf. Faustino TEIXEIRA. *Teologia das Religiões; uma visão panorâmica*, p. 213.

Não se pode querer ter um ponto de vista de ‘Sirius’, de observador superior de onde se possa abraçar a multiplicidade das religiões. Pois é sempre do seio de um compromisso determinado que se pode reconhecer, lateralmente, de algum modo — quer dizer, sem sobrevôo nem visão de profundidade — os valores das outras religiões, se bem que é aprofundando meu próprio compromisso que posso encontrar aquele que, partindo de outro ponto perspectivo, realiza um movimento análogo.⁷⁹¹

Aqueles que penetram até o âmago de uma mensagem religiosa são sempre específicos em alto grau, tanto na origem como na expressão. Esse caminho através do particular é mais sábio para encontrar a verdade do que para buscar aquela meta sempre esquiva de um denominador comum entre as religiões.

Assim sendo, além do aprofundamento da própria fé, é também, imprescindível, para que este tipo de diálogo aconteça, que cada parceiro tenha um certo grau de conhecimento prévio da outra tradição religiosa e do idioma de seu interlocutor. Isso exige disponibilidade de tempo e seriedade no estudo. Neste sentido, o diálogo inter-religioso requer uma preparação teológica adequada, para que haja um aprofundamento da própria experiência religiosa. Este aprofundamento forma o sustentáculo sobre o qual o diálogo pode manter-se, isto é, a definição da identidade religiosa e a integralidade da fé.

A necessária definição da identidade religiosa de cada parceiro marca o aspecto da diferença e expressa a dimensão teológica do diálogo inter-religioso. A religião marca a diferença mais profunda porque define a identidade do eu, assim como a identidade do sentido, tornando, com efeito, o diálogo religioso tão difícil quanto necessário.

A compreensão de um pelo outro interlocutor não consegue abranger todo o âmbito do compreendido. No entendimento, jamais se dá o caso de a diferença ser tragada pela identidade. Quando dizemos que entendemos alguma coisa, sublinha Gadamer, isso não significa, em absoluto, que um tenha opinião idêntica à do outro.⁷⁹² Quando alguém compreende o que o outro diz, esse algo não é apenas o que o outro tinha em mente, mas algo partilhado, comum. Chega-se a um acordo, uma forma mais elevada de *synthéke*, diz o filósofo, usando a genialidade da língua grega:

A noção de *synthéke*, tem em si a idéia de que a linguagem se forma na reciprocidade (*Miteinander*), pois que é aqui que se desenvolve o entendimento mediante o

⁷⁹¹ Paul RICOEUR. *Em torno ao político*, pp. 188-189.

⁷⁹² Cf. Hans-Georg GADAMER, VM II [25].

qual pode-se chegar a pactos e acordos. Este concordar possui um extraordinário destaque. Neste vir junto (*Zusammenkommen*) há uma continuidade na passagem que guia a vida na família, na pequena unidade de vida e habitação até ao desprendimento de uma linguagem verbal dentro de uma comunidade lingüística mais extensa.⁷⁹³

Este conhecimento prévio da outra tradição auxilia a criação de maior permeabilidade entre horizontes hermenêuticos diferentes, e viabiliza a possibilidade de compartilhar as riquezas espirituais em uma atmosfera de comunhão entre os parceiros do diálogo. Este enriquecimento recíproco, através do compartilhar dos frutos conquistados no aprofundamento vivencial da própria tradição religiosa, caracteriza o princípio da comunhão e expressa a dimensão mística do diálogo inter-religioso.

Um diálogo é constituído por perguntas e respostas, e perguntas e respostas nem sempre precisam ser palavras. Um olhar pode também perguntar, responder e expressar um profundo compreender. Linguagem verbal é apenas uma concretização singular do ser linguagem. A linguagem é muito mais do que um meio de entendimento entre os seres humanos, ela é um dado absoluto, o qual constitui algo como o espaço do entendimento. Mas, para que esse espaço de entendimento aconteça, é necessário falar-se a mesma língua. A tradução, como vimos, é sempre uma interpretação. Gadamer fala de um “princípio da generosidade” que expressa a atitude que temos ao ouvir um estrangeiro tentando expressar-se e somos, então, generosos na interpretação do que ele diz.

A dimensão mística aponta para a intradutibilidade da experiência do absoluto, a qual pode ser resolvida na boa vontade de um acordo tácito — para não empregar o oxímoro de um “diálogo silencioso”. Apesar de todas as dificuldades de se partilhar um nível tão profundamente íntimo — como o é o místico — a comunhão é possível, e propicia o mais significativo enriquecimento recíproco dos participantes do diálogo inter-religioso.

Enquanto na dimensão teológica o diálogo inter-religioso é sustentado por proposições de linguagem, na dimensão mística esta mediaticidade pode ser suspensa. Como afirma Mestre Eckhart: “Todo exercício para fora se cumpre por alguma mediação. No ser, porém, não se dá operação. Pois todas as forças com que a alma age e opera brotam do fundo do ser,

⁷⁹³ Cf. Hans-Georg GADAMER. L. pp. 63-64.

onde os ‘meios’ silenciam afim de que Deus pronuncie aí sua Palavra. E esta só é receptiva para o ser de Deus, sem qualquer mediação.”⁷⁹⁴

Pode-se constatar isso através do fenômeno da linguagem desenvolvida na mística. Assim entendida, no limite do ultra-lingüístico, a linguagem mística evidencia a constante necessidade de expressar com mais precisão a sua impossibilidade de expressão.

O diálogo acontece em um intercâmbio de ouvir e falar, de sons e silêncios. Ele pressupõe um silêncio interior, que abre o espaço acolhedor da escuta, onde o outro revela-se em sua peculiaridade. O nível mais profundo de comunicação não é comunicação, é comunhão. Além da palavra e do conceito. Mas, o diálogo, como vimos, não termina quando a palavra exterior silencia: ele prossegue no silencioso compreender juntos, onde o silêncio revela a perfeição do ouvir.

A dimensão mística comporta silêncios mais longos, quando o outro que se revela é o totalmente Outro, o inefável, que, como expressa Nicolau de Cusa, está acima de toda afirmação e de toda negação:

Eis o único critério para aqueles que têm o zelo de atender à divinização: reconhecer este uno em si mesmos, através de todas as diversidades modais. Se, portanto, algum homem zeloso, qualquer que ele seja, reconhece, por uma sutil consideração, que este uno, causa universal, não pode ser expresso por qualquer expressão, como a palavra não pode nem ser dita por qualquer um que fala, que ele não pode falar do que não é possível falar, torna-se claro, então, que o poder do inefável, abarca tudo o que se pode dizer, e que nada, portanto, pode ser dito, sem que resplandeça, segundo o próprio modo de dizer, a causa de todo o que fala e de toda palavra.⁷⁹⁵

Nesses momentos de comunhão, afirma Merton, não se descobre uma nova unidade; descobre-se uma unidade antiga. “Caros irmãos, nós já somos um; apenas imaginamos não o ser. O que nos é preciso é recuperar a nossa unidade original. Temos de ser o que já somos.”⁷⁹⁶

⁷⁹⁴ Cf. MESTRE ECKHART. *O livro da divina consolação e outros textos seletos*, p. 182.

⁷⁹⁵ Nicolau de CUSA. *De filiatione Dei*, 4, 2.

⁷⁹⁶ Cf. Thomas MERTON. *Místicos e mestres zen*, p. 242. Pode-se encontrar uma bela parábola para esta comunhão no conhecido apólogo *A conferência dos pássaros (Mantiq ut-tair)*, de Farid Ud-Din Attar: milhares de pássaros partem na busca pelo Rei das aves (chamado *Simurgh*), cujo nome “nenhuma língua consegue pronunciar”, o qual “está perto de nós, mas nós estamos longe dele”, que habita “o sítio inacessível” onde “nenhum olho é capaz de contemplar-lhe a beleza e maravilhar-se dela, e nenhuma inteligência e nenhum conheci-

Essa comunhão pode expressar-se no orar e meditar juntos, na troca de experiências e na descoberta dos próprios valores através da sensibilidade do outro. No primeiro modo, os parceiros do diálogo, que inicialmente supunham a abertura ao outro e a Transcendência, agora realizam a abertura de cada um, a Transcendência, através do outro. A comunhão ocorre na descoberta dos próprios valores através da sensibilidade do outro.⁷⁹⁷

Thomas Merton, referindo-se à dimensão mística do diálogo inter-religioso, afirma:

Esse é precisamente o nível mais útil e mais compensador da permuta ecumênica. Enquanto que no nível das formulações filosóficas e doutrinárias podem surgir obstáculos tremendos, muitas vezes é possível chegar a uma compreensão particularmente franca, simples e absolutamente satisfatória com a comparação de observações sobre a vida contemplativa, suas disciplinas, suas extravagâncias e suas recompensas. Na verdade, é uma revelação que toca às raias do assombro o falar a um Zen-budista do Japão e verificar que se tem muito mais em comum com ele que com nossos próprios compatriotas pouco interessados na religião ou somente interessados na sua prática externa.⁷⁹⁸

A dimensão mística do diálogo inter-religioso refere-se àqueles que foram tocados pelo Absoluto. Que não praticam apenas exteriormente, mas também interiormente, a sua re-

mento podem alcançar”; todos os pássaros alegram-se imensamente ao “descobrir, pelo menos, um vestígio Dele”, e a imagem da Sua pena encontra-se impressa “em todas as almas”. Os pássaros atravessam os sete vales (busca, amor, compreensão, alheamento, unidade, perplexidade e privação) e, após árdua busca, onde muitos se perdem no oceano e outros perecem de fome e sede, chegam os trinta pássaros sobreviventes ao local onde habita Aquele cujo “sol da majestade é um espelho, no qual quem se vê, vê sua alma e seu corpo e os vê completamente”. Eles percebem que o Rei das aves se achava ali na companhia deles, e “na proximidade do Mistério” revela-se “o mistério da unidade e da pluralidade”. Pois “o sol da Majestade emitia Seus raios, e, no reflexo do rosto de cada um, os trinta pássaros (em persa *si-murgh*) do mundo exterior contemplaram o rosto do *Simurgh* do mundo interior ... “visivelmente refletido no rosto de cada um”. Cf. FARID UD-DIN. *A conferência de pássaros*. São Paulo: Cultrix, 1993.

⁷⁹⁷ Um belo exemplo encontra-se na descrição de um diálogo inter-religioso que teve lugar no Seminário John Main (Londres) em 1994, no qual o Dalai Lama, Tenzin Gyatso, foi convidado a ler e comentar passagens dos Evangelhos. Os participantes constataram emocionados e surpreendidos o poder dessas palavras familiares, re-cadenciadas e re-metizadas por uma voz tibetana e por uma sensibilidade budista. Era como se estivessem ouvindo-as pela primeira vez, como se a ternura, o mistério e a beleza que contêm fossem até aí tidas como certas e tivessem sido devolvidas à vida por um mensageiro inesperado, sem qualquer autoridade sobre o cristianismo para além da que lhe é conferida pelo espírito, capaz de mostrar às pessoas de cada fé as riquezas do seu próprio banquete. Cf. DALAI LAMA. *A bondade do coração*. Porto: Edições Asa, 1997.

⁷⁹⁸ Cf. Thomas MERTON. *Místicos e mestres zen*, p.221.

ligião — no sentido de uma busca de comunhão com o Transcendente. A dimensão mística do diálogo inter-religioso expressa essa comunhão entre homens religiosos, a qual é possível por maior que seja a diferença entre as tradições representadas.

O princípio da comunhão expressa uma compreensão qualitativamente superior, a qual respeita as diferenças como tais e “eleva o entendimento até aquela simplicidade em que coincidem os contraditórios”.⁷⁹⁹

Quais são, segundo Gadamer, as reais condições para um verdadeiro diálogo que possa atingir a profundidade da comunhão humana?

A palavra grega *oikoumene*, como afirma Gadamer, é uma expressão para designar o mundo habitado.⁸⁰⁰

Nós precisamos aprender a pensar de maneira ecumênica. Não é apenas a pluralidade européia que se juntou e formou uma unidade, mas é toda a humanidade sobre o globo que precisa fazê-lo, a fim de aprender a conviver [...] a coexistência de culturas fundamentalmente diversas e a pluralidade de línguas que lhes são correspondentes, uma pluralidade que cresce com o nivelamento, transformam-se em uma questão vital para a humanidade.⁸⁰¹

Dentro de sua característica específica, o diálogo inter-religioso representa a confirmação da possibilidade de continuar confiando naquilo que de melhor há no humano: o respeito e a aceitação do outro em sua diferença, a capacidade de adquirir novas perspectivas e de criar neste encontro algo novo e mais rico. Somente religiões vivas e fiéis às suas origens serão capazes de suportar e dar sentido ao inevitável confronto de identidades religiosas no atual pluralismo religioso.

Tendo apreciado a hermenêutica filosófica de Gadamer e a abordagem de um conceito de diálogo inter-religioso, é possível afirmar que esta hermenêutica pode fundamentar filosoficamente esse diálogo. Tal possibilidade apóia-se na universalidade da hermenêutica filosófica, que é a razão comum a todos nós. Isso garante que cada outro permaneça outro, e que o elemento comum (universal) não anule — por negação, inclusão, exclusão ou rebaiamento — o interlocutor.

⁷⁹⁹ Nicolau de CUSA. *De docta Ignorantia* 3, 1 a .

⁸⁰⁰ Cf. Hans-Georg GADAMER. HR III, p. 69.

⁸⁰¹ Cf. Hans-Georg GADAMER. HR III, pp. 74-75. Ver também o volume 8 das obras reunidas, p. 339ss.

A hermenêutica filosófica contribui para a formação de uma atitude (postura), como expressa com sensibilidade Luiz Rohden, que promove e fomenta, também, um diálogo inter-religioso.

Postura como modo de ser pautado pelo 'princípio da caridade' em que os amantes do saber confiam um no outro entregando-se ao espírito do diálogo e focalizando os interesses e atenções na 'coisa mesma' que se instaura ao dialogarem. A plenitude da dialética dialógica efetiva-se numa atmosfera de convivência benévola, a qual possibilita que os parceiros acompanhem o argumento do outro atentamente. Isso exige o tempo e a disponibilidade próprios daqueles que têm desejos e projetos semelhantes. Neste caso, as perguntas e respostas não estão dadas de antemão, mas encontram no diálogo seu tempo de desenvolvimento e de maturidade próprios.⁸⁰²

Gadamer sabe que é exatamente no caminho que passa pela finitude, pela particularidade de nosso ser, que se abre o diálogo infinito em direção à verdade que somos todos nós.

Como pode então a filosofia promover e fomentar esse diálogo?

Perguntar pelas condições de possibilidade de tal diálogo não é acercar-se do fato de este tipo de diálogo ter ocorrido e ocorrer mais ou menos espontaneamente, mas, sim, de indagar sobre a constituição transcendental dele como um evento de liberdade (Frase truncada). Trata-se, portanto, de compreender a estrutura possível de um diálogo inter-religioso sob as circunstâncias da modernidade, o que exige uma discussão conceitual. Implica compreender como *de jure* esse diálogo pode acontecer – mesmo porque não é possível sequer mencionar como *de facto* ele poderia acontecer sem entrar em absoluta contradição com tudo o que foi até aqui exposto.

Gadamer fala do “significado político mundial do compreender” e afirma que a filosofia hoje é a preparação de um diálogo mundial. “A primeira resposta que devo dar à questão da possibilidade dialógica de um discurso metafísico é aquela do autêntico diálogo entre as religiões, que cabe à filosofia preparar, descobrindo em cada uma um elo da corrente que chamamos a transcendência”.⁸⁰³

Segundo Gadamer, estas são questões que nos ocupam a todos, porque vemos o que atualmente importa mais: movimentos de compensação, formas de equilíbrio e trocas. Impor-

⁸⁰² Luiz ROHDEN, *Hermenêutica filosófica. Uma configuração entre a amizade aristotélica e a dialética dialógica. Síntese*, v. 31, n. 100 (2004), p.191-212.

⁸⁰³ Cf. Hans-Georg GADAMER, *L'ultimo Dio. La lezione filosofica del XX secolo*, p. 64.

ta, portanto, reconhecer todas as formas da vida humana e articulações de cada uma de suas respectivas imagens de mundo. Estamos, então, no domínio da hermenêutica. Compreender não é, em todo caso, estar de acordo com o que ou com quem se compreende. Tal igualdade seria utópica. Compreender significa que eu posso pensar e ponderar o que o outro pensa. Ele poderia ter razão no que diz e no que propriamente quer dizer. Compreender não é, portanto, uma dominação do que nos está à frente, do outro e, em geral, do mundo objetivo. Pode até ser que assim seja quando se refere à dominação de um povo: aquele que melhor compreende é também o que melhor domina. Assim, é também natural a vontade de dominação do homem sobre a natureza, o que, de fato, torna possível a nossa sobrevivência. Até mesmo no Antigo Testamento, sim, na história da criação, fala-se dessa ordem do mundo e da dominação do homem sobre a natureza. E, não obstante, permanece verdadeiro que o mando e a vontade de poder não é tudo.⁸⁰⁴

Gadamer enfatiza a importância de limitar o alcance da dominação através de outras forças da comunidade, na família, na camaradagem, na solidariedade, de tal modo que as pessoas se compreendam e se entendam. E explicita ainda que:

Compreender é sempre, em primeiro lugar, ‘Ah, agora entendi o que tu queres!’ Com isso eu não disse ainda que tu também tens razão ou a terás! Mas só se nós chegarmos tão longe diante de uma outra pessoa à nossa frente, de uma situação política ou de um texto, a ponto de o compreendermos, poderemos, de fato, compreender-nos mutuamente. Somente quando refletirmos sobre toda amplitude das tarefas que aqui estão diante do futuro da humanidade, só então, penso eu, chegaremos a perceber qual o significado político mundial do compreender.⁸⁰⁵

As diferenças que existem em todos os procedimentos comunicativos precisam tornar-se claras para nós mesmos, em suas enormes conseqüências, ao encontrarmos outras culturas. Tudo isso é recíproco. Também é certo que nada sabemos ainda do que vem ao nosso encontro, do que está à nossa espera nos grandes diálogos entre as religiões no futuro.

Se não reconhecermos que se trata, em primeiro lugar, de compreender o outro, a fim de ver se será possível, afinal, algo assim como uma solidariedade da humanidade como um todo, também, no que diz respeito a um viver junto e a um sobrevi-

⁸⁰⁴ Cf. Hans-Georg GADAMER. *Da palavra ao conceito. A importância da hermenêutica enquanto filosofia*, p. 23.

⁸⁰⁵ Cf. Hans-Georg GADAMER. *Da palavra ao conceito. A importância da hermenêutica enquanto filosofia*, pp. 23-24.

ver com o outro, então – se isso não acontecer – não poderemos realizar as tarefas essenciais da humanidade, nem no que tem de menor nem no que tem de maior. Não é, para todos nós, uma tarefa do pensamento, o fazer-se claro que a solidariedade é o pressuposto básico, sobre o qual podemos desenvolver, ainda que só lentamente, convicções comuns? [...] Hoje nos encontramos diante de tarefas, para as quais precisamos de uma visão ampla e cautela conscientes, assim como da abertura de uns para com os outros, se tivermos de resolver as tarefas de configuração do futuro – de modo a que possam conduzir à paz e ao equilíbrio!⁸⁰⁶

Gadamer é de opinião que, apesar de todos os nossos progressos técnicos e científicos, não aprendemos suficientemente a conviver — nem com eles nem entre nós mesmos.

A hermenêutica enquanto filosofia é um modo de mostrar que, em cada momento em que pomos a nossa razão para trabalhar, não fazemos apenas ciência. Sem levar a falar os conceitos, sem uma língua comum, não podemos encontrar palavras que alcancem o outro. O caminho vai “da palavra ao conceito” – mas precisamos chegar do conceito à palavra, se quisermos alcançar o outro. Só assim ganhamos uma compreensão racional, de uns para com os outros. Só assim temos a possibilidade de recolher-nos, para deixar valer o outro. Acreditamos, com Gadamer, em um deixar-se absorver em algo, de modo tal que, nisso, esqueçamos a nós mesmo. Eis aí o que importa – e isso pertence às bênçãos da experiência da arte, às grandes promessas da religião e, por fim, às condições fundamentais do convívio entre os homens, de modo humano.⁸⁰⁷

As condições de vida se configuram nas palavras. Na apreensão do discurso, o receber da palavra dita, pode sofrer duas fraturas na compreensão do todo. A primeira é sentida quando, no ouvir, não se entende uma palavra: abre-se uma lacuna e, somente após corrigirmos o som mal entendido, superamos a fratura no compreender, retornando àquele todo que é a troca entre aqueles que se compreendem. Já quando a fratura ocorre devido à presença de uma “má” palavra — uma palavra que sai do contexto do todo da coisa falada e fere quem ouve, por sua dureza ou inadequação — isso requer um esforço maior de superação para restabelecer o vínculo da compreensão. Mas, sempre é possível restabelecê-lo retomando o fio condutor da linguagem.

Uma importante indicação de Gadamer é que “quando se consegue compreender, compreende-se de modo diferente”⁸⁰⁸ Precisamos compreender o que o outro tinha em mente

⁸⁰⁶ Cf. Hans-Georg GADAMER, *L'ultimo Dio. La lezione filosofica del XX secolo*, p. 64.

⁸⁰⁷ Cf. Hans-Georg GADAMER, *Da palavra ao conceito. A importância da hermenêutica enquanto filosofia*, p. 26.

⁸⁰⁸ Cf. Hans-Georg GADAMER, VM, I, [444].

ao falar. Até que ponto o outro compreende o que eu quero dizer demonstra-se pelo modo como ele prossegue a conversa. Com isso, o compreendido passa da indeterminação de sua direção de sentido para uma nova determinação, que permite ser compreendida ou mal-entendida. É isso que acontece verdadeiramente no diálogo: o que se tem em mente articula-se, à medida que se torna algo comum.⁸⁰⁹ A essência do falar consiste no fato de que aquilo que se tem em mente sempre ultrapassa o que é dito. Por isso, trata-se de um mal-entendido ontológico querer hipostasiar o que quem fala tem em mente como padrão de medida da compreensão.

Um diálogo inter-religioso não é uma utopia ingênua. De fato, pode parecer que não há lugar para semelhante irenismo; e que o argumento extrapola o âmbito filosófico porque pertence à esfera de poder da práxis política. Esse é o ponto mais significativo desta análise: “Não existe questão de linguagem que não seja [questão] eminentemente política.”⁸¹⁰

O problema do saber ético que ocupa Aristóteles é que este é o saber que deve orientar o fazer. Gadamer apresentou uma compreensão fundamental do papel da *phrónesis* aristotélica; esta reconhece na filosofia — enquanto ciência do bem no âmbito da vida humana — uma prática que, além de buscar o saber, pretende também promover esse mesmo bem. Aqui, deve-se mencionar um ‘dilema insolúvel’, que investe a ética no momento em que, para ser filosófica, ergue-se à reflexão sobre o universal.

Uma tal ética filosófica, que pretende ser incondicionada e absoluta, é uma ética distante da vida, e longe, como mostrou Kierkegaard, da concretude da situação na qual se impõe a cada vez uma escolha.⁸¹¹

Na realidade, não nos satisfazemos de saber o que é o bem, de conhecer sua definição, sem colocá-lo em prática. A ética filosófica não pode ser separada da ética prática, justamente porque ética é a inevitável passagem da teoria à práxis. Esta é a atualidade de Aristó-

⁸⁰⁹ Cf. Hans-Georg GADAMER, VM II [28-29].

⁸¹⁰ Cf. Donatella DI CESARE. *Utopia del comprendere*, p. 11.

⁸¹¹ Cf. Hans-Georg GADAMER. *Sulla possibilità di un'etica filosofica*. In: *Ermeneutica e metodica universale*. Genova: Marietti, 1973; *Aristoteles und die imperativistische Ethik* (Aristóteles e a ética imperativa). GW 7, pp. 381-395. Ver, também: Donatella DI CESARE. *Gadamer*, pp. 149-159.

teles: toda a sua ética ocupa-se inteiramente daquele “gênero de saber” que é em jogo na vida.⁸¹²

O núcleo da argumentação de Gadamer é precisamente delimitar o saber prático da *phrónesis* em relação com a *téchne*. Saltando até a conclusão desta complexa discussão, Gadamer mostra que, a partir dos ordenamentos éticos da *pólis*, cada um age guiado pela *phrónesis*, pela virtude de rearticular o *éthos* à luz da situação individual e pode, reconhecendo o “factível” — isto que é ao mesmo tempo conveniente e justo — mirar o centro, colher o meio, realizar o bem, o *práhton agathón*. “Por isso o bem é principalmente o *lógos* comum”.⁸¹³ O nosso agir, a escolha da *proháiresis*, isto é, o projetar-se no futuro da possibilidade que define nosso ser, acontece sempre “no horizonte da *pólis*”.⁸¹⁴ A decisão a que conduz a *phrónesis* é um deliberar que é sempre um deliberar com os outros. O agir ético é um agir político.

Riccardo Dottori, em seu artigo *A herança de Gadamer; interpretação, legitimação de si e diálogo intercultural*, esclarece a questão:

A preparação de um diálogo entre as religiões mundiais, que, segundo Gadamer, é a tarefa da filosofia contemporânea, origina-se exatamente da abertura para o outro e do nosso estar voltado a ele, cuidando dele. Esta tarefa da filosofia é contemporaneamente uma tarefa política, desde que a filosofia possa falar de competência política e não de simples reflexões políticas. Gadamer sustenta que não se trata simplesmente de um diálogo entre ele e Derrida, ou entre o pensamento de Wittgenstein e aquele de Heidegger: não pode ser essa a tarefa da filosofia hoje. A preparação de um diálogo entre as religiões mundiais não significa que a filosofia ou os filósofos convidem as religiões para um diálogo, e que as diversas igrejas e confissões iniciem realmente este diálogo. Para a filosofia, preparar esse diálogo entre as religiões significa, principalmente, retornar à experiência histórica destas religiões e redescobrir, tornar presente o espírito que animou o seu originário primeiro contato, como mundo da vida, assim como Heidegger e Gadamer fizeram pelas experiências originárias da fé e da sabedoria grega e daquela cristã. Heidegger, além disso, também buscou avizinhar-se da experiência oriental de linguagem, e Gadamer, do espírito do pensamento hebraico.⁸¹⁵

⁸¹² Cf. Hans-Georg GADAMER. GW 7, p. 388. Gadamer lê a ética aristotélica à luz da dialética de Platão, e Aristóteles lhe interessa na medida em que se revela mais socrático do que Sócrates. Cf. Donatella DI CESARE. *Gadamer*, p. 154.

⁸¹³ Cf. Hans-Georg GADAMER. *Studi Platonic*, v. 2, p. 240.

⁸¹⁴ Cf. Hans-Georg GADAMER. *Sulla possibilità di un'etica filosofica*. In: *Ermeneutica e metodica universale*, p. 160.

⁸¹⁵ Cf. Riccardo DOTTORI. L'eredità di Gadamer. Interpretazione, legittimazione di sé e dialogo interculturale. In: Gardini, M. Matteucci, G. Gadamer: bilanci e prospettive, pp. 169-192. Ver, também: Martin

Quando o filósofo diz que a importância teórica deste tema é de amplo alcance, pois busca atingir o “significado político mundial do compreender”, esse significado consiste em:

[...] reconhecermos que sem compreendermo-nos não será possível uma solidariedade que possibilite um viver junto e um sobreviver com o outro, sem o que não poderemos realizar as tarefas essenciais da humanidade. Para que isso seja possível, é imprescindível a contribuição de um diálogo entre as grandes religiões mundiais, fruto de uma busca compartilhada pela Transcendência.⁸¹⁶

Isso é o mais importante: retornar à experiência histórica destas religiões e redescobri-las, tornar presente o espírito que animou o seu originário primeiro contato.

A esperançosa aposta de que o diálogo inter-religioso, de alguma forma possa contribuir para uma melhor convivência humana, por mais modesta que possa ser, não pode, de modo algum, ser negligenciada.

HEIDEGGER. De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador. In: A caminho da linguagem, pp. 71-120. E a conferência proferida por Gadamer na Radio da Bavária no inverno de 1960, no âmbito da série Die Juden und die Kultur. Hans-Georg GADAMER. *Die philosophie und die Religion des Judentums*. Agora publicada nas *Obras Reunidas*. GW 4, pp.68-77.

⁸¹⁶ Cf. Hans-Georg GADAMER, *L'ultimo Dio. La lezione filosofica del XX secolo*, p. 64.

CONCLUSÃO

Ao longo deste trabalho sobre o pensamento de Gadamer, o “Sócrates” do nosso tempo, busquei ater-me, o máximo possível, ao filósofo. Esse diálogo de pensamento me levou a trilhar o seguinte percurso, dito de modo esquemático:

No primeiro capítulo, circunscrevi o âmbito do trabalho, o autor e a disciplina tratada: Gadamer e a hermenêutica filosófica.

No segundo capítulo, descrevi como se dá o acontecer da verdade na arte e na humana existência, tendo como *Leitmotiv* o jogo, o qual perpassa a inteira obra, da epígrafe à última página.

No terceiro capítulo, traço os elementos estruturais do ato de compreender, considerando que a compreensão é uma experiência autêntica de encontro com algo que se impõe como verdade. Esse encontro se perfaz na realização da interpretação dentro da linguagem. e com isso o fenômeno da linguagem e da compreensão se manifestam como um modelo universal do ser e do conhecimento. Destaco, ainda, o sentimento da verdade que está em jogo na compreensão, o qual evidencia que, ao compreender, compreendemos a nós mesmos.

No quarto capítulo, menciono a gadameriana “virada ontológica da hermenêutica no fio condutor da linguagem” e analiso, com Gadamer, a íntima relação entre pensar e falar na concepção antiga e medieval. Para o pensamento cristão, a encarnação está intimamente vinculada com o problema da palavra e da unidade entre pensar e falar. O verdadeiro fundamento do que Gadamer entende por “experiência hermenêutica” está na mediação do evento da encarnação. Deste confronto com o pensamento escolástico, destacam-se dois aspectos importantes para o fenômeno hermenêutico: a palavra interior do espírito *não se forma por um ato reflexivo*; e a essência da palavra revela-se na relação fundamentalmente dialética entre a unidade da palavra divina e a multiplicidade das palavras humanas.

Após traçar um esboço de uma ontologia do diálogo e de analisar os possíveis limites da linguagem, conclui-se que o limite se encontra na nossa própria compreensão, devido às limitações da nossa temporalidade, da nossa finitude. O limite da linguagem cumpre-se na discursividade da nossa palavra, no diálogo infinito que somos todos nós.

O último capítulo é o mais relevante ponto desta análise: o “significado político mundial do compreender”, que indica um caminho novo a ser trilhado. A conscientização de que não existe questão de linguagem que não seja questão eminentemente política. A herme-

nêutica filosófica de Gadamer pode fornecer bases filosóficas para um diálogo inter-religioso e promover a sua realização. Retornando à experiência histórica das religiões — de modo a tornar presente o espírito que animou o seu originário primeiro contato — a filosofia prepara um diálogo entre as grandes religiões mundiais, “descobrimo em cada uma um elo da corrente a que chamamos Transcendência”.

Um trabalho deste porte certamente apresentará lacunas; não é fácil penetrar a profundidade do pensamento do filósofo, e sempre nos fica alguma incerteza sobre a interpretação de seus textos. Além disso, diante da riqueza da obra, foi impossível pesquisá-la por inteiro; muitos foram os temas não tratados — como por exemplo, o importante estudo da obra de Platão — e não posso avaliar o quanto isso terá comprometido o meu trabalho. Mas tive que me restringir às minhas possibilidades e aos limites da minha compreensão.

Consola-me pensar que a violência da interpretação escapa ao “arbítrio da fantasia”, desde que seja realmente fecunda, isto é, esclarecedora, como diz Pegoraro. E estimula-me a certeza de que este diálogo de pensamento com Gadamer está apenas começando.

LISTA DE ABREVIATURAS

Abreviaturas utilizadas para textos de Hans-Georg Gadamer:

VM I *Verdade e Método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica.*

VM II *Verdade e Método II: Complementos e índice.*

Ao citarmos *Verdade e Método I* e *Verdade e Método II*, no corpo do texto, utilizaremos como referência a paginação do original alemão, que encontram-se entre colchetes tanto na tradução italiana de Gianni Vattimo, como na 6ª edição da tradução portuguesa de Flávio Paulo Meurer revisada por Enio Paulo Giachini. Por exemplo: VMI [372]. As páginas que não estiverem entre colchetes correspondem aos prefácios da tradução portuguesa.

AB *A atualidade do belo. A arte como jogo, símbolo e festa.*

ASP *L'anima alle soglie del pensiero nella filosofia greca.*

CPH *'Caro professor Heidegger'. Lettere da Marburgo 1922-1929.*

DH *La dialettica di Hegel.*

DZ *Il dramma di Zarathustra.*

E-I *Ecrits I: Herméneutique et tradition philosophique.*

E-II *Ecrits II: Herméneutique et champs de l'expérience.*

EE *L'eredità dell'Europa.*

ET *Elogio della Teoria. Discorsi e saggi.*

L *Linguaggio*

LD *L'ultimo Dio. La lezione filosofica del XX secolo.*

MCCP *Maestri e compagni nel cammino del pensiero.*

MR *Mito y razón.*

PCH *O problema da consciência histórica.*

REC *A razão na época da ciência.*

RP *La responsabilità del pensare. Saggi ermeneutici.*

RD *Retrospectiva dialógica*

SH *I sentieri di Heidegger.*

SP-I *Studi platonici I.*

SP-II *Studi platonici II.*

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia primária

GADAMER, Hans-Georg.

Obras reunidas

- . *Gesammelte Werke*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1999.
- . GW1. *Hermeneutik I*
- . GW2. *Hermeneutik II*
- . GW3. *Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger*, 1987.
- . GW4. *Neuere Philosophie II: Probleme – Gestalten*, 1987.
- . GW5. *Griechische Philosophie I*, 1985.
- . GW6. *Griechische Philosophie II*, 1985.
- . GW7. *Griechische Philosophie III: Platon im Dialog*, 1991.
- . GW8. *Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage*, 1993.
- . GW9. *Ästhetik und Poetik II: Hermeneutik im Vollzug*, 1993.
- . GW10. *Hermeneutik im Rückblick*, 1995.

Traduções:

- . *Verità e Metodo*. Milano: Bompiani, 2000.
- . *Verdade e Método I. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- . *Verdade e Método II. Complementos e índice*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- . *La responsabilità del pensare: Saggi ermeneutici*. Milano: Vita e pensiero, 2002.
- . *Maestri e compagni nel cammino del pensiero. Uno sguardo retrospettivo*. Brescia: Queriniana, 1980.
- . *La dialettica di Hegel*. Genova: Marietti, 1996.

- . *L'art de comprendre. Ecrits I: Herméneutique et tradition philosophique*. Paris: Aubier, 1982.
- . *L'art de comprendre. Ecrits II: Herméneutique et champs de l'expérience humaine*. Paris: Aubier, 1991.
- . *A razão na época da ciência*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.
- . *Studi platonici I*. Casale Monferrato: Marietti, 1984.
- . *Studi platonici II*. Casale Monferrato: Marietti, 1984.
- . *A atualidade do belo. A arte como jogo, símbolo e festa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.
- . *I sentieri di Heidegger*. Genova: Marietti, 1988.
- . *L'anima alle soglie del pensiero nella filosofia greca*. Bibliopolis, 1988.
- . *Elogio della teoria. Discorsi e saggi*. Milano: Guerini e Associati, 1989.
- . *La herencia de Europa*. Barcelona: Península, 1990.
- . *Il dramma di Zarathustra*. Genova: Il melangolo, 1991.
- . *Mito y razón*. Barcelona: Paidós, 1997.
- . *Philosophie de la santé*. Paris: Grasset & Fasquelle et Mollat, 1998.
- . *Da palavra ao conceito. A tarefa da hermenêutica enquanto filosofia*. In: Almeida, C. L. S., Flickinger, H. G., Rohden, L. *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*, Porto Alegre: Edipucrs, 2000, pp. 13-26.
- . *A filosofia grega e o pensamento moderno*. In: Almeida, C. L. S., Flickinger, H. G., Rohden, L. *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*, Porto Alegre: Edipucrs, 2000, pp. 53-59.
- . *Homem e linguagem*. In: Almeida, C. L. S., Flickinger, H. G., Rohden, L. *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*, Porto Alegre: Edipucrs, 2000, pp.117-128.
- . *A incapacidade para o diálogo*. In: Almeida, C. L. S., Flickinger, H. G., Rohden, L. *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*, Porto Alegre: Edipucrs, 2000, pp.129-140.
- . *Sobre o círculo da compreensão*. In: Almeida, C. L. S., Flickinger, H. G., Rohden, L. *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*, Porto Alegre: Edipucrs, 2000, pp.141-150.
- . *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2003.
- . *Ermeneutica e critica dell'ideologia*. Brescia: Queriniana, 1979.

- . *Hermeneutik und Historik*. Heidelberg: Winter, 1987.
- . "*Caro professor Heidegger*" *Lettere da Marburgo 1922-1929*. Genova: Il melangolo, 2000.
- . *O caráter oculto da saúde*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- . *Herменêutica em retrospectiva*. Vol.I – *Heidegger em retrospectiva*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- . *Herменêutica em retrospectiva*. Vol.II – *A virada herменêutica*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- . *Herменêutica em retrospectiva*. Vol.II – *A virada herменêutica*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- . *Linguaggio*. Roma-Bari: Laterza, 2006.
- . *Eraclito. Ermeneutica e mondo antico*. Roma: Donzelli, 2004.
- . *Ermeneutica e metodica universale*. Genova: Marietti, 1973.
- . *L'Europa e l'oikoumene*. In: M. Heidegger e H.-G. Gadamer, *L'Europa e la filosofia*. Venezia: Marsilio, 1999, pp. 37-66.
- . *Frühromantik, ermeneutica, decostruzionismo*. In: **Rivista di estetica**, (Romanticismo e filosofia), 34/35, 1990, pp. 3-16.
- . *Ethica Nicomachea. Libro VI*. Introduzione e commento di H.-G. Gadamer. Genova: Il melangolo, 2002.
- . *L'inizio della filosofia occidentale*. Milano: Guerini & Associati, 1993.
- . *Interpretazioni di poeti*. Genova: Marietti, 1990.
- . *Il movimento fenomenologico*. Roma-Bari: Laterza, 1994.
- . *Metafisica e filosofia pratica in Aristotele*. Milano: Guerini & Associati, 2000.
- . *Scritti su Parmenide*. Napoli: Filema, 2002.
- . *Persuasività della letteratura*. Bologna: Transeuropa, 1988.
- . *Scritti di Estetica*. Palermo: Aesthetica, 2002.
- . *L'enigma del tempo*. Bologna: Zanichelli, 1996.
- . *Quem sou eu? Quem és tu?* Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005.
- . *Participação no seminário de Capri*. In: DERRIDA, J. ; VATTIMO, G. *A Religião*. Lisboa: Relógio d'Água, 1997.

Entrevistas com Hans-Georg Gadamer

- . *L'ultimo Dio. La lezione filosofica del XX secolo. Entrevista con Riccardo Dottori*. Reset, 2000.
- . *Retrospectiva dialógica à obra reunida e sua história de efetuação. Entrevista com Jean Grondin*. In: Almeida, C. L. S., Flickinger, H. G., Rohden, L. *Hermenêutica Filosófica, nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*, Porto Alegre: Edipucrs, 2000, pp. 203-222.
- . *Lo spirito europeo. Entrevista con Richard Kearney*. Roma: Armando Editore, 1999, 312-342.
- . *Interpretazione e verità: colloquio con Adriano Fabris*. In: **Teoria**, 2, 1982, pp. 157-172.
- . *Dialogando con Gadamer. Ermeneutica, estetica, filosofia pratica, con C. Dutt*. Milano: Cortina, 1995.
- . *Cent'anni senza solitudine. Entrevista con Donatella Di Cesare*, Corrieri della Sera, 7/2/2000.
- . *Hans-Georg Gadamer, in Entretiens dans 'Le Monde'. Philosophies*. Paris, La Découverte/ Journal Le Monde, 1984, pp.231-240.
- . *Il novecento che non avrei voluto, con Maurizio Assalto*. La Stampa, 14/7/1998, p. 21.
- . *Il cammino della filosofia*. <http://www.emsf.rai.it/gadamer/index.htm>
- . *Il compito dell'intellettuale*. <http://www.emsf.rai.it/interviste/interviste.asp?d=505>
- . *Il mio contributo all'ermeneutica*. <http://www.emsf.rai.it/interviste/interviste.asp?d=503>
- . *Autobiografia intellettuale*. <http://www.emsf.rai.it/interviste/interviste.asp?d=504>
- . *Mito e logos nel pensiero greco*. <http://www.emsf.rai.it/interviste/interviste.asp?d=213>
- . *Gadamer critica Ratzinger*. <http://lgxserver.uniba.it/lei/rassegna/990924b.htm>
- . *In Gespräch – Gadamer und Silvio Vietta*. München: Fink, 2002.
- . *Gespräch mit Hans-Georg Gadamer und Sebastian Kleinschmidt*. In: **Sinn und Form**, 43/3, 1991, pp. 487-500.
- . *'Die Griechen, unsere Lehrer'. Ein Gespräch mit Glenn W. Most*. In: Internationale Zeitschrift für Philosophie (*Antike und gegenwart*), 1, 1994, pp. 139-149.
- . *Uma das últimas entrevistas concedidas por Hans-Georg Gadamer à Raquel Abi-Sâmara*. In: www.apario.com.br/forumdeutsch/revistas/vol9/umaconversacomgadamer.pdf

Sobre Hans-Georg Gadamer

- ALMEIDA, C. L. S. *Hermenêutica e dialética: Hegel na perspectiva de Gadamer*. In: Almeida, C. L. S., Flickinger, H. G., Rohden, L. *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*, Porto Alegre: Edipucrs, pp. 61-116.
- APEL, Karl-Otto. *Wahrheit und Methode*. In: **Hegel-Studien**, 1963, pp. 314-322.
- BACCARINI, E. Ermeneutica e ragione dialogica. *Hermeneutica. Annuario di filosofia e teologia*, 1997, pp. 119-136.
- BECKER, O. *Zur Fragwürdigkeit der Transzendierung der ästhetischen Dimension der Kunst*. In: **Philosophische Rundschau**, 10, 1962, pp. 225-238.
- BIANCO, F. L'universalità dell'ermeneutica e il problema della sua giustificazione. *Hermeneutica. Annuario di filosofia e teologia*, 1997, pp. 9-22.
- . *Gadamer e l'antico*. In: Gardini, M., Matteucci, G. *Gadamer: bilanci e prospettive*, Macerata: Quodlibet, 2004, pp. 75-96.
- . *Introduzione a Gadamer*. Roma: Laterza, 2004.
- BONANNI, G. *Che cos'è un'esperienza ermeneutica?* In: Gardini, M., Matteucci, G. *Gadamer: bilanci e prospettive*, Macerata: Quodlibet, 2004, pp. 31-46.
- BUBNER, B. *La filosofia è il proprio tempo appreso col pensiero*. In: V.V.A.A. *Ermeneutica e critica dell'ideologia*. Brescia: Queriniana, 1979.
- CAMBIANO, G. *Oralità e scrittura nell'ermeneutica di Gadamer*. In: Gardini, M., Matteucci, G. *Gadamer: bilance e prospettive*, Macerata: Quodlibet, 2004, pp. 97-114.
- DA RE, A. *L'ermeneutica di Gadamer e la filosofia pratica*. Rimini: Maggioli, 1982.
- DERRIDA, J. *Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*. Paris: Galilée, 2003.
- DE SIMONE, A. *Tra Gadamer e Geertz. Ermeneutica, antropologia e filosofia*. In: Gardini, M., Matteucci, G. *Gadamer: bilanci e prospettive*, Macerata: Quodlibet, 2004, pp. 245-274.
- DE WAEHLENS, A. *Sur une herméneutique de l'herméneutique*. In: **Revue philosophique de Louvain**, 60, 1962, pp. 573-591.
- DI CESARE, Donatella. *Gadamer*. Bologna: il Mulino, 2007.
- . *Utopia del comprendere*. Genova: il Melangolo, 2003.
- . *Ermeneutica della finitezza*. Milano: Guerini & Associati, 2004.

- . *Alle origini dell'ermeneutica. La formazione filosofica di Hans-Georg Gadamer*. In: Gadamer, H-G., "Caro professor Heidegger" *Lettere da Marburgo 1922-1929*. Genova: il melangolo, 2000, pp. 9-44.
- . *Essere e linguaggio nell'ermeneutica filosofica*. In: Di Cesare, Donatella. "L'essere, che può essere compreso, è linguaggio" *Omaggio a Hans-Georg Gadamer*. Genova: il Melangolo, 2001, pp. 7-27.
- . *Introduzione*. In: Gadamer, H-G., *Linguaggio*. Roma-Bari: Laterza, 2005, pp. V-XXI.
- . *La parola salvifica della filosofia*. In: Figal, G., *Incontri con Hans-Georg Gadamer*. Milano: Bompiani, 2000, pp. 100-107.
- . *Stelle e costellazioni. Tra Gadamer e Derrida*. In: **Filosofia e teologia**, pp. 271-299.
- . *Le domande di un Socrate del nostro tempo*. In: **Rassegna Stampa**, 15 marzo 2002.
- . *Dialogo infinito tra Derrida e Gadamer*. In: **Rassegna Stampa**, 19 febbraio, 2003.
- DOCKHORN, K. *Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode*. In: **Göttingische Gelehrte Anzeigen**, 218, 1966, pp. 169-206.
- DOTTORI, R. *L'eredità di Gadamer. Interpretazione, legittimazione di sé e dialogo interculturale*. In: Gardini, M., Matteucci, G. *Gadamer: bilanci e prospettive*, Macerata: Quodlibet, 2004, 169-192.
- . *Introduzione*. In: *L'ultimo Dio. La lezione filosofica del XX secolo*. Roma: Reser, 2000, pp. V-XIX.
- . *Introduzione*. In: Gadamer, H-G., *La responsabilità del pensare. Saggi ermeneutici*. Milano: Vita e Pensiero, 2002, pp. XXI-XXXIX.
- FIGAL, G. *Gadamer –scritto e orale*. In: *Incontri con Hans-Georg Gadamer*. Milano: Bompiani, 2000, pp. 96-99.
- . *Incontri con Hans-Georg Gadamer*. Milano: Bompiani, 2000.
- FLICKINGER, H.-G. *Da experiência da arte à hermenêutica filosofica*. In: Almeida, C. L. S., Flickinger, H. G., Rohden, L. *Hermenêutica filosofica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*, Porto Alegre: Edipucrs, 2000, pp. 27-52.
- FRANZINI, E. *Gadamer e la fenomenologia*. In: Gardini, M., Matteucci, G. *Gadamer: bilanci e prospettive*, Macerata: Quodlibet, 2004, pp. 193-210.
- FRITHJOF, R. *Problemi della comprensione interculturale. Alcune domande critiche alla filosofia ermeneutica*. In: Gardini, M., Matteucci, G. *Gadamer: bilanci e prospettive*, Macerata: Quodlibet, 2004, pp. 15-30.
- FRUCHON, P. *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*. Paris: Cerf, 1994.

- GARDINI, M. *Verbum: il linguaggio tra evento e riflessione in Gadamer*. In: Gardini, M., Matteucci, G. *Gadamer: bilanci e prospettive*, Macerata: Quodlibet, 2004, pp. 115-132.
- GARGANO, A. *Hans-Georg Gadamer e l'Istituto italiano per gli Studi Filosofici*, in: rivista **Sophia**, 2002, pp. 151-155.
- GIRGENTI, G. *Incontri con Hans-Georg Gadamer*, Milano: Bompiani, 2000.
- GRIFFERO, T. *Dal sentire al (credere di) sapere. Gadamer e i paradossi del senso comune*. In: Gardini, M., Matteucci, G. *Gadamer: bilanci e prospettive*, Macerata: Quodlibet, 2004, pp. 47-74.
- GRONDIN, J. *Gadamer. Una biografia*. Roma: Bompiani, 2004.
- . *Introdução à hermenêutica filosófica*. São Leopoldo: Unisinos, 2001.
- . *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*. Paris: Vrin, 1993.
- . *Gadamer und Augustin. Ursprung des hermeneutischen Universalität-sansprunches in Jahressgabe der Martin Heidegger Gesellschaft*, 1990,
- GROSS, E. *A arte em Gadamer e a religião*. **Ética & Filosofia Política**, v.8, n.1, junho, 2005.
- HABERMAS, J. *Hans-Georg Gadamer. L'urbanizzazione della provincia heideggeriana*. In: Profili politico-filosofici. Milano: Guerini & Associati, 2000, pp. 253-262.
- . *Logica delle scienze sociali* (1967). Bologna: Il Mulino, 1970.
- . *Lo spirito liberale. Un ricordo degli spensierati inizi di Heidelberg*. In: *Incontri con Hans-Georg Gadamer*, Milano: Bompiani, 2000, pp. 45-47.
- HELLEBRAND, W. *Der Zeitbogen*. In: *Archiv für Rechts-und Socialphilosophie*, 1, 1963, pp. 57-76.
- KIMMERLE, H. *Hermeneutische Theorie oder ontologische Hermeneutik*. In: **Zeitschrift für Theologie und Kirche**, 59, 1962, pp. 114-130.
- KUHN, H. *Wahrheit und geschichtliches Verstehen. Bemerkungen zu Hans-Georg Gadamers philosophische Hermeneutik*. In: *Historische Zeitschrift*, 193/2, 1961, pp. 376-389.
- LOHMANN, J. *Wahrheit und Methode*. In: **Gnomon**, 37, 1965, pp. 709-718.
- OGIERMANN, H. *Wahrheit und Methode*. In: **Scholastik**, 27, 1961, pp. 403-406.
- MAROTTA, G. *Con Gadamer per l'Europa della cultura*. In: *Incontri con Hans-Georg Gadamer*, Milano: Bompiani, 2000, pp. 23-30.
- MATASSI, E. *Gadamer e l'ermeneutica musicale*. In: Gardini, M., Matteucci, G. *Gadamer: bilanci e prospettive*, Macerata: Quodlibet, 2004, pp. 157-168.

- MATTEUCCI, G. *Processi formativi e ontologia dell'arte*. In: Gardini, M., Matteucci, G. *Gadamer: bilanci e prospettive*, Macerata: Quodlibet, 2004, pp. 133-156.
- MOELLER, J. *Wahrheit und Methode*. In: **Theologische Quartalschrift**, 5, 1961, pp. 467-471.
- MONTANI, P. *Eстетica ed ermeneutica. Senso, contingenza, verità*. Roma-Bari: Laterza, 2002.
- MORETTO, G. *La dimensione religiosa in Gadamer*. Brescia: Queriniana, 1997.
- MORATALLA, A. D. *El arte de poder no tener razon: la hermenéutica dialógica de H. G. Gadamer*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1991.
- PALMER, R. E. *Hermeneutica*. Lisboa: Edições 70, 2006.
- PANNENBERG, W. *Ermeneutica e storia universale* (1963) In: *Questioni fondamentali di teologia sistematica*. Brescia: Queriniana, 1975, pp. 107-141.
- PICARDI, E. *La verità nell'interpretazione. Alcune osservazioni su Gadamer e Davidsom*. In: Gardini, M., Matteucci, G. *Gadamer: bilanci e prospettive*, Macerata: Quodlibet, 2004, pp. 275-286.
- PIERETTI, A. *Il linguaggio come luogo dell'ermeneutica. Hermeneutica*. In: *Annuario di filosofia e teologia 1997*, pp. 63-96.
- PÖGGELER, O. *Wahrheit und Methode*. In: **Philosophischer Literaturanzeiger**, 1, 1963, pp. 6-16.
- . *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*. Freiburg-München: Alber, 1983.
- RIPANTI, G. *Essere e Linguaggio. Una lettura della terza parte di Verità e Metodo di H.-G. Gadamer*. Urbino: Quattro Venti, 2001.
- . *Gadamer*. Assisi: Cittadella, 1978.
- ROHDEN, L. *Hermenêutica Filosófica*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- . *Hermenêutica e linguagem*. In: Almeida, C. L. S., Flickinger, H. G., Rohden, L. *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*, Porto Alegre: Edipucrs, 2000, pp. 151-202.
- . *Hermenêutica filosófica. Uma configuração entre a amizade aristotélica e a dialética dialógica. Síntese*, v.31, n.100 (2004): pp. 191-212.
- SANSONETTI, G. *Il pensiero di Hans-Georg Gadamer*. Brescia: Morcelliana, 1988.
- STEIN, E. *Da fenomenologia hermenêutica à hermenêutica filosófica. Veritas*, Porto Alegre, v.47, n.1, março 2002, pp. 21-34.
- TUOZZOLO, C. *La logica della conoscenza storica nell'ermeneutica di Hans-Georg Gadamer*. In: Gardini, M., Matteucci, G. *Gadamer: bilanci e prospettive*, Macerata: Quodlibet, 2004.

- . *Hans-Georg Gadamer e l'interpretazione come accadere dell'essere*. Milano: Franco Angeli, 1996.
- WARTENBURG, P. Y. *Bewusstseinsstellung und Geschichte: Ein Fragment aus dem philosophischen Nachlass*. Tübingen: Niemeyer, 1956.
- WIEACKER, F. *Notizen zur Rechtshistorischen Hermeneutik*. In: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, 1963, pp. 1-22.
- VATTIMO, G. *Introduzione 1972: L'ontologia ermeneutica nella filosofia contemporanea*. In: Hans-Georg, Gadamer ed. *Verità e Metodo*, Milano: Bompiani, 2000, XXIX-LIV.
- . *Postilla 1983*. In: Hans-Georg, Gadamer ed. *Verità e Metodo*, Milano: Bompiani, 2000, LV-LXII.
- . *Cent'anni di Gadamer*. In: Figal, G., *Incontri con Hans-Georg Gadamer*. Milano: Bompiani, 2000, pp. 65-70.
- . *Interpretarei il mondo e cambierei il mondo*. In: Di Cesare, D., *"L'essere, che può essere compreso, è linguaggio" Omaggio a Hans-Georg Gadamer*. Genova: il Melangolo, 2001, pp. 60-67.
- . *Oltre l'interpretazione - il significato dell'ermeneutica per la filosofia*. Roma: Laterza, 1994.
- . *Verità e retorica nell'ontologia ermeneutica*. In: *La fine della modernità*. Milano: Garzanti, 1991, pp. 138-152.
- . *A Religião*. Lisboa: Relógio d'Água, 1997.
- WIEHL, R. *L'ermeneutica filosofica di Gadamer e im metodo della storia dei concetti*. In: Gardini, M., Matteucci, G. *Gadamer: bilanci e prospettive*, Macerata: Quodlibet, 2004, pp. 211-224.

Bibliografia secundária

- ALEXANDRIA, F. *De vita contemplativa* In: *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie*. Paris: Le Cerf, 1963,
- ARISTÓTELES. *De anima*. Bilíngüe. Milano: Rusconi, 1998.
- . *Etica Nicomachea*. Bilíngüe. Roma: Laterza, 1999.
- . *De anima*. Bilíngüe. Roma: Laterza, 1999.
- . *Metafisica*. Bilíngüe. 3 volumes. Milano: Vita e Pensiero, 1995.
- . *Tratados de Lógica (Organon)*. 2 volumes. Madrid: Gredos, 1995.
- . *Política*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- AST, G. A. F. *Lineamenti fondamentali della grammatica, dell'ermeneutica e della critica*. In: Marco

- RAVERA. *Il pensiero ermeneutico*. Genova: Marietti, 1986, pp. 95-112.
- ATTAR, Farid Ud-Din. *A conferência de pássaros*. São Paulo: Cultrix, 1993.
- BACON, B. *Novum Organum*, livro I, aforismos XXXVIII; XXXIX. In: <http://br.egroups.com>
- BASSET, J-C. *Le dialogue interreligieux: Histoire et avenir*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1996.
- BERNER, C. *La philosophie de Schleiermacher*. Paris: Edition du Cerf, 1995.
- BERKENBROCK, V. *A atitude franciscana no diálogo interreligioso*. In: MOREIRA, A. S., *Herança franciscana*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- . *Diálogo e Identidade Religiosa*. REB, 1996, n.221, v.56, 5-44.
- BETTI, E. *L'ermeneutica come metodologia generale delle scienze dello spirito*. Roma: Città Nuova, 1990.
- BLEICHER, J. *L'ermeneutica contemporanea*. Bologna: Il Mulino, 1986.
- BOECKH, A. *La filosofia come scienza storica*. In: *Enciclopedia e metodologia delle scienze filologiche*, pp. 139-149.
- BUBER, M. *Do diálogo e do dialógico*. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- CUSA, N. *A douta ignorancia*. Lisboa: Galoust Gulbenkian, 2003.
- DERRIDA, J. *Interpréter les signatures (Nietzsche/Heidegger): Deux questions*. In: **Revue internationale de philosophie**, n. 151, 1984, pp. 62-77.
- . *La disseminazione*. Jaca Book, Milano, 1989.
- . *A Religião*. Lisboa: Relógio d'Água, 1997.
- DIZIONARIO DELLE IDEE. Firenze: G. C. Sansoni Editore, 1977.
- DILTHEY, W. *Ermeneutica e religione*. Milano: Rusconi, 1992.
- . *O surgimento da hermenêutica (1900)*. *Numen* 2, 1999, 11-32.
- . *Vivere e conoscere. Progetto di logica gnoseologica nel XIX secolo*. In: *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti (1860-1896)*. Milano: Angeli, 1985.
- DE LUBAC, H. *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*. Paris: Le Cerf, 1964.
- DUPUIS J. *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*. Paris: Cerf, 1997.
- ELIADE, M.; COULIANO, I. *Dicionário das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- FERRARIS, M. *Storia dell'ermeneutica*. Milano: Bompiani, 1997.

- FORTE, B. *Teologia in dialogo*. Milano: Editore Raffaello Cortina, 1999.
- FRANK, M. *Einleitung zu Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1977.
- GOETHE, J. W. *Poemas*. Coimbra: Centelha, 1979.
- . *Memórias: Poesia e Verdade*. 2 vol. Porto Alegre: Globo, 1971.
- . *Doutrina das cores*. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.
- . *Faust*. Hamburg: Christian Wegner, 1959.
- GOLDSCHMIDT, V. *Os diálogos de Platão, Estrutura e método dialético*. São Paulo: Loyola, 2002.
- . *Essai sur le 'Cratyle': contribution à l'histoire de la pensée de Platon*. Paris: Vrin, 1982.
- GREISCH, J. *Le cercle et l'ellipse. Le statut de l'herméneutique de Platon à Schleiermacher*, in: **Revue des sciences philosophiques et théologiques**, n. 73, 1989, pp. 161-164
- HABERMAS, J. *La logica delle scienze sociali*. Bologna: Il Mulino, 1970.
- . *Pensamento Pós-Metafísico: Ensaio Filosófico*. São Paulo: Almedina, 2004.
- . *V.V.A.A. Ermeneutica e critica dell'ideologia*. Brescia: Queriniana, 1979.
- . *Teoria dell'agire comunicativo*. Bologna: Il Mulino, 1997.
- . *L'urbanizzazione della provincia heideggeriana*. In: *Profili politico-filosofici*. Milano: Guerini & Associati, 2000.
- . *Lo spirito liberale. Un ricordo degli spensierati inizi di Heidelberg*. In: *Incontri con Hans-Georg Gadamer*. Milano: Bompiani, 2000.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- . *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Galouste Gulbenkian, 2002.
- . *A origem da obra de arte (1935/37)*. In: *Caminhos de floresta*, pp. 11-37.
- . *O tempo da imagem do mundo*. In: *Caminhos de floresta*, pp. 97-138.
- . *Costruire, abitare, pensare*. In: *Saggi e discorsi*. Mursia: Milano, 1976, pp. 96-108.
- . *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita 1910-1976*. Genova: Il melangolo, 2005.
- . *Séminaire de Zurich (1951)*. In: **Poesie**, Paris, n.13, 1980, pp. 56-57.
- . *Ontologia. Ermeneutica della effettività*. Napoli: Guida, 1998.
- . *Identidade e Diferença*. In: **Teoresis**, n. 21, 1966.

- HEGEL, G. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- . *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Lisboa: Edições 70, 1987.
- HELGEBY, S. *Action as History, The historical Thought of R. G. Collingwood*. Cap. 4, *The Logic of Question and Answer*. British Idealist Studies, Serie 2 (Collingwood), vol. 3. Virginia: Imprint Academic, 2004.
- HIRSCH, E. D. *Teoria dell'interpretazione e critica letteraria*. Bologna: Il Mulino, 1973.
- HUMBOLDT, W. *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts. Über die Sprache*. Wiesbaden: Fourieverlag, 2003.
- HOMERO. *Odisséia*, São Paulo: Melhoramentos, 1960.
- JAUSS, H. R. *Esperienza estetica ed ermeneutica letteraria* (1976). Bologna: Il Mulino, 1988.
- JEANROND, W. *Il carattere ermeneutico della teologia*. In: Gibellini, R. ed. *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Brescia: Queriniana, 2002.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- . *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- . *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- . *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- . *Dissertação de 1770. Carta à Marcus Herz*. Lisboa: Universidade de Lisboa, 1985.
- KEARNEY, R. *La filosofia come dialogo. Lo spirito europeo*. Roma: Armando Editore, 1999.
- KERENYÍ, K. Origine e senso dell'ermeneutica. *Archivio di Filosofia* 1963.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Galouste Gulbenkian, 1990.
- LÉVINAS, E. *Entre Nós – Ensaio sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- . *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- DE LUBAC, H. *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*. Paris: Le Cerf, 1964.
- MESTRE ECKHART. *O livro da divina consolação e outros textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- MONTANI, P. *Estetica ed ermeneutica. Senso, contingenza, verità*. Roma-Bari: Laterza, 2002.
- NOVALIS. *Pólen*. São Paulo: Iluminuras, 1988.

- PANNENBERG, W. *Teoria de la ciencia y teologia*. Madrid: Cristiandad, 1981.
- PEGORARO, O. A. *Imaginação e Tempo em Heidegger*. Rio de Janeiro: UAPÊ, 2006.
- PLATÃO. *Tutte le opere*. Firenze: Sansoni, 1983.
- PÖGGELER, O. *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*. Frieburg-München: Alber, 1983.
- RAVERA, M. *Il pensiero ermeneutico*. Genova: Marietti, 1986.
- RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papirus, 1991.
- . *Em torno ao político*. São Paulo: Loyola, 1995.
- . *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*. Brescia: Queriniana, 2005.
- REALE, G. *História da Filosofia Antiga*. 5 volumes. São Paulo: Loyola, 1993.
- RORTY, R. *La filosofia e lo specchio della natura*. Milano: Bompiani, 1998.
- ROSS, Sir D. *Aristóteles*. Lisboa: Dom Quixote, 1987.
- RUGGENINI, M. *Il discorso dell'altro. Ermeneutica della differenza*. Milano: il Saggiatore, 1996.
- SANTOS, J. T. *Da Natureza, Parménides*. Lisboa: Alda Editores, 1997.
- SCHILLER, J. C. F. *A educação estética do homem numa série de cartas*. São Paulo: Iluminuras, 2002.
- SZONDI, P. *Introduzione all'ermeneutica letteraria*. Torino: Einaudi, 1992.
- TARKOVSKI, A. *Esculpir o tempo*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- TEIXEIRA, F.L.C. *Teologia das Religiões; uma visão panorâmica*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus-Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp, 1994.
- . *Investigações Filosóficas*. Petrópolis: Vozes, 1994.